



**Roskilde
University**

The Ethics and Politics of Recognition

A Critique of Critical Theory

Rendtorff, Jacob Dahl

Published in:

Sisäisyys & suunnistautuminen

Publication date:

2014

Document Version

Publisher's PDF, also known as Version of record

Citation for published version (APA):

Rendtorff, J. D. (2014). The Ethics and Politics of Recognition: A Critique of Critical Theory. In A. Laitinen, J. Saarinen, H. Ikäheimo, L. Pessi, & P. Niemi (Eds.), *Sisäisyys & suunnistautuminen: juhlakirja Jussi Kotkavirralle* (pp. 560-586). University of Jyväskylä. <http://urn.fi/URN:ISBN:978-951-39-5603-5>

General rights

Copyright and moral rights for the publications made accessible in the public portal are retained by the authors and/or other copyright owners and it is a condition of accessing publications that users recognise and abide by the legal requirements associated with these rights.

- Users may download and print one copy of any publication from the public portal for the purpose of private study or research.
- You may not further distribute the material or use it for any profit-making activity or commercial gain.
- You may freely distribute the URL identifying the publication in the public portal.

Take down policy

If you believe that this document breaches copyright please contact rucforsk@kb.dk providing details, and we will remove access to the work immediately and investigate your claim.



Sisäisyys
Suunnistautuminen

JUHLAKIRJA JUSSI KOTKAVIRRALLE

ARTO LAITINEN, JUSSI SAARINEN, HEIKKI IKÄHEIMO, PESSI LYYRA & PETERI NIEMI
(TOIM.)

[SoPHI]

Sisäisyys
Suunnistautuminen

J U H L A K I R J A J U S S I K O T K A V I R R A L L E

ARTO LAITINEN, JUSSI SAARINEN, HEIKKI IKÄHEIMO, PESSI LYYRA & PETERI NIEMI
(TOIM.)

[SoPHI]

SoPhi 125

ISBN 978-951-39-5603-5

ISSN 1238-8025

© 2014 Jyväskylän yliopisto ja kirjoittajat

Sisällys

Esipuhe – 7

Foreword – 10

I KANT, FICHTE, SCHELLING, HEGEL, MARX

Hartwig Frank

**Zur Bedeutung von Kants Ethik für den gegenwärtigen
Ethikdiskurs – 14**

Jussi Backman

Äärellisyyden loppu: Kant, Heidegger, Meillassoux – 23

Jari Kaukua

Fichten alkuperäisestä oivalluksesta – 42

Susanna Lindberg

Elämän käsite saksalaisessa idealismissa – 56

Carl-Göran Heidegren

Dialectic of Categories, Dialectic of Experience in Hegel – 65

Arvi Särkelä

**A Restless Spirit. Immanent Critique as Inquiry into Inquiry in Hegel and
Dewey – 74**

Arne Overrein

Forsoning, Fremmedgjøring og Filosofi. Bemerkninger om Hegel – 96

Heikki Ikäheimo

**Persoonien tunnustaminen, inhimillinen elämänmuoto ja Marxin James
Mill-muistiinpanot – 113**

Kari Väyrynen

**Kaupunki-maaseutu –antagonismi marxilaisessa ekologiassa
ja historiallisessa materialismissa – 136**

Vesa Oittinen

Diderot neuvostofilosofien silmin – 151

II FILOSOFINEN ANTROPOLOGIA, PERSOONUUS, MIELI JA RUUMIS

Michael Quante

Die Perspektiven der Anthropologie – 169

Johannes Lehtonen

Olemassaolon tunteesta ihmismielen pohjalla – 189

Mikko Yrjönsuuri

Minä ja minun ruumiini. Kolme 1200-luvun teoriaa kehollisuudesta – 207

Matias Slavov

Sensualismi mielenfilosofiassa: Hume ja Condillac Descartesin vastapelureina – 220

Onni Hirvonen

Funktionalistinen mieli ja persoonan rajat – 233

Vili Lähteenmäki

Ajattelu ja ajatteleva olio – 253

Juhana Toivanen

Ihmisenkaltainen eläin. Näkökulmia rationaalisuuteen, ihmisyyteen ja eläimyyteen – 264

Joonas Henrik Taipale

Itsen ja toisen välisestä jatkuvuudesta ja epäjatkuvuudesta – 287

Mika Ojakangas

Jacques Lacan: yliminä, halu ja asia – 307

Pessi Lyyra

Mitä halu esittää? – 316

III YHTEISKUNTAFILOSOFIA, KRIITTINEN TEORIA, TUNNUSTUKSEN POLITIIKKA

Markku Mäki

Montesquieu ja Englanti – 337

Gorm Harste

From Kant to Clausewitz – An investigation of war systems with Luhmann's systems theory – 375

Kia Lindroos
Valta, kritiikki ja Walter Benjamin – 411

Mikael Carleheden
On Theorizing: C.S. Peirce and Contemporary Social Science – 428

Eerik Lagerspetz
Hans Kelsen's Defence of Democracy – 460

Joonas Pennanen
Limittyvät kontekstit, käytännöllinen järkeily ja harkintatasapaino – 483

Sari Roman-Lagerspetz
Althusser: Between Marx and Lacan – 513

Petteri Niemi
Social Work and Recognition – 534

Jacob Dahl Rendtorff
**The Ethics and Politics of Recognition:
A Critique of Critical Theory – 560**

Arto Laitinen
Michael Walzer on Recognition as a Dominated Good – 586

IV ESTETIIKKA, ETIIKKA JA ELÄMÄSSÄ SUUNNISTAUTUMINEN

Bernadette Banaszkiwicz
**Intensität, Deutlichkeit, *enargeia*. Antike Ekphrasis-Konzeptionen bei Theon,
Quintilian und Longos – 623**

Jussi Antti Saarinen
Taidemaalareiden ykseyden kokemuksista – 651

Henrik Enckell
Carlos Saura's *Blood Wedding* – 665

Werner Stegmaier
**Die Bedeutung der Philosophie von Emmanuel Levinas für
die Orientierung des Menschen – 678**

Olli Pitkänen
**Mitä tarkoittaa pahan selittäminen? Huomioita Jussi Kotkavirran kirjoituk-
sesta Hyvän ja pahan lähteillä – 688**

Rauno Huttunen & Leena Kakkori
Moraalin kehitys ja täysi-ikäisyys – Gilligan–Kohlberg –kiista – 709

Ludwig Siep
**Ethische Kriterien für medizinische Forschung in
Entwicklungsländern – 730**

Miira Tuominen
Stoalainen filosofinen terapia: elämä sarjana valintoja – 756

Sami Pihlström
Viljely ja aika: Maa, puutarha ja elämän arvo(t) – 770

Juha Räikkä
Itsepetos ja uskonto – 797

Olli-Pekka Moisio
Uskonto kritiikkinä ja kriittinen teoria täysin toisen kaipuuna – 805

Risto Eräsaari
Viimeiset sanat – 817

Esipuhe

Jussi Kotkavirta syntyi 6.2.1954 Lohjalla, missä hän myös varttui ja kävi peruskoulunsa. Kirjoitettuaan ylioppilaaksi Tapiolan iltalukiosta 1975 Jussi haki Helsingin yliopistoon opiskelemaan valtiotieteitä. Pääaineeksi valikoitui kansantaloustiede, mutta into opiskella myös muita aineita, mm. käytännöllistä filosofiaa, sosiologiaa ja tilastotiedettä, oli kova. Jo ensimmäisenä lukuvuotena saaliiksi kertyi peräti puolen tusinaa approbaturia. Lopulta kansantalouden rinnalle nousi käytännöllinen filosofia, josta Jussi viimeisteli rinnakkaislopputyön muutettuaan Helsingistä Kuopioon vuonna 1980.

Valmistuttuaan valtiotieteiden kandidaatiksi 1984 Jussi teki itsenäistä tutkimustyötä, ja mm. toimitti varsin näppärästi nimetyn Power/flower – tekstejä vaihtoehtoliikkeistä -teoksen. Pian edessä oli kuitenkin jälleen kerran muutto, tällä kertaa Jyväskylän läheisyyteen. Lainailtuaan kirjoja Jyväskylän yliopistosta ajatus jatko-opinnoista alkoi hiljalleen viritä. Reijo Wileniuksen rohkaisemana Jussi ryhtyi tuumasta toimeen ja kirjoitti tutkielman työn käsitteestä Hegelin käytännöllisessä filosofiassa. Yhteiskuntatieteiden lisensiaatin tutkinto myönnettiin varsin pian tämän jälkeen, vuonna 1987. Jussi alettiin tuntea Suomessa laaja-alaisena nykyfilosofian tuntijana. Jussin toimittamat käännöskokoelmat Järjen kritiikki (1991) ja Järki ja kommunikaatio (1987), introdusoivat Adornon, Horkheimerin, Marcusen ja Habermasin ajattelua suomalaiseen keskusteluun, ja Esa Sirosen kanssa toimitettu Moderni/Postmoderni (1986/1989) ja Jussi Vähämäen ja Keijo Rahkosen kanssa toimitettu

Gilles Deleuze: Autioma (1992) mannermaista filosofiaa laajemminkin. Tohtoriksi Jussi väitteli vuonna 1993 Jyväskylässä työllä *Practical Philosophy and Modernity: A Study on the formation of Hegel's thought*, aiheenaan Hegelin Jenan kauden kirjoitukset. Hiljalleen suurin intohimo Hegeliä kohtaan kuitenkin hiipui, jonka jälkeen Jussin suhde filosofiaan kehittyi hänen oman todistuksensa mukaan ”laaja-alaisemmaksi, henkilökohtaisemmaksi ja harrastelijamaisemmaksi”. Laaja-alaisuudesta kertovat aiheet, joista hän on ollut mukana toimittamassa kirjoja: ammattietiikka, filosofian didaktiikka, luonnonfilosofia, uskonnonfilosofia, yhteisöllisyys, Adorno, luottamus, persoonuus. Seppo Nyyssösen kanssa Jussi kirjoitti suosituksen filosofian oppikirjasarjan lukioihin.

Jussin käsitys filosofiasta näyttäytyy omakohtaisen suhteen luomisenä klassikoihin, kuten Kantiin ja Hegeliin. Eräs osuvimmista filosofian luonnehdinnoista liittyy Jussin mukaan hänen kääntämäänsä Immanuel Kantin esseeseen ”Mitä on ajatuksissa suunnistautuminen?”, ja se toistuu myös tämän kokoelman otsikossa. Filosofian käytännöllisyys on ajatuksellista. Hegelin sanoin, mikään ei ole niin käytännöllistä kuin hyvä teoria. Toisaalta Jussi on luonnehtinut lähestymistapaansa Lynne Rudder Bakerin mukaan ”praktiseksi realismiksi”. Filosofian tehtävä on käytännöllinen, sillä on elävä suhde elämismailmaan, mutta filosofian kysymykset ovat filosofian raskaan tradition kautta syntyviä.

Vuodesta 1987 Jussi on työskennellyt Jyväskylän yliopiston Yhteiskuntatieteiden ja filosofian laitoksella monissa eri tehtävissä, mm. assistenttina, yliassistenttina, lehtorina ja professorina. Tänä aikana hän on tehnyt tutkimus- ja opetusvierailuja mm. Münsteriin, Genovaan, Lodziin ja Greifswaldiin, sekä johtanut useita tutkimushankkeita, joista merkittävimpinä mainittakoon Suomen Akatemian rahoittamat Persoonan käsite- ja Persoonuuden rajat -projektit vuosilta 2001–2004 ja 2006–2009. Vuonna 2010 Jussista tuli psykoanalytikko (IPA). Tällä hetkellä Jussi johtaa ’Tunnustuksen patologiat’ -projektia (2012–2016) joka yhdistää näkökulmia psykoanalyysistä sekä tunnustusteorioista.

Jussin älyllinen uteliaisuus vaikuttaa miltei ehtymättömältä, ja se on vuosien varrella kohdistunut varsin monenlaisiin asioihin kuten esteetiikkaan, psykoanalyysiin, saksalaiseen idealismiin, elokuvaan, filosofian didaktiikkaan, moderniin/postmoderniin, persoonuuteen, moraalisiin sekä urheilun filosofiaan (myös aktiivisena urheilijana, erityisesti

maratoonarina). Monet Jussin tutkimuskohteista ovat kuitenkin tavalla tai toisella liittyneet sisäisyyden teemaan, joka Hegelin mukaan kuvaa modernia aikaa. Postmoderni näyttäytyy tämän sisäisyyden haastajana ja korostaa aikakauden estetisoitumista, pintaa, kuvallisuutta. Hegelillekin ulkoistuminen, toiminta, ilmaisut ja työ ovat keskeisiä sisäisyyden ilmenemistapoja. Psykoanalyysissa psyykkinen sisäisyys puolestaan ymmärretään muodostuvan varhaisessa vuorovaikutuksessa ulkoisten objektien kanssa. Subjektiivisuus, persoonuus, minuus ja psyyke moninaisine suhteineen erilaisiin 'toisiin' ovat eri tavoin olleet jatkuvasti Jussin tutkimuksellisen kiinnostuksen kohteina.

Tämän juhla­kirjan kirjoittajat erinäisine artikkeliaiheineen peilaavat Jussin avointa lähestymistapaa filosofiaan ja sen tekemiseen. Jussin voikin helposti kuvitella keskustelemassa kirjoittajien kanssa kiinnostuneesti artikkeleiden aiheista ja ongelmista. Jokaisella kirjoittajalla on varmasti omanlaisensa suhde Jussiin. Monelle hän on ensi alkuun ollut opettaja ja ohjaaja, sittemmin kollega ja ystävä. Varmaa on se, että kullekin Jussi on antanut jotain arvokasta – aikaansa, ajatuksiaan, ystävyyyttään –, joten nyt on otollinen hetki juhlistaa tätä seikkaa. Onnittelut Jussille 60 vuoden iässä!

Kirjan toimittajat

Foreword

Jussi Kotkavirta was born on February 6, 1954 in Lohja, where he also grew up and went to primary school. After graduating from Tapiola Gymnasium in 1975 Jussi applied for studies in social sciences at the University of Helsinki. He started with political economics as his major, but was eager to study several other disciplines as well, such as philosophy, sociology and statistics. During his first year Jussi had already completed half a dozen approbatur study units (it was typical to do just one or two). Eventually philosophy became Jussi's second major alongside political economics, and Jussi finished a double thesis on both subjects, after having moved from Helsinki to Kuopio in 1980.

Jussi received a candidate degree in social sciences in 1984 and then engaged in independent research, among other things editing the wittily named collection *Power/Flower – tekstejä vaihtoehtoliikkeistä* (*Power/Flower – Texts on New Social Movements*). Soon Jussi relocated again – this time to Jyväskylä. After having borrowed books from the Jyväskylä University library for some time the idea of further academic studies started to form in Jussi's mind. Encouraged by Reijo Wilenius Jussi wrote a thesis on the concept of work in Hegel, and was granted a licentiate degree in social sciences in 1987. Gradually Jussi started to gain recognition in Finland as an all-round expert in contemporary philosophy. Jussi translated and edited collected works that introduced the thoughts of Adorno, Horkheimer, Marcuse and Habermas into the Finnish context, in 1987 and 1991.

Jussi also co-edited several books that discussed continental philosophy in a more general manner, including *Moderni/Postmoderni* from 1986/1989 and *Gilles Deleuze: Autiomaa* from 1992.

Jussi defended his doctoral thesis *Practical Philosophy and Modernity: A Study on the formation of Hegel's thought* in 1993 at the University of Jyväskylä. This study focused on Hegel's work during his Jena period. Gradually Jussi's passion for Hegel gave way to other concerns, and his relation to philosophy became, in his own modest words, "broader, more personal, and in a sense more amateur". This broad approach is apparent in many of the books Jussi has edited, focusing on topics such as professional ethics, didactics of philosophy, philosophy of nature, philosophy of religion, communality, Adorno, trust, and personhood. Jussi has also played a key part in compiling a popular series of high school philosophy textbooks.

The idea of forming a personal relationship with the classics, such as Kant and Hegel, is central to Jussi's conception of philosophy. In his view, one of the best characterizations of philosophy stems from Kant's essay 'What is orientation in thinking?' – which Jussi has translated into Finnish, and which is also echoed in the title of this collection. The practicality of philosophy is rooted in thinking. As Hegel put it, nothing is as practical as a good theory. Following Lynne Rudder Baker, Jussi has also characterized his approach to philosophy as "practical realism". The task of philosophy is practical, it has a living relation to the life-world, yet philosophical questions are mediated by the 'weighty' tradition of philosophy.

Since 1987 Jussi has worked in the Department of Social Sciences and Philosophy (earlier in the Department of Philosophy) as assistant, senior assistant, lecturer and professor. He has made several research and teaching visits abroad, to Münster, Genova, Lodz and Greifswald among other places, and led several collective research projects, perhaps most importantly 'The Concept of Person' and 'The Limits of Personhood', funded by the Academy of Finland in 2001–2004 and 2006–2009. In 2010 Jussi became a legalized psychoanalyst (IPA). He is currently the head of the project 'Pathologies of Recognition' (2012–2016), which combines insights from psychoanalysis and from theories of mutual recognition.

Jussi is a scholar of inexhaustible curiosity, who over the years has studied a great number of different topics: aesthetics, psychoanalysis, German Idealism, film, sport (not surprisingly for a competitive Marathon-runner),

didactics of philosophy, modernity/postmodernity, personhood, morality, and so on. Many of Jussi's topics of interest have been related to the theme of 'inwardness', which according to Hegel characterizes modernity. For Hegel, externalization, action, expression and work are central in the being or manifestation of 'the inner' – which is not divorced from realizations or actualizations. Postmodernity (another topic whose Finnish reception has been shaped by Jussi's early contributions) presents itself as a challenger of this inwardness and depth, and emphasizes the aesthetization of the times, the surface, the pictorial. In psychoanalysis, psychic inwardness is thought to come about through early interaction with external objects. Subjectivity, personhood, selfhood and psyche have in different ways been constantly at the centre of Jussi's research interests, in their multiple relations to their 'others'.

The contributors to this Festschrift with their various topics reflect the openness of Jussi's approach to philosophy and to doing philosophy. It is easy to imagine Jussi eagerly conversing with the authors on the topics and problems of the articles. Each of the authors will of course have their unique relationship with Jussi. For many he has first been a teacher and supervisor, and later a colleague and friend. We are certain that Jussi has given something valuable to each of us – his time, his thoughts, his friendship – and this is a timely occasion to celebrate this fact. Jussi, congratulations to you on your 60th birthday!

I

Kant, Fichte, Schelling, Hegel, Marx

Zur Bedeutung von Kants Ethik für den gegenwärtigen Ethikdiskurs

Hartwig Frank

Der gegenwärtige Diskurs in der philosophischen Ethik ist gekennzeichnet durch eine Vielzahl verschiedener Konzepte. Schon eine erste grobe Sortierung führt zu mindestens folgenden vier Gegenüberstellungen:

1. Erstens unterscheidet man nach der Art des Geltungsanspruchs der ethischen Untersuchung zwischen deskriptiven, normativen und metaethischen Konzepten.
2. Zweitens unterscheidet man nach der Art des Wahrheitsanspruchs moralischer Sätze zwischen kognitivistischen und nonkognitivistischen ethischen Theorien.
3. Drittens stehen sich in der normativen Ethik teleologische, deontologische und tugendethische Ansätze gegenüber.
4. Viertens werden reine und angewandte Ethiken unterschieden.

Meine folgenden Ausführungen werden sich nur auf die dritte Gegenüberstellung konzentrieren. Teleologische, deontologische und tugendethische Ansätze werden in der normativen Ethik heute meistens mit einem Anspruch vertreten, der einer weitgehenden Ablehnung des einen gegenüber den anderen Ansätzen gleichkommt. Diese gegen-

seitige Ablehnung lässt sich zunächst dadurch erklären, dass die drei genannten Ansätze jeweils genau ein Prinzip der Ethik zugrunde legen wollen, dieses Prinzip aber an einem je anderen Aspekt in der ethischen Bewertung des menschlichen Handelns finden.

In einer teleologischen Ethik werden die Folgen des Handelns als grundlegend für die ethische Bewertung angenommen. Die heute bekannteste Version dieser Ethik ist der Utilitarismus.

Deontologische Ethik setzt dagegen an der Art der Handlung an, schreibt der moralisch relevanten Handlung einen eigenen, intrinsischen Wert zu. Kants Ethik, verstanden als Pflichtethik, gilt hierfür heute als Vorbild.

Schließlich kann man das Bewertungsprinzip weder in den Folgen und noch in der Handlung suchen, sondern in dem Handelnden selbst, und zwar in der Ausbildung verlässlicher Verhaltensweisen zum guten, moralisch richtigen Handeln, und damit in dem, was man als Tugend bezeichnet. Diese tugendethische Version wird bis heute vor allem mit der Ethik des Aristoteles verbunden.

Ich möchte nun zeigen

1. dass trotz des Ausschließlichkeitsanspruchs, der meistens mit diesen Ethikkonzepten verbunden wird, in der jüngeren Ethikdebatte Konvergenzbestrebungen zwischen ihnen versucht werden, und
2. dass diese Bestrebungen an der Ethik Kants orientiert sind und in Kants Ethik wiederum auf den Universalismus und Formalismus des Ethischen zielen.

Ich werde dazu mit Richard Hare eine Stimme aus dem angelsächsischen Bereich, mit Otfried Höffe eine Stimme aus dem deutschsprachigen Bereich und mit Erik Solowjew eine Stimme aus dem russischen Sprachraum zu Wort kommen lassen.

I. Richard Hare: Zur Konvergenz von Utilitarismus und Kantscher Ethik

In einem Aufsatz von 1993 mit dem Titel „Could Kant have been a Utilitarian?“¹ stellt Hare die Frage, ob Kant dem Utilitarismus nicht näher stehe, als dies die einseitige Vereinnahmung der Kantschen Ethik durch Deontologen (Prichard, Ross) und Kontraktualisten (Rawls) annehmen lasse. Hare beruft sich bei seinem Versuch, Übereinstimmungen zwischen Kant und der utilitaristischen Ethik zu finden, zunächst auf John Stuart Mill, der schon 1861² Kants kategorischen Imperativ in der Fassung: „Handle so, dass die Regel deines Handelns von allen vernünftigen Wesen als Gesetz angenommen werden kann“ aufgrund der in ihm geforderten Universalisierbarkeit der Handlungsregel als vereinbar mit dem Prinzip des Utilitarismus ansah. Aber Mill zielte mit der Universalisierung – ganz im Sinne seines Utilitarismus – auf den Nutzen ab und, indem er dieses Ziel auch Kant unterschiebt, machte er eine gegenseitige Annäherung beider Ethiken ohne Vereinnahmung Kants durch seinen Utilitarismus doch eher unwahrscheinlich. So meinte Mill: „Damit Kants Prinzip einen Sinn erhält, muss es so verstanden werden, dass wir unser Verhalten nach einer Regel ausrichten sollen, die alle vernünftige Wesen zum Nutzen ihres Gesamtinteresses annehmen können.“³

Hare argumentiert dagegen vorsichtiger. Er bestimmt den Utilitarismus nämlich einfach nur als die „Moralität, die die Ziele von allem insofern sucht, als alle sie auf konsistente Weise in Übereinstimmung mit universalen Maximen suchen können.“⁴ Für Hare geht es beim Grundprinzip der utilitaristischen Ethik also vor allem um eine auf konsistente Weise durchführbare Universalisierung von Maximen. Diese Auffassung kommt tatsächlich dem Verständnis des kategorischen Imperativs als Maximenprüfungsprinzip bei Kant sehr nahe. Und Hare

1 R. M. Hare, *Could Kant have been a Utilitarian?*, in: R. M. Hare, *Sorting out Ethics*, Oxford 1997.

2 J. S. Mill, *Utilitarianism / Der Utilitarismus*, Stuttgart 2006, S. 157; vgl. Hare, *Could Kant have been a Utilitarian?*, S. 148.

3 Mill, *Utilitarianism / Der Utilitarismus*, S. 157.

4 Hare, *Could Kant have been a Utilitarian?*, S. 157.

verstärkt diesen Annäherungsversuch der Grundprinzipien beider Ethiken noch durch folgende Argumentation. Ein Haupteinwand gegen die Möglichkeit eines solchen Versuchs lautet: Kants ethisches Grundprinzip soll rein, d.h. frei von allem empirischen Inhalt sein, das Grundprinzip der utilitaristischen Ethik ist dagegen auf grundlegende Präferenzen des Handelns gerichtet, die inhaltlich und empirisch bestimmt sind. Hare erwidert hierauf: Kant unterscheide in seiner Moralphilosophie zwischen einem empirischen und einem rationalen Teil. Letzterer wird etwa in der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* entwickelt und ist tatsächlich rein im Sinne Kants. Aber, so Hare, er betrifft, sofern er rein ist, nur „die rein logische Untersuchung der Art der moralischen Argumentation“⁵, ist also eigentlich eine Art Logik und nicht Moral im engeren Sinne. In dieser Art von Logik, die auf logisch konsistente Universalisierung von Handlungsmaximen gerichtet ist, kann die utilitaristische mit der Kantschen Ethik konvergieren. Und sie konvergieren dann in der universalen Form ihrer Prinzipien: „Es ist eine empirische Tatsache, dass eine Person dies oder jenes will, genau so wie es eine empirische Tatsache ist, dass sie dies oder jenes vorzieht. Aber die Form des Willens oder des Vorziehens kann dieselbe sein, was auch immer die Person will oder vorzieht, vorausgesetzt dass für kategorische oder moralische Imperative die Form universal ist, womit sowohl Utilitaristen als auch Kant einverstanden sein können.“⁶

Halten wir fest: Die Konvergenz zwischen den Moralprinzipien der Utilitaristen und Kants ist zumindest in einer formalen Hinsicht möglich, und diese formale Hinsicht besteht im beiden gemeinsamen Willen zur Universalisierung der Handlungsmaximen.

II. Otfried Höffe: Zur Konvergenz von aristotelischer und Kantscher Ethik

In einem 1998 erschienenen Aufsatz mit dem Titel „Aristoteles’ universalistische Tugendethik“⁷ wendet sich Otfried Höffe gegen die Verein-

5 Ebd., S. 159.

6 Ebd., S. 162.

7 O. Höffe, Aristoteles’ universalistische Tugendethik, in: Tugendethik, hg.

nahmung der aristotelischen Ethik durch den Kommunitarismus. Kommunitaristen berufen sich in ihrer Ablehnung einer universalistischen Moral zugunsten von Moralnormen, die sie aus historisch gewachsenen Lebensformen und Traditionen einer Gemeinschaft erklären, auch auf Aristoteles, indem sie dessen Ethik an Bedingungen in der antiken griechischen Polis binden. Höffe argumentiert dagegen, dass für die aristotelische Ethik ein universalistischer Anspruch ihres Grundprinzips aufgezeigt werden kann und dass sie in diesem Anspruch mit der Kantschen Ethik konvergiert. Kant vertritt, so Höffe, einen „transhumanen Universalismus“, nach dem die Moral für alle Vernunftwesen in allen Vernunftwelten gültig sein soll.⁸ Aber auch schon Aristoteles beanspruche für den Teil seiner Ethik, der der höchsten Form eines dem Glück verpflichteten Lebens, nämlich dem *bios theoretikos* gewidmet ist, einen solchen über das Menschliche hinausweisenden Universalismus des ethischen Leitprinzips, der Eudämonie. Doch die ethischen Grundprinzipien bei Aristoteles und Kant kommen für Höffe nicht nur darin überein, dass sie „universalistisch gültig“⁹ sein sollen, sie fallen in formaler Hinsicht sogar zusammen. Beiden gemeinsam sei der Superlativ des Unbedingten und der Exklusivität, in dem sie die „Quelle der Moral“ finden, bei beiden fixiert auf die „Idee des schlechthin Guten“.¹⁰

Der Unterschied zwischen aristotelischer und Kantscher Ethik liege, so Höffe, nicht im normativen Teil ihrer Ethik. Die übliche Gegenüberstellung von „Aristoteles’ Ethik des guten Lebens und Kants Pflichtethik bzw. Deontologie“ habe „lediglich sekundäre Bedeutung“. Aristoteles’ und Kants Ethik unterscheiden sich erst in der mit ihr jeweils verbundenen Handlungstheorie: Aristoteles betrachtet das Handeln vom Ziel her und versteht dieses Ziel als das Glück. Kant dagegen betrachtet das Handeln vom Anfang her und setzt diesen Anfang in den sich selbst Gesetze gebenden Willen, dessen Prinzip Autonomie heißt.¹¹

Halten wir also auch hier fest: Aristotelische Tugendethik und Kantsche Pflichtethik konvergieren in den formalen Bestimmungen des

von K.P. Rippe und P. Schaber, Stuttgart 1998.

8 Ebd., S. 53.

9 Ebd., S. 55.

10 Ebd., S. 62 f.

11 Ebd., S. 64.

ethischen Grundprinzips: der Unbedingtheit und Universalität der Geltung dieses Prinzips.

III. Erik Solowjëw: Kants Ethik als Bedingung der Möglichkeit einer globalen Ethik

Hares und Höffes Konvergenzüberlegungen legen nahe, dass die Divergenzen in der normativen Ethik, die sich in der Gegenüberstellung von utilitaristischer versus deontologischer Ethik und von Tugend- versus Pflichtethik zeigen, eher sekundär sein könnten. Vielmehr könnte den scheinbar divergierenden Konzepten etwas grundlegend gemeinsam sein, was sie eben als normative Ethik gekennzeichnet. Dieses Gemeinsame dürfte nach dem bisher Gesagten in formalen Bestimmungen des Ethischen zu suchen sein, und mit ihnen soll dann der Anspruch auf universale Geltung moralischer Normen gerechtfertigt werden können. Den Zusammenhang zwischen formaler Bestimmung und universalem Geltungsanspruch des Moralischen hat zuerst Kant klar herausgearbeitet, und diese Klarstellung ließe sich, folgt man Hares Argumentation, als logische Grundlegung der normativen Ethik verstehen. Insofern Kants Ethik eine logische Rechtfertigung der Ethik leistet, könnten in ihr notwendige Bedingungen für jede Ethik, die mit universalistischem Geltungsanspruch auftreten will, zu finden sein. In diesem Sinne einer *conditio sine qua non* versteht Erik Solowjëw in seinem 2005 erschienenen Buch „Категорический императив нравственности и права“ Kants Ethik als Bedingung der Möglichkeit einer globalen Ethik.

Solowjëw geht davon aus, dass die Ausgangsbasis für eine globale Einheit im Verständnis des Ethischen zunächst nicht die konkreten inhaltlichen Bestimmungen von Moralnormen bilden, sondern ein „hinreichend hohes Niveau einer formalen ethischen Kultur“.¹² Ein solches Niveau habe die Kantsche Ethik mit dem kategorischen Imperativ erreicht, der zunächst rein formal nur die Bedeutung des „Gesetzes der Gesetzesartigkeit“ habe.¹³ Der universalistische Geltungsan-

12 Э. Ю. Соловьёв, Категорический императив нравственности и права, Москва 2005, S. 5.

13 Ebd., S. 42.

spruch, der mit dem kategorischen Imperativ erhoben wird, könne mit dem in der Neuzeit und Aufklärung diskutierten Konzept eines ursprünglichen Gesellschaftsvertrags verbunden werden.¹⁴ Und die Idee des Gesellschaftsvertrags führe Kant der Sache nach weiter zu der Idee des Rechtsstaats.¹⁵ So wie durch diesen die allgemeine Geltung staatlicher und rechtlicher Normen auf rechtsstaatliche Weise legitimiert werden soll, so durch den kategorischen Imperativ die allgemeine Geltung moralischer Normen. Der Selbstgesetzgebung des Willens in ethischer Hinsicht durch den kategorischen Imperativ in der Formulierung: Handle so, dass die Maxime deines Wollens jederzeit zugleich Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung sein könne, entspreche der Form nach ein ebenso kategorischer Imperativ des Gesellschaftsvertrags: Handle so, dass die Maxime deines Verhaltens jederzeit zugleich Prinzip eines ursprünglichen Gesellschaftsvertrags sein könne.¹⁶

Kant habe damit die Verbindung von universal geltender Ethik und Rechtsstaatlichkeit begründet, und zwar auf der Ebene, auf der sie auch nur begründbar ist, auf der Ebene des Formalen der jeweiligen Gesetzgebung. Und er habe dann noch einen dritten Schritt getan und die universalisierende Kraft des kategorischen Imperativs auf das Feld der internationalen Beziehungen, des Verhältnisses der Völker und Nationen zueinander erweitert. Solowjëw spricht deshalb von „drei Hypostasen des kategorischen Imperativs“ bei Kant: dem Imperativ der Sittlichkeit, dem Imperativ des Rechts und dem Imperativ des Friedens¹⁷, die darin Hypostasen eines Imperativs sind, dass ihre universalisierende Kraft im Formalen dieses Prinzips liegt: „Was Kant vorgeschlagen hat, stellt im Grunde nur ein Imperativ-Kriterium dar, ein formales Prinzip, das in seiner auf das Äußerste verkürzten Transkription folgendermaßen lauten könnte: ‚Handle universalisierbar‘ oder ‚Folge nur universalisierbaren Maximen‘“.¹⁸

Halten wir auch hier fest: Die Möglichkeit einer globalen Ethik verbindet sich in Solowjëws Kant-Interpretation mit der Durchsetzung

14 Ebd., S. 184.

15 Vgl. ebd., S. 75 f.

16 Vgl. ebd., S. 217.

17 Vgl. ebd., S. 75 f.

18 Ebd., S. 241.

rechtsstaatlicher Normen im globalen Maßstab. Und diese Einsicht gründet sich auf der Entdeckung Kants, dass die einzige Möglichkeit, universalisierbare Normen zu vertreten, in formalen Bestimmungen dieser Normen gefunden werden kann. Eben dafür steht bei Kant der kategorische Imperativ.

IV. Fazit

Formale Bestimmungen einer Sache geben meist nur notwendige Bedingungen für die Sache, also Bedingungen, ohne die sie nicht sein könnte. Erst eine hinreichende Bedingung bestimmt die Sache in dem, was sie ist. Formale Bestimmungen geben damit zwar eine *conditio sine qua non* oder, wie Solowjiew diesen Ausdruck in Kants Terminologie übersetzt, eine Bedingung der Möglichkeit an, aber damit zugleich auch einen Spielraum für eine jeweils hinreichende inhaltliche Bestimmung der Sache. Indem Kant nun die Universalisierbarkeit von Normen mit deren formaler Bestimmung verband, ließ er hinreichenden Spielraum für die Berücksichtigung der Vielfalt von Werten und Normen in historisch gewachsenen Gemeinschaften und Traditionen (und damit für das, was man heute als topologische Reflexion bezeichnen könnte¹⁹). Andererseits verband er die formalen Bestimmungen (oder Bedingungen der Möglichkeit) mit der Existenz der Vernunft als das den Menschen als Menschen bestimmende Vermögen, und bezog aus dieser Verbindung seine Überzeugung von der universalisierenden Kraft des Formalen. Diese Überzeugung muss heute nicht mehr die Plausibilität haben, die sie für das Zeitalter der Aufklärung und Kants wohl beanspruchen durfte. Wir schreiben dem Formalen im Moralischen und vielleicht auch im Logischen eine unbedingt zwingende Kraft auf unser Denken und Handeln nicht mehr zu und sehen auch hier gewisse Spielräume für unsere Entscheidungen, die Kant so wohl noch nicht sah. Dennoch könnte Kant darin Recht haben, dass man ohne den kategorischen Imperativ das globale Zusammenleben der Menschen auf der Grundlage eines friedlichen Miteinanders nicht

19 Zur Bedeutung der topologischen Reflexion für die gegenwärtige Philosophie, vgl. В. В. Савчук, *Топологическая рефлексия*, Москва 2012.

erreichen wird. Wir sind frei zu entscheiden, ob wir ein solches Zusammenleben wollen. Aber wenn wir es wollen, dann könnte es sein, dass wir uns auch für den kategorischen Imperativ und seine von Kant aufgezeigten Konsequenzen entscheiden müssen. Die angedeuteten Konvergenzbestrebungen in der Ethik scheinen in diese Richtung weisen.

Äärellisyyden loppu: Kant, Heidegger, Meillassoux¹

Jussi Backman

Filosofisena tervehdyksenä Jussi Kotkavirralle tämä kirjoitus pyrkii kytkemään yhteen ainakin kaksi hänen laajaan tutkimukselliseen repertuaariinsa lukeutuvaa asiaa: toisaalta Immanuel Kantin filosofian ja sen suhteen saksalaiseen idealismiin, toisaalta kysymyksen modernin lopusta ja mahdollisesta korvautumisesta uudella myöhäis- tai jälkimodernilla ajattelun muodolla.² Nämä teemat nähdään usein vastakkaisina – Kant on modernin ja valistuksen filosofi *par excellence*, järjen autonomian ja emansipaation ajattelijana, jonka perintöön toistuvasti turvaututaan torjuttaessa ajatuksia modernin järjen kriisistä tai valistuksen ”suuren kertomuksen” lopusta. Tässä yhteydessä nostan esiin aivan viime vuosina ranskalaisen filosofian kärkikastiin nousseen Quentin Meillassoux’n (s. 1967) toisenlaisen diagnoosin, jossa Kantin ”kopernikaaninen kumous” nähdään paremminkin modernin filosofian lopun alkuna ja jälkimodernin diskurssin edelläkävijänä. Tässä kuvauksessa keskeinen rooli on Martin Heideggerilla, jonka ajattelu voidaan nähdä Kantista alkunsa saavan inhimillisen äärellisyyden filosofian huipentumana. Meillassoux esittää omaperäisen ja kiinnostavan väitteen, jonka mukaan uuden ajan filosofian klassisen projektin elvyttäminen ja uudis-

taminen edellyttää koko kantilaisen äärellisyysajattelun – transsendentaalisen idealismin ja sen viimeisten perillisten, erityisesti Heideggerin – ylittämistä, mutta ei tämän perinteen ulkokohtaisena hylkäämisinä vaan sen ”sisältä käsin” argumentoiden, eräänlaisen dialektisen *Aufhebungin* muodossa. Tämä johtaa lopulta hänen *spekulatiiviseksi materialismiksi* nimeämäänsä positioon, joka on viime vuosina käynnistänyt erityisesti englanninkielisessä filosofisessa maailmassa ”spekulatiivisena realismina” tunnetun sisäisesti heterogeenisen suuntauksen.

Kantin perintö: heikko ja vahva korrelationismi

Meillassoux’n vuonna 2006 ilmestyneen läpimurtoteoksen *Après la finitude: essai sur la nécessité de la contingence* (Äärellisyyden jälkeen: tutkielma kontingenssin välttämättömyydestä) esipuheessa Meillassoux’n opettaja Alain Badiou (2006a, 11) esittää, että teos avaa kokonaan uuden filosofisen tien, joka ei sisälly Kantin (1998/2013, B XXXV–XXXVI) klassiseen dogmaattisen, skeptisen ja kriittisen filosofian kolmijakoon. Yksi teoksen suurimmista ansioista on kiistatta sen uusi hedelmällinen jäsenyys tärkeimmistä Kantin jälkeisistä filosofisista positioista, joita Meillassoux’n (2006b, 18) mukaan hallitsee *korrelationismi*, ajattelutapa, jonka mukaan ajattelu (laajimmassa mahdollisessa mielessä, joka käsittää tietoisuuden, kokemuksen, subjektiivisuuden, elämän ja kielen) ja todellisuus eivät ole ajateltavissa erillään toisistaan, vaan niiden välillä vallitsee olennainen rakenteellinen yhteys eli korrelaatio. Korrelationismi on idealismia väljempi käsite: se ei välttämättä palauta todellisuutta tietoisuuden akteihin tai subjektiiviseen konstituutioon mutta pitää kiinni lähtökohdasta, jonka mukaan todellisuus on ajateltavuutta ja ajattelu todellisuuden ajattelua. Juuri korrelationismin käsite, jota Graham Harman (2007, 105) luonnehtii ”tuhoisaksi yhteenvedoksi Kantin jälkeisestä ajattelusta”, avaa näkökulman Heideggeriin eräänlaisena viimeisenä kantilaisena.³

Meillassoux’n (2006b, 42, 44, 48–49) jäsennyksessä Kantin transsendentaalinen idealismi edustaa korrelationismin ”heikkoa” muotoa, jonka mukaan meillä on pääsy todellisuuteen ainoastaan siltä osin kuin se ilmiöllisenä ja kokemuksellisenä korreloi tiedollisten kykyjemme

(aistimellisuuden ja ymmärryksen) transsendentaalisten rakenteiden kanssa. Tämä lähestymistapa jättää tilaa korrelaation ulkopuoliselle absoluuttiselle ”olioiden sinänsä” tasolle, ilmiötodellisuuden ilmenemättömälle lähteelle, joka on käsitteenä mielekäs, vaikka sen sisällöstä ei voidakaan olla minkäänlaista tietoa (Kant 1998/2013, B XXVI–XXVII). Saksalaiset idealistit, Fichte, Schelling ja Hegel, pitivät kuitenkin tätä tietokyvyn rajausta epätyytyttävänä: heidän silmissään kriittisen filosofian ajatus ”olioista sinänsä” on pohjimmiltaan ajatuksellinen abstraktio, joka on olennaisessa suhteessa ajatteluun ja siten viime kädessä ristiriitainen käsite (ks. Hegel 1985, 31; 2011, 47). Niinpä *spekulatiivinen* idealismi pitää kiinni järjen kyvystä tavoittaa todellisuuden absoluuttinen perustaso: itsetietoisuus osoittautuu väyläksi absoluuttin tuntemiseen ja tämä absoluutti on viime kädessä ajattelun ja todellisuuden välinen korrelaatio itse (ks. Hegel 1980, 18–25). Hegelin ja Schellingin lisäksi Meillassoux mainitsee yllättävästi Schopenhauerin, Bergsonin ja Deleuzen absoluuttisina tai spekulatiivisina idealisteina, jotka tosin eivät enää ymmärrä korrelaatiota tiedollisena vaan tahtona tai luovana elämänä (Meillassoux 2006b, 26–27, 51–52, 71).

Spekulatiivisen idealismin sijasta hallitsevaan asemaan on Meillassoux'n (2006b 42, 50–58) mukaan nykyajattelussa kuitenkin noussut toinen, ”vahva” versio korrelationistisesta lähestymistavasta. Sekin lähtee liikkeelle siitä, että ajatus transsendenteista olioista sinänsä on hylättävä, mutta tämän lisäksi vahva korrelationismi riisuu absoluuttisuuden myös korrelaatiolta itseltään katsoen sen olevan luonteeltaan tosiasiallinen eli faktinen annettu, vailla ehdottoman välttämättömyyttä perustaa. Filosofian on tällöin luovuttava kokonaan pyrkimyksistään absoluuttisuuteen. ”Vahva” korrelationismi sulkee sisäänsä sekä pyrkimyksiä pitää kiinni ei-absoluuttisesta, intersubjektiivisesta universalismista (Meillassoux tuntuu tässä ajattelevan erityisesti Habermasin ja Apelin kommunikatiivisen rationaalisuuden teoriaa) että ”jälkimodernin” näkökulman (esimerkiksi Gianni Vattimon ”heikon ajattelun”), joka kiistää filosofian absoluuttisuuden lisäksi sen kyvyn ylittää oma historiallis-kulttuurinen tilanteensa ja sanoa mitään ajattomasti tai universaalisti pätevää. (Emt., 58–59.) Vahvan korrelationismin tärkeimpinä edustajina Meillassoux (emt., 56–67) pitää Heideggeria ja (myöhäistä) Wittgensteinia. Vahva korrelationismi hylkää klassisen metafysiikan hei-

deggerilaisessa mielessä ”ontoteologiana”⁴, yrityksenä osoittaa jokin olio tai todellisuuden taso absoluuttisen välttämättömäksi metafyyksiksi kiintopisteesi (emt., 46–68). Vahva korrelationismi on kantilaisuuden jälkimetafyyksinen huipentuma, ja Meillassoux’n strategiana on tehdä sille sama minkä saksalainen idealismi teki Kantille: ylittää spekulatiivisesti siihen sisältyvä äärellisyyden ja rajallisuuden ajatus ja saavuttaa näin uudenlainen absoluuttinen positio.

Korrelationismi Kantista Heideggeriin

Nähdäksemme heideggerilaisen ”vahvan korrelationismin” kantilaiset juuret on tarpeen luoda lyhyt silmäys transsendentaalifilosofian käsitehistoriaan. Kyseessä ei ole yksinomaan moderni käsite: ”transsendentaalisuuden” käsite kytkeytyy keskiaikaisiin tulkintoihin Aristoteleen (*Metafysiikka* III, 3, 998b22–27; X, 2, 1054a9–19; XI, 1, 1059b27–34) näkemyksestä, jonka mukaan olevuus (*to on*) ja ykseys (*to hen*) ovat yleisimpiä mahdollisia määreitä, jotka kattavat kaiken mikä ylipäättään missään mielessä *on* ja ylittävät eli transsendoivat näin kaikkein yleisimmätkin olevan kategoriat ja suvut.⁵ Skolastiikassa näihin viitattiin ”transsendentaalisina” määreinä (*nomina transcendentia*, myöhäisskolastiikassa *transcendentalia*), ja Johannes Duns Scotus (*Quaestiones subtilissimae in Metaphysicam Aristotelis*, prol. n. 5) kuvaa metafysiikkaa, aristoteelissä mielessä tieteenä olevasta olevana, ”transsendentaaliseksi tieteeeksi transsendentaaleista” (*transcendens scientia de transcendentibus*). ”Transsendentaalifilosofia” tarkoittaa näin alun perin metafysiikkaa ylipäättään, ja Kant itse (1998/2013, B 113) puhuukin ”antiikin filosofien transsendentaalifilosofiasta”. Kantin ”kopernikaaninen” käänne ei näet tarkoita metafysiikan yksinkertaista hylkäämistä vaan liittyy tapaan, jolla todellisuuden transsendentaaliset rakenteet ymmärretään. Siinä missä dogmaattinen rationalismi (”transsendentaalinen realismi”) piti niitä todellisuuden perimmäisinä rakenteina, jotka ovat järjellä tavoitettavissa, kriittinen transsendentaalinen idealismi näkee ne korrelaation, todellisuuden koettavuuden ja ajateltavuuden rakenteina (emt., A 369, B 518–519). Heidegger (1988, 16–17) tähdentää, että transsendentaalifilosofia

tarkoittaa Kantille nimenomaan metafysiikan kriittistä, ei-spekulatiivista muotoa. *Puhtaan järjen kritiikin* 1. painoksessa Kant toteaa, että kohteiden *kokemisen* aprioriset mahdollisuusehdot ovat samalla kokemuksen *kohteiden* mahdollisuusehtoja: objektiivisuus sellaisenaan on transsendentaalisesti rakentunut (Kant 1998/2013, A 111). Aistimellisuuden ja empiirisen kokemuksen reseptiivisen ja äärellisen luonteen johdosta on empiiriselle kokemukselle oletettava myös esiobjektiivinen, transsendentti lähde, ”transsendentaalinen objekti” (emt., A 494; B 522).

Fenomenologian isä Edmund Husserl toteaa jo varhaisessa pääteoksessaan *Logische Untersuchungen* (Husserl 1984, 732) henkisen läheisyytensä Kantiin, vaikka kritisoiakin Kantin filosofisen metodin ja lähtöoletusten puutteita (Husserl 1954, 93–123, 194–212; 1988, 731–733; 2011, 87–113, 175–190). Hänen myöhemmissä teoksissaan kantilainen lähestymistapa saa entistä keskeisemmän aseman. Transsendentaalifilosofia on Husserlille (1954, 100; 2011, 92) se ”alkuperäinen motiivi”, joka ”Descartesin välittämänä antaa mielen kaikille uuden ajan filosofioille” ja palaa ”kysymään kaikkien tiedollisten muodosteiden perimmäistä lähdeä” siten että ”tietävä itse pohtii itseään ja tiedollista elämäänsä”. Tämä minän ”tiedollinen elämä” on ”perimmäinen lähde”, johon perustuneena aito transsendentaalifilosofia on ”täysin perusteltua”; tiedän maailman ”toden olemisen [...] omissa tiedollisissa muodosteissani” (Husserl 1954, 101; 2011, 93). Kantille transsendentaaliset rakenteet toimivat transsendentin ja immanentin välisinä välittäjinä; Husserlille (1950, 65; vrt. Carr 2007, 41) subjektiivisuuden transsendentaalisuus liittyy juuri sen kykyyn jäsentää maailma suhteellisesti transsendenttina siinä mielessä, että se aina ylittää välittömän, puhtaasti immanentin läsnäolon tietoisuudelle. Kaiken tiedon alkulähteenä on näin korrelaatio itse; filosofian asettaminen radikaalille perustalle merkitsee paluuta tietävään subjektiivisuuteen ”kaikkien objektiivisten mielekkyysmuodosteiden ja olemispätevyyksien syntysijana [*Urstätte*]” (Husserl 1954, 101–102; 2011, 94). Aito transsendentaalinen idealismi toteutuu vasta transsendentaalisena fenomenologiana, joka fenomenologisessa reduktiossa luopuu Kantin ”heikon” korrelationismin antropologisista ja psykologisista jäänteistä ja ”olioiden sinänsä” käsitteestä (Husserl 1950, 117–118) ja absolutisoi ajattelun ja todellisuuden välisen korrelaation.

Luopuminen pyrkimyksestä filosofiaan universaalina tieteenä, jonka perustukset ovat absoluuttiset, merkitsisi Husserlin (1954, 15; 2011, 19) mukaan luopumista vakavasta filosofiasta ylipäätään siinä muodossa kuin uuden ajan filosofinen perinne on sen meille välittänyt. Husserl lukeutuu siis absoluuttisen idealismin piiriin Meillassoux'n määrittelemässä mielessä kantilaisen heikon korrelationismin absolutisointina. Tämä tietyllä tapaa vahvistaa Heideggerin myöhäistekstissään ”Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens” (Filosofian loppu ja ajattelun tehtävä, 1964) esittämän väitteen, jonka mukaan filosofian perimmäinen ”asia” (*Sache*) on Hegelille ja Husserlille sama: absoluuttinen subjektiivisuus (Heidegger 2000c, 69–71), so. absolutisoitu korrelaatio. Heideggerin kirjoituksen otsikko tuntuu allekirjoittavan Husserlin varoituksen, jonka mukaan modernin transsendentaalisen hankkeen loppu merkitsisi koko klassisen filosofian loppua. Tästä ei kuitenkaan Heideggerin mukaan seuraa ajattelun tai länsimaisen ajatteluperinteen loppu: hänen myöhäisajattelunsa kiintopisteenä on nimenomaan ajattelun ”toisen alun” (*der andere Anfang*), uuden jälkimetafyysisen tai peräti jälkifilosofisen lähtökohdan, hahmottelu (ks. esim. Heidegger 1989, 4–6, 55, 57–60, 167–224).

Heidegger suhtautui jo varhain kriittisesti Husserlin transsendentaalisen subjektiivisuuden ja transsendentaalisen reduktion käsitteisiin (ks. esim. Heidegger 1994a, 79–81, 273–275; 1994b, 137–139, 150–151, 157–158; vrt. Backman 2010; Crowell 2001, 197–202), koska niihin liittyvä ajattelun ”empiiristen” reunaehtojen sivuuttaminen on vaarassa sivuuttaa konkreettisen ihmisen olemiseen olennaisesti liittyvän faktisuuden – historiallisuuden, kontekstisidonnaisuuden ja tilannekohtaisuuden. Laajassa mielessä ”transsendentaalinen reduktio” kuvaa kuitenkin ajattelun liikettä, joka on myös Heideggerille olennainen: käännettä valmiiksi jäsentyneistä tai konstituoituneista objektiivisuuksista niiden mielekkääseen jäsentymis- eli konstituutioprosessiin, Heideggerin (1997a, 29) termin ontologisesta näkökulmasta ontologiseen, olevasta (*Seiendes*) sen olemiseen (*Sein*). Suhteessa olevaan, siihen *mikä* on, oleminen on ”transsendentaalinen”:

Filosofian perusteemana oleminen ei ole olevan suku ja kuitenkin se on ominaista kaikelle olevalle. Olemisen ”universaalisuutta” on

etsittävä korkeammalta. Oleminen ja olemisrakenne ylittävät jokaisen olevan ja jokaisen mahdollisen olevan määreen. *Oleminen on transcendens sellaisenaan*. Täälläolon olemisen transsendenssi on erityistä, sikäli kuin siihen sisältyy radikaaleimman *yksilöitymisen* mahdollisuus ja välttämättömyys. Aina kun olemista avataan transsendenssina, kysymys on *transsendentaalisesta* tiedosta. (Heidegger 2000b, 62; 2001, 38. Suomennosta muutettu.)

Näennäisesti Heidegger palaa tässä aristoteelis-skolastiseen käsitykseen olemisesta tai olevuudesta (*to on, ens*) kaikkein universaaleimpana, transsendentaalisena määreenä. ”Transsendenssista” ja ”transsendentaa-lisuudesta” puhutaan tässä kuitenkin uudessa merkityksessä. Oleminen ei ”ylitä” olevaa samassa mielessä kuin universaali ylittää alaisuuteensa kuuluvat partikulaarit vaan pikemminkin samassa mielessä kuin mielekkään kokemuksen ajallinen konteksti ylittää sen keskiön tai polttopisteen.⁶ Heideggerin *Olemisen ja ajan* julkaistun osan päätavoitteena on osoittaa, miten olemisen ja täälläolon – todellisuuden ja ajattelun – välinen korrelaatio perustuu täälläolon (*Dasein*) dynamiseen ja ”ekstaattiseen” ajalliseen rakenteeseen. ”Varsinaisessa” tai ”omaehtoisessa” (*eigentlich*) olemisessaan, so. ontologisesti perustavimmassa suhteessaan maailmaan ja itseensä, täälläolo kohtaa nykyisyyden ”silmänräpäyksenä” (*Augenblick*), ainutkertaisena konkreettisena mielekkyystilanteena, joka avautuu suhteessa tulevaisuuteen (*Zukunft*) avoimien mahdollisuuksien horisonttina ja olleisuuteen (*Gewesenheit*) edeltävänä tosiasiallisena taustana (Heidegger 2000b, 402–419; 2001, 335–350). Täälläolon kontekstuaalinen rakenne (ajallisuus, *Zeitlichkeit*) korreloi olemisen oman kontekstuaalisuuden (temporaalisuuden, *Temporalität*) kanssa (Heidegger 1997a, 436). Heideggerin fundamentaaliontologian oli määrä lopulta osoittaa tämä olemisen ajallinen kontekstuaalisuus sen yleiseksi mielekkyysrakenteeksi, olemisen ”mieheksi” (*Sinn*): täälläolon ”olemisymmärrys”, sen kokemus todellisuuden mielekkästä läsnäolosta, on mahdollinen vain ajallisten tilanteiden ajallisessa kontekstissa, ja näin aika osoittautuu ontologian ”transsendentaaliseksi” horisontiksi (emt., 459–460).

Oleminen ei Heideggerin ajattelussa ole mikään yksittäisissä olevissa ilmenevä universaali. Oleminen laajimmassa mielessä on päinvastoin

juuri olevan kontekstualisoitumisen prosessi, joka tekee kokemuksellisista mielekkyystilanteissa ainutkertaisella tavalla mielekkäitä ja mahdollistaa korrelaation tai rakenteellisen yhteenkuuluvuuden todellisuuden (mielekkyyden ajallisen annettuuden) ja ajattelun (täälläolon ajallisen olemisymmärryksen) välillä. Näin ymmärrettynä oleminen (josta Heidegger 1930-luvun teksteissään käyttää usein arkaaista kirjoitusasua *Seyn* erottaakseen sen metafysiikan piirissä ymmärretystä olemisesta tai olevuudesta) on mielekkyyden tapahtuma, ”tapaus” tai ”kohtaus”, jossa oleminen ja ihminen kohtaavat ja ”ovat omiaan” toisilleen ja josta Heidegger myöhäisajattelussaan käyttää nimeä *Ereignis*. 1930-luvulta alkaen hän luopui asteittain suuresta osasta *Olemisen ja ajan* terminologiaa, jota alkoi pitää perinteisen metafysiikan kuormittamana (Heidegger 1996, 328; 2000a, 67). Tämä koskee myös ”transsendenssin” ja ”transsendentaalisuuden” käsitteitä: edellämainittujen aristoteelis-skolastisten mielleyhtymien lisäksi ”ylittämistä” kuvaava käsitteistö luo harhaanjohtavan mielikuvan itselleen välittömästi läsnäolevasta ajattelun subjektista tai valmiiksi jäsenytyneestä oliosta tai objektista lähtökohtana, joka sitten ”ylitetään” kohti sen ajallista mielekkyyskontekstia (Heidegger 1989, 322; 1997b, 133–143; vrt. Malpas 2007). Tämä mielikuva on ristiriidassa Heideggerin ajallisuuskäsityksen perusajatuksen kanssa: mielekäs läsnäolo ja suhde itseyyteen ovat *radikaalisti* kontekstuaalisia siinä mielessä, että ne muodostuvat vasta ajallisen kontekstin ja kontekstualisoitumisprosessin *pohjalta*.

Kuten Meillassoux (2006b, 22) ja Daniel Dahlstrom (2005, 47–51) ovat osoittaneet, Heidegger jää kuitenkin kantilaisuuden ja transsendentaalisen idealismin perilliseksi siinä mielessä, että olemisen tapahtuma, *Ereignis*, kuvaa edelleen todellisuuden ja ajattelun välistä korrelaatiota: se ilmaisee nimenomaan olemisen ja ihmisen välistä yhteenkuulumista (*Zusammengehören*), niiden palautumatonta ja erottamatonta vastavuoroisuutta. *Ereignis* on prosessi, joka ”antaa” todellisuuden mielekkäänä, kokemuksellisenä ja ajateltavana ja johon sisältyy välttämättä mielekkyyttä kokeva ja ajatteleva vastaanottaja. Se ei kuitenkaan ole uusi metafyyminen ”absoluutti”, sillä ”absoluuttisuuden” käsitteeseen sisältyy ajatus puhtaasti itseriittoa *itseidenttisyydestä*, joka on ”irrotettu” (*absolutum*) olennaisista suhteista muuhun kuin itseensä (Heidegger 2003, 136): kontekstualisoitumisen ja ainutkertaistumisen proses-

sina olemisen tapahtuma taas on vailla substantiaalista ”identiteettiä” ja absoluuttista perustaa. *Ereignis* on juuri nimi kaiken mielekkyyden *ei-absoluuttiselle* – heterogeeniselle ja tilannesidonnaiselle – luonteelle.⁷ Vuonna 1957 pitämässään luennossa identiteetin periaatteesta Heidegger lausuu julki ”vahvan korrelationisminsa” ytimen: olemisen ja ajattelun yhteenkuuluvuutta ei tule ymmärtää absoluuttisena, perimmäisenä identiteettinä (kuten Parmenides ja Hegel tekevät) vaan nimenomaan korrelaation, yhteenkuulumisen heterogeenisenä ja ainutkertaisena tapahtumisena. Olemisen tapahtuma, *Ereignis*, on ”omiaan olemista” (*Eignen*), jossa ihminen ja oleminen ”ovat omiaan toisilleen” (*einander ge-eignet sind*), olennaisesti vastavuoroisessa suhteessa toisiinsa palautumatta silti toisiinsa: ”Tapahtuma [*Ereignis*] luovuttaa [*vereignet*] ihmisen ja olemisen olennaiseen yhteyteensä [*Zusammen*].” (Heidegger 2002, 24–25.) Tämä korrelaation tapahtuminen on kuitenkin itse faktinen, vailla absoluuttista perustaa – olemisen ja ajattelun välinen yhteys ei ole ajattelun itsensä perusteltavissa (Heidegger 1989, 509).

Vahvasta korrelationismista spekulatiiviseen materialismiin

Meillassoux’n strategia on esittää oma spekulatiivinen positionsa vahvaan korrelationismiin sisältyvään piilevään ristiriitaan perustuvana loogisena kehittelynä. Hänen perusväitteensä kuuluu, ettei vahva korrelationismi kykene viime kädessä hylkäämään *kaikkia* absoluuttisia rationaalisia periaatteita, vaan itse asiassa edellyttää tällaisen periaatteen. Spekulatiiviset idealistit näkivät Kantin heikossa korrelationismissa sisäisen ristiriidan, jonka he ratkaisivat absolutisoimalla heikon korrelationismin peruseriaatteen, ajattelun ja olemisen erottamattomuuden. Vastaavasti Meillassoux’n *spekulatiivinen materialismi* etenee absolutisoimalla heideggerilaisen vahvan korrelationismin lisäperiaatteen, joka koskee korrelaation faktisuutta, ajattelun ja olemisen välisen yhteyden tosiasiallisuutta ja perustelemattomuutta.

[...] mikäli on vielä ajateltavissa absoluutti, joka välttää korrelationistisen kehän tuhot, se voi olla vain seuraus vahvan mallin toisen rat-

kaisun –*nimittäin faktisuuden* – absolutisoinnista. [...] Niinpä meidän on ymmärrettävä, miksi *absoluutti ei ole korrelaatio itse vaan korrelaation faktisuus*. (Meillassoux 2006b, 71, 72.)

Absolutisoitu faktisuus on spekulatiivisen materialismin ”ei-metafyysinen absoluutti” (emt., 70). Tämän Meillassoux pyrkii osoittamaan ajattelun *kuolevaisuutta* koskevalla kiinnostavalla argumentilla. Heideggerin *Olemisessa ja ajassa* Kantin transsendentaalista apperseptiota eli kokemusta yhtenäistävän itsetietoisuuden, representaation ”minä ajattelen” potentiaalista kytkeytymistä kaikkiin mahdollisiin representaatioihin (Kant 1998/2013, A 106–108, B 131–136) vastaa rakenteellisesti täälläolon *oleminen kohti kuolemaa* (*Sein zum Tode*), eksistentiaalinen suhde oman olemisen, oman kokemushorisontin, katoamiseen jatkuvana ja jokahetkisenä mahdollisuutena. Kaikkea kokemusta hallitseva mielle ei enää ole ”minä ajattelen” vaan ”minä voin kuolla”; vasta tämä tietoisuus yksilöi täälläolon yksittäiseksi, äärelliseksi, aikaan ja paikkaan sijoittuneeksi ”minäksi” (Heidegger 2000b, 318–326, 382–389; 2001, 260–267, 316–323). Juuri kuolevaisuuden kokemuksessa kiteytyy vahvalle korrelaationismille ominainen ajatus ajattelun äärellisyydestä ja faktisuudesta, siitä, että kokemuksellisella suhteella todellisuuteen ei ole välttämätöntä tai absoluuttista perustaa. Esimerkiksi Husserlille (1966, 378) kuolema voi olla vain empiiristä yksilöä koskeva empiirinen tapahtuma, jonka merkitys ei ulotu transsendentaalisen subjektiivisuuden tasolle – puhdas ”transsendentaalinen minä”, kaikkeen ajatteluun kytkeytyvä itseys, on kuolematon. Myös Heidegger (2000b, 319–320; 2001, 261–262) korostaa, ettei kuolema voi sellaisenaan olla läsnä – suhde siihen on suhde puhtaaseen, toteutumattomaan *mahdollisuuteen*, mutta tällä mahdollisuudella, joka lähtökohtaisesti rajoittaa kaikkia muita eksistentiaalisia mahdollisuuksia, on kaikkea ajattelua ja kokemusta strukturoiva rooli. Kuolema on kaikkea nykyisyyttä jäsentävä ja suuntaava puhdas tulevaisuus, joka ei milloinkaan voi tulla nykyisyydeksi.

Juuri tähän kohtaan Meillassoux’n argumentti pureutuu. Sen julki-lausumattomana lähtöoletuksena on Hegelin ajatus, jonka mukaan rajan tiedostaminen rajana merkitsee jo sen ylittämistä, suhdetta rajan tuolla puolen olevaan (Hegel 1992, 97): kokemuksellinen suhde omaan kuolemaan oman kokemuspiirin rajana merkitsee suhdetta tuon rajan takai-

seen oman kokemuspiirin ja minän olemattomuuteen. Ajatellessaan korrelaation äärellisenä ja faktisena vahva korrelationisti on jo itse asiassa ylittänyt korrelaation kokemuksellisen ja ilmiöllisen piirin ja astunut absoluuttiselle, perimmäisen todellisuuden tasolle, jossa korrelaation poissaolo on *reaalinen*, ei eksistentiaalinen, mahdollisuus. Tämän oletuksen valossa ainoa tapa, jolla heideggerilainen vahva korrelationisti voi aidosti erottautua husserlilaisesta absoluuttisesta idealistista, on myöntää, että todellisuus *ilman* korrelaatiota, ilman ajattelevaa ja mielekkyyttä kokevaa minää, on kuin onkin ajateltavissa.

Mutta miten nämä tilat [kuolevaisuus, katoaminen, olemattomuus] ovat käsitettävissä mahdollisuuksina? Siten, että koska olemisellemme ei ole syytä, kykenemme ajattelemaan toisinolemisen kyvyn, jonka ansiosta voimme hävitä tai muuttua radikaalisti. Mutta tässä tapauksessa tätä *toisinolemisen kykyä ei voida ajatella ajattelumme korrelaattina, koska siihen nimenomaan sisältyy oman olemattomuutemme mahdollisuus*. [...] jos katson, että mahdollinen olemattomuuteni on olemassa vain mahdolliseen olemattomuuteeni kohdistuvan ajattelun aktin korrelaattina, *en voi enää ajatella mahdollista olemattomuuttani* – mikä on nimenomaan [absoluuttisen] idealistin teesi. [...] Niinpä [vahvan] korrelationistin tapa kumota idealismi edellyttää, että faktisuuden ajattelemiseen liittyvä toisinolemisen kyky absolutisoidaan [...]. (Meillassoux 2006b, 77–78.)

Näin Meillassoux pakottaa vahvan korrelationistin myöntämään, ettei tämä pidä ajattelun ja olemisen välistä korrelaatiota ainoastaan faktisena, eli ilman absoluuttista välttämättömyyttä annettuna, vaan *kontingenttina*, todella kykenevänä olemaan *olematta*. Mutta tämän myöntämisestä seuraa, että vahva korrelationisti viime kädessä ajattelee *kaiken*, kaiken korrelaation piirissä kohdatun kokemuksellisen todellisuuden kuin myös korrelaation *itsensä*, radikaalisti kontingenttina – kaikki voisi yhtä hyvin olla olematta niin kuin se on. Edelleen looginen koherenssi edellyttää, että tätä kontingenssia itseään pidetään absoluuttisena, ei kontingenttina; ajatus kontingenssin kontingenssista (”kaikki on kontingenttia, mutta kaikki voisi yhtä hyvin olla absoluuttisen välttämättöntä”) johtaisi ristiriitaan (emt., 78–81). Meillassoux’n argumentin

mukaan mitään ei voida pitää absoluuttisena ja välttämättömänä *paitsi* kaiken kontingenssia, joka on nimenomaan käsitettävä absoluuttisena välttämättömyytenä. *Korrelaation* absoluuttisuuden kieltäminen johtaa vahvan korrelationistin lopulta korrelaation *kontingenssin* absoluuttisuuden myöntämiseen – siis Meillassoux'n spekulatiiviseksi materialismiksi kutsumaan kantaan, jossa ”spekulatiivinen” tarkoittaa kantilaisessa mielessä todellisuuden absoluuttista ja perimmäistä olemusta koskevaa järjkeilyä ja ”materialismi” viittaa väljässä mielessä korrelationismin hylkäävään kantaan, joka ei pidä olemisen ja ajattelun välistä yhteyttä kaiken ajateltavuuden ehtona. Toisaalta *kontingenssin* absoluuttisuuden kieltäminen pakottaa vahvan korrelationistin hyväksymään *korrelaation* absoluuttisuuden ja ryhtymään spekulatiiviseksi idealistiksi – spekulatiivisella idealismilla ja spekulatiivisella materialismilla ei ole ristiriidatonta välimuotoa (emt., 81–82). Ainoa vaihtoehto metafyyksiselle ajattelulle, joka absolutisoi jonkin olion tai todellisuuden tason, on kaiken kontingenssin absolutisointi – jälkimetafyyksinen teesi, jota voidaan eri puolilta tarkasteltuna luonnehtia ”perusteettomuuden (*irraison*) periaatteeksi” (on välttämättä niin, että millään ei ole välttämätöntä syytä olla siten kuin se on) ja ”tosiasiallisuuden (*factuelité*) periaatteeksi” (”olla” tarkoittaa välttämättä: ”olla tosiasia”; emt., 82–83, 107–108).

Tämä on Meillassoux'n kirjan otsikossa mainittu ”äärellisyyden loppu”. Siinä missä Hegel oli kantilaisen ”heikon” äärellisyyden loppu, Meillassoux esiintyy heideggerilaisen ”vahvan” äärellisyyden loppuna. Hänen mukaansa viime kädessä ei ole ristiriidatonta tapaa sulkea absoluuttisuus kokonaan pois ajattelun näköpiiristä. Äärellisyys ei voi koskaan olla ”viimeinen sana”: Hegelin sanoin

[...] mikään filosofia tai käsitys tai ymmärrys tuskin haluaa sitoutua ajatukseen, että äärellisyys on absoluuttista [...] äärellisyys on rajoitettua, häviävää; äärellisyys on *vain* äärellistä eikä häviämätöntä; äärellisyyden häviävyys ilmaistaan välittömästi sen määreessä ja ilmaisussa. (Hegel 1985, 117; 2011, 126.)

Vahvan korrelationismin pyrkimys ajattelun riisumiseen absoluuttisuudesta sitoutuu viime kädessä kontingenssin, perusteettomuuden ja tosiasiallisuuden kolminaiseen absoluuttiseen periaatteeseen, ja *Après la*

finitude –teoksen lopussa (Meillassoux 2006b, 91–103) käy yhä selvemmäksi, että Meillassoux hahmottelee kokonaista uutta rationalistista systeemiä, jonka kaikki periaatteet – kuten looginen ristiriidattomuuden periaate ja periaate, jonka mukaan on oltava jotakin enemmän kuin ei mitään – voidaan johtaa yhdestä absoluuttisesta periaatteesta. Hän ottaa tehtäväkseen myös todistaa absoluuttisen periaatteensa nojalla, että todellisuuden absoluuttinen taso noudattaa muodollisesti tiettyjä joukko-opin aksioomia, mutta lykkää tämän todistuksen myöhempään teokseen (emt., 152–153).⁸ Tämä todistus on Meillassoux’n ajattelussa avainasemassa, sillä koska spekulatiivinen materialismi ei voi hyväksyä korrelaation ajatukseen sidottua fenomenologista, hermeneuttista tai kielifilosofista lähestymistapaa perustavaksi, jää ajattelun ainoaksi näkökulmaksi perimmäiseen, korrelaatiosta riippumattomaan todellisuuteen nimenomaan *matematiikka*. Meillassoux aloittaaakin kirjansa toteamalla, että Descartesin ja brittiläisen empirismin erottelu ensisijaisten (mitattavien ja matematisoitavien) ja toissijaisten (subjektiivisten ja kvalitatiivisten) ominaisuuksien välillä on elvytettävä (emt., 13–16): vain ensisijaiset ominaisuudet, jotka eivät ole kokemukseen ja kokijaan sidottuja, voidaan hyväksyä todellisuuden perimmäisiksi piirteiksi. Tässä Meillassoux paljastaa velkansa Badiouille, jonka kuuluisimpiin väitteisiin kuuluu ontologian samastamisen matematiikkaan, erityisesti moderniin joukko-oppiin (Badiou 1988, 7–39).

Keskeisistä eroistaan huolimatta Badioun ja Meillassoux’n tavoite on yhteinen: murtaa Kantin jälkeinen fenomenologisten, kokemukseen, kieleen ja mielekkyyteen sidottujen ajattelun kategorioiden ylivalta ja herättää henkiin esikantilainen rationalismi, tosin *ilman* metafysisistä sitoutumista perusteen periaatteeseen ja välttämättömän olion käsitteeseen (Meillassoux 2006b, 16–18).⁹ Meillassoux näkee uuden ajan ja modernin syvimmän olemuksen uuden ajan alun luonnontieteessä, luonnon galileolaisessa matematisoinnissa, joka irrottaa ihmisen luonnon keskiöstä. Tätä vastoin Kantin filosofiassa toteuttama ”kopernikaaninen kumous” on aidon kopernikaanisen kumouksen käännekuva; kyseessä on todellisuudessa filosofian ptolemaiolainen vastavallankumous, joka asettaa ihmisen filosofian keskiöön (emt., 162–165). Tämä vastavallankumous synnyttää modernia jakavan pirstouman (*schize*), joka tahtoo palauttaa tieteen kopernikaanisuuden ajattelun pto-

lemaiolaisuuteen (emt., 171). Hälyttävimpänä merkinä siitä, että kantilaisessa perinteessä tämä pirstouma on nykypäivään saakka vain kärjistynyt, Meillassoux mainitsee fenomenologisen ja hermeneuttisen ajattelun kyvyttömyyden hyväksyä tieteen ”muinaisväitteitä”, so. aikaa ennen ajattelua, kokemusta ja tietoisuutta koskevia kosmologisia tai geologisia väittämiä, kirjaimellisessa mielessä – transsendentaalisen idealismin perilliset ymmärtävät ”ajan” pohjimmiltaan kokemuksen tai ajattelun muotona tai rakenteena, jolloin aika ilman ajattelua voi olla vain johdannainen mielle, ajan matematisointiin perustuva projektio (emt., 13–38). Lääkkeenä tähän filosofian patologiseen kriisiin Meillassoux’n hahmottelema spekulatiivinen ”äärellisyyden loppu” lupaa modernin alkuperäisen hankkeen pelastusstrategiaa, ulospääsyä Kantin kriittisen filosofian lopputulemana näyttäytyvästä nykyisestä ”jälkimodernista” tilanteesta, jossa ajattelun riisuminen absoluuttisuudesta huipentuu sen riisumiseen myös universaaliudesta radikaalin äärellisyyden nimissä. Meillassoux’n (emt., 168) diagnoosissa kantilaisuus näyttäytyy näin ”harhapolkuna” matkalla kohti modernin todellista kutsumusta, spekulatiivista materialismia, joka hylkää äärellisyyden ja lunastaa vahvan korrelationismin ”faktisuuden” nimellä tapaileman spekulatiivisen ytimen, absoluuttisen kontingenssin.

Viitteet

- 1 Laajempi versio tästä tekstistä löytyy artikkelistani ”Transcendental Idealism and Strong Correlationism: Meillassoux and the End of Heideggerian Finitude”, teoksessa Sara Heinämaa & Mirja Hartimo & Timo Miettinen (toim.), *Phenomenology and the Transcendental*, London: Routledge, ilmestyy 2014. Kommenteista tekstin eri versioihin kiitän Marko Gyléniä, Anniina Leiviskää, Simo Pulkkista, Björn Thorsteinssonia ja Gert-Jan van der Heidenia.
- 2 Kant ja saksalainen idealismi ovat läsnä miltei kaikkialla Kotkavirran kirjoituksissa; kysymystä modernista ja jälkimodernista käsittelee erityisesti Kotkavirta & Sironen (toim.) 1986.
- 3 Samantyyppisen näkemyksen esittää Michel Foucault (1990, 314–354; 2010, 283–320), joka kuvaa kantilaisen episteemin huipentumista ”äärellisyyden analytiikkaan” ja antropologismiin, jotka johtavat lopulta ihmisen transsendentaalisen ja empiirisen puolen välisen eron hämärtymiseen ja viitoittavat tietä kohti tulevaa nietscheläistä posthumanismia, ”ihmisen loppua”. Slavoj Žižek (2006, 273) pitää Heideggerin suurimpana yksittäisenä saavutuksena äärellisyyden osoittamista ihmisenä olemisen positii-viseksi rakennepiirteeksi; ”Heidegger vei loppuun Kantin filosofisen valankumouksen osoittamalla transsendentaalisen ulottuvuuden avaimeksi äärellisyyden”. Vrt. Blattner 1994; 1999; 2004; 2007; Engelland 2008.
- 4 Ontoteologian käsitteestä, ks. esim. Heidegger 1998, 311–315; 2002, 31–67.
- 5 Tästä käsittehistoriasta ks. Aertsen 1998, 1360–1365; 2012.
- 6 Teoksessa *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* Heidegger (1989, 217) erottelee selkeästi kaksi transsendenssin muotoa: ”ontologinen” (aristoteel-lis-skolastinen) transsendenssi ja *Olemisen ja ajan* ”fundamentaaliontolo-ginen” transsendenssi, joka luonnehtii täälläolon (*Dasein*) alttiutta olevan kontekstuaaliselle ”avoimuudelle”.
- 7 Vuoden 1962 luentoonsa ”Zeit und Sein” (Aika ja oleminen) liittyvässä seminaarissa Heidegger (2000c, 53) tekee jyrkän erottelun Hegelin abso-luutin ja *Ereigniksen* välillä: ”Sikäli kuin ihminen on Hegelille paikka, jossa absoluutti tavoittaa itsensä, johtaa tämä tavoittaminen ihmisen äärellisyyden kumoamiseen [*Aufhebung*]. Heideggerilla sitä vastoin juuri äärellisyys nos-tetaan näkyviin – ei vain ihmisen äärellisyys vaan tapahtuman [*Ereignis*] oma äärellisyys.” Vrt. Agamben 1999, 116–137.
- 8 Tämänhetkisten tietojen valossa Meillassoux aikoo jatkaa argumenttinsa kehittelyä ja viimeistellä systeeminsä valmisteilla olevassa suurteoksessa, joka käsittelee ”Jumalan olemassaolemattomuutta” (*l'inexistence divine*) ja esittelee uuden, ”virtuaalisen” ja kontingentin jumalan käsitteen. Teos

perustuu Meillassoux'n väitöskirjaan (1997) ja otteita käsikirjoituksesta on julkaistu teoksessa Harman 2011. Julkaistussa artikkelissaan (2006a) Meillassoux käsittelee eräitä teoksen perusteesejä.

- 9 Badiou (2006b, 561) esittää provokatiivisesti, että "[Kantin] pystyttämä kriittinen koneisto on pitkäkestoisella tavalla myrkyttänyt filosofian [...]. Kant on tuhoisan 'äärellisyytemme' teeman keksijä [...]."

Lähteet

- Aertsen, J. A (1998) "Transzendental II: Die Anfänge bis Meister Eckhart". Teoksessa Ritter & Gründer (toim.) 1998, 1360–1365.
- Aertsen, J. A. (2012) *Medieval Philosophy as Transcendental Thought: From Philip the Chancellor (ca. 1225) to Francisco Suárez*. Leiden: Brill.
- Agamben, Giorgio (1999) *Potentialities: Collected Essays in Philosophy*. Edited and translated by Daniel Heller-Roazen. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Aristotle (1924) *Metaphysics, 1–2*. Toimittanut David Ross. Oxford: Oxford University Press.
- Aristoteles (1990) *Teokset, 6: Metafyysiikka*. Suomentaneet Tuija Jatakari, Kati Näätäsaari ja Petri Pohjanlehto. Helsinki: Gaudeamus.
- Backman, Jussi (2010) "Heidegger ja fenomenologian asia". Teoksessa Miittinen & Pulkkinen & Taipale (toim.) 2010, 60–78.
- Badiou, Alain (1988) *L'être et l'événement*. Paris: Seuil.
- Badiou, Alain (2006a) "Préface." Teoksessa Meillassoux 2006b, 9–11.
- Badiou, Alain (2006b) *Logiques des mondes: L'être et l'événement, 2*. Paris: Seuil.
- Blattner, William D. (1994) "Is Heidegger a Kantian Idealist?" *Inquiry* 37:2, 185–201.
- Blattner, William D. (1999) *Heidegger's Temporal Idealism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Blattner, William D. (2004) "Heidegger's Kantian Idealism Revisited". *Inquiry* 47:4, 321–337.
- Blattner, William D. (2007) "Ontology, the *A Priori*, and the Primacy of Practice: An Aporia in Heidegger's Early Philosophy". Teoksessa Crowell & Malpas (toim.) 2007, 10–27.
- Carr, David (2007) "Heidegger on Kant on Transcendence". Teoksessa Crowell & Malpas (toim.) 2007, 28–42.
- Crowell, Steven G. (2001) *Husserl, Heidegger, and the Space of Meaning: Paths toward Transcendental Phenomenology*. Evanston, IL: Northwestern University Press.
- Crowell, Steven G. & Malpas, Jeff (toim.) (2007) *Transcendental Heidegger*. Stan-

- ford, CA: Stanford University Press.
- Dahlstrom, Daniel (2005) "Heidegger's Transcendentalism". *Research in Phenomenology* 35:1, 29–54.
- Engelland, Chad (2008) "Heidegger on Overcoming Rationalism through Transcendental Philosophy". *Continental Philosophy Review* 41:1, 17–41.
- Foucault, Michel (1990) *Les mots et les choses: une archéologie des sciences humaines*. Paris: Gallimard.
- Foucault, Michel (2010) *Sanat ja asiat: eräs ihmistieteiden arkeologia*. Suomentanut Mika Määttänen. Helsinki: Gaudeamus
- Harman, Graham (2007) "Quentin Meillassoux: A New French Philosopher". *Philosophy Today* 51:1, 104–117.
- Harman, Graham (2011) *Quentin Meillassoux: Philosophy in the Making*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1980) *Gesammelte Werke, 9: Phänomenologie des Geistes* [1807]. Herausgegeben von Wolfgang Bonsiepen und Reinhard Heele. Hamburg: Meiner.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1985) *Gesammelte Werke, 21: Wissenschaft der Logik: Die objektive Logik, 1/1: Die Lehre vom Sein (1832)*. Herausgegeben von Friedrich Hogemann und Walter Jaeschke. Hamburg: Meiner.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1992) *Gesammelte Werke, 20: Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften (1830)*. Herausgegeben von Wolfgang Bonsiepen und Hans-Christian Lucas. Hamburg: Meiner.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (2011) *Logiikan tiede, 1: Objektiivinen logiikka, 1: Oppi olemisesta*. Suomentanut Ilmari Jauhiainen. Helsinki: Summa.
- Heidegger, Martin (1988) *Kant und das Problem der Metaphysik* [1929]. 6. Auflage. Herausgegeben von Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt am Main: Klostermann.
- Heidegger, Martin (1989) *Gesamtausgabe, 65: Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* [1936–1938]. Herausgegeben von Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt am Main: Klostermann.
- Heidegger, Martin (1994a) *Gesamtausgabe, 17: Einführung in die phänomenologische Forschung* [1923–1924]. Herausgegeben von Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt am Main: Klostermann.
- Heidegger, Martin (1994b) *Gesamtausgabe, 20: Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* [1925]. 3. Auflage. Herausgegeben von Petra Jaeger. Frankfurt am Main: Klostermann.
- Heidegger, Martin (1996) *Wegmarken*. 3. Auflage. Herausgegeben von Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt am Main: Klostermann.
- Heidegger, Martin (1997a) *Gesamtausgabe, 24: Die Grundprobleme der Phänomenologie* [1927]. 3. Auflage. Herausgegeben von Friedrich-Wilhelm von

- Herrmann. Frankfurt am Main: Klostermann.
- Heidegger, Martin (1997b) *Der Satz vom Grund* [1955–1956]. 8. Auflage. Stuttgart: Neske.
- Heidegger, Martin (1998) *Nietzsche*, 2. 6. Auflage. Stuttgart: Neske.
- Heidegger, Martin (2000a) *Kirje ”humanismista” & Maailmankuvan aika*. Suomentanut Markku Lehtinen. Helsinki: Tutkijaliitto.
- Heidegger, Martin (2000b) *Oleminen ja aika*. Suomentanut Reijo Kupiainen. Tampere: Vastapaino.
- Heidegger, Martin (2002) *Identität und Differenz* [1957]. 12. Auflage. Stuttgart: Kett-Cotta.
- Heidegger, Martin (2003) *Holzwege*. 8. Auflage. Herausgegeben von Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt am Main: Klostermann.
- Husserl, Edmund (1950) *Husserliana, 1: Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*. Herausgegeben von Stephan Strasser. Den Haag: Nijhoff.
- Husserl, Edmund (1954) *Husserliana, 6: Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie: Eine Einleitung in die phänomenologische Forschung* [1936]. Herausgegeben von Walter Biemel. Den Haag: Nijhoff.
- Husserl, Edmund (1966) *Husserliana, 11: Analysen zur passiven Synthesis: Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten 1918–1926*. Herausgegeben von Margot Fleischer. Den Haag: Nijhoff.
- Husserl, Edmund (1984) *Husserliana, 19/2: Logische Untersuchungen, 2/2: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*. Herausgegeben von Ursula Panzer. Den Haag: Nijhoff.
- Husserl, Edmund (2011) *Eurooppalaisten tieteidien kriisi ja transsendentaalinen fenomenologia*. Suomentanut Markku Lehtinen. Helsinki: Gaudeamus.
- Johannes Duns Scotus (1987) *Philosophical Writings*. Translated by Allan Wolter. Indianapolis, IN: Hackett.
- Kant, Immanuel (1998) *Kritik der reinen Vernunft* [A 1781, B 1787]. Herausgegeben von Jens Timmermann. Hamburg: Meiner.
- Kant, Immanuel (2013) *Puhtaan järjen kritiikki*. Suomentaneet Markus Nikkarla ja Kreetta Ranki. Helsinki: Gaudeamus.
- Kotkavirta, Jussi & Sironen, Esa (toim.) (1986) *Moderni/postmoderni: lähtökohtia keskusteluun*. Helsinki: Tutkijaliitto.
- Malpas, Jeff (2007) ”Heidegger’s Topology of Being”. Teoksessa Crowell & Malpas (toim.) 2007, 119–134.
- Meillassoux, Quentin (1997) *L’inexistence divine*. Paris: Université de Paris I, Département de philosophie.
- Meillassoux, Quentin (2006a) ”Dieu à venir, deuil à venir”. *Critique* 62: 1–2, 105–115.

- Meillassoux, Quentin (2006b) *Après la finitude: essai sur la nécessité de la contingence*. Paris: Seuil.
- Miettinen, Timo & Pulkkinen, Simo & Taipale, Joonas (toim.) (2010) *Fenomenologian ydinkysymyksiä*. Helsinki: Gaudeamus.
- Ritter, Joachim & Gründer, Karlfried (toim.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, 10. Basel: Schwabe.
- Žižek, Slavoj (2006) *The Parallax View*. Cambridge, MA: MIT Press.

Fichten alkuperäisestä oivalluksesta

Jari Kaukua

Fenomenologisen perinteen ohella kenties merkittävin mannermainen puheenvuoro fenomenaaliseen tietoisuuteen ja itsetietoisuuteen liittyvässä mielenfilosofisessa debatissa on Dieter Henrichin ja hänen oppilaidensa eli niin sanotun Heidelbergin koulun esittämä itsetietoisuuden reflektioteorioiden kritiikki. Saksalaisen idealismin perinteestä ammentavan kritiikin voi tiivistää kunnianhimoiseksi yritykseksi kumota kaikki relationaaliset, erityisesti refleksiiviselle suhteelle perustuvat, teoriat itsetietoisuudesta yleisellä ja periaatteellisella tasolla eli ottamatta kantaa ehdotettujen relaatioiden yksityiskohtiin, kuten esimerkiksi kysymykseen siitä, ovatko itsetietoisuuden tuottavassa keskinäisessä suhteessa olevat mentaaliset tilat luonteeltaan havaintojen vai ajatusten kaltaisia, tai siitä, vallitseeko kyseinen suhde kahden numeerisesti erillisen tilan välillä vai onko kyse yhden tilan suhteesta itseensä. Tarkoitus on osoittaa, että relationaalisuus sinänsä on itsetietoisuudelle vierasta eikä sovi sen teoreettisen selittämisen perustaksi.

Henrich hahmotteli kriittisen ohjelmansa keskeisen ajatuksen Johann Gottlieb Fichteltä löytämänsä ”alkuperäisen oivalluksen” (*ursprüngliche Einsicht*) pohjalta. Hänen väitteensä oli, että vaikka Fichten tietokritiikki on keskeisiltä pyrinnoiltään ja kysymyksenasetteluiltaan erottamattomasti osa uuden ajan subjektiin ja sen tietoisuuteen keskittyvää filosofista perinnettä, se myös edustaa radikaalia uutta avausta tämän

perinteen sisällä. Siinä missä hänen edeltäjänsä Descartesista Kantiin olivat johdonmukaisesti käsitelleet subjektin tietoisuutta itsestään periaatteessa mitä tahansa normaalia objektia koskevan tietoisuuden kaltaisena mutta subjektiin itseensä refleksiivisesti kohdistuvana tietoisuutena, Fichte onnistui osoittamaan, että tässä kyseenalaistamattomana pidetyssä johtoajatuksessa on perustava sisäinen epäkohta. Henrichin analyysissa ongelmia on kaksi. Näistä ensimmäinen on luonteeltaan metafyyminen. Itsetietoisuuden tuottavan reflektioaktin on tarkoitus toimia reduktiivisena selityksenä itsetietoisuudessa toteutuvan itsen olemassaolosta: itse syntyy, kun tietoisuus kääntää objektivoivan katseensa ulkoisista kohteista sisäiseen. Mutta jos reflektioakti on kaikissa muissa suhteissa olennaisesti samanlainen kuin mikä tahansa objektiin kohdistuva tietoakti, tulee myös sen kohteen, kuten esimerkiksi aistihavaintojen tai ymmärryksen kohteiden, olla olemassa aktista riippumatta, jotta akti voisi ylipäänsä kohdistua siihen. Toisin sanoen itse, jonka olemassaolo on itsetietoisuutta ja jonka näin ollen pitäisi tulla olevaksi vasta reflektiivisen aktin myötä, onkin olemassa tuosta aktista riippumatta. Toinen ongelma liittyy läheisesti ensimmäiseen, mutta on luonteeltaan episteeminen. Jos näet oletetaan, että tietoisuus ei ole tietoinen itsestään ennen reflektioaktia, millä perusteella se voi reflektoidessaan tunnistaa itsensä reflektion kohteessa? Näyttää siltä, että tunnistamisen välttämätön ehto on jonkinlainen reflektiota edeltävä primitiivinen taju itsestä, sillä jotta reflektioon välttämättä liittyvässä tunnistamisessa käsitetty identiteetti tietoisuuden subjektin ja objektin välillä olisi mahdollinen, täytyy subjektin käsittää molemmat identiteettirelaation argumentit, objektin lisäksi siis myös itsensä subjektina.¹

Henrichin Fichteltä löytämä kritiikki perustuu siis väitteelle, jonka mukaan kaikki yritykset selittää itsetietoisuus reflektioaktin tulokseksi syyllistyvät selityksen kehämäisyyteen: selitettävä asia, itsen olemassaolo ja tietoisuus, joudutaan olettamaan itse selityksessä, mikä pakottaa toistamaan selityksen loputtomasti kerta kerralta korkeammalla tasolla. Henrichin mukaan ”Fichte oli ensimmäinen filosofi, joka tunnisti tämän kehän ja veti siitä omat johtopäätöksensä”.² Hänen toisinaan epäsystemaattisena pidetyn ja monessa suhteessa keskeneräiseksi jääneen sub-

1 Henrich 1982, 15-21.

2 Henrich 1982, 21; vrt. 51.

jektivistisen projektinsa johtolankana oli yritys selittää itsen olemassaolo ja tietoisuus itsestään tämän kehämäisyyden välttävällä tavalla. Henrich myöntää, että Fichten yritys pitää kiinni sekä itsetietoisuuden primitiivisyydestä että edeltäjiltään perimästään tavoitteesta tehdä siitä jotakin filosofiselle subjektille täydellisen läpinäkyvää – selittää, mitä itsetietoisuus rakenteellisesti on – saattoi olla päämääriltään ristiriitainen ja tuhoon tuomittu. Mutta riippumatta siitä, miten hyvin Fichte projektissaan onnistui, kuten myös siitä, onko tällaisessa projektissa ylipäätään mahdollista onnistua,³ hänen kriittinen oivalluksensa pätee edelleen: olipa itsetietoisuus lopulta mitä tahansa, ainakaan sitä ei voi palauttaa reflektioaktiin tai ylipäätään mihinkään kognitiiviseen relaatioon itse-subjektin ja itse-objektin välillä.

Henrichin tavassa tulkita ja soveltaa Fichteä on helppo erottaa yhtäältä historiallinen, toisaalta systemaattinen puoli. Historiallinen väite, jonka mukaan Fichten kriittisen oivalluksen myötä jotakin aidosti uutta ja aiemmin ajattelematonta astuu länsimaisen filosofian historialliselle näyttämölle, on rohkea ja laajuudessaan aatehistoriallisesti huomionarvoinen. Systemaattisessa katsannossa Henrichin johtopäätös on ainakin potentiaalisesti yhtä merkittävä: olisi merkittävä mielenfilosofinen edistysaskel, jos todella voitaisiin osoittaa, että reflektioaktiin tai ylipäätään relationaalisuuteen perustuvat itsetietoisuusteoriat ovat kumotavissa yleisen käsiteanalyysin keinoin. Käsittelen seuraavassa lyhyesti ja skemaattisesti näitä kahta aspektia. Aloitan historiallisesta kysymyksestä ja esitän lopuksi eräitä huomioita systemaattisen väitteen kestävyydestä tämän historiallisen tarkastelun valossa.



Henrichin historiallinen väite on helppo kumota, mikäli voidaan löytää

3 Heidelbergin koulun filosofien myöhempiä itsetietoisuutta käsitteleviä kirjoituksia leimaa tietty resignaatio: itsetietoisuus on jotakin primitiivistä ja analysoimatonta, meidän empiiriselle tarkastelullemme ja käsitteelliselle analyysillemme tavoittamatonta. Tiivis esitys koulun vaiheista ja keskeisistä teemoista on Zahavi 2007. Fichten projektin sisäisistä jännitteistä, ks. Neuhouser 1990, 75–76.

yksiselitteisiä esimerkkejä Fichteä edeltävistä ajattelijoista, jotka esittävät itsetietoisuuden reflektioteorian vastaisen argumentin.⁴ Tällaisia edeltäjiä ovat ainakin islamilaisen filosofian jättiläinen Abū ‘Alī ibn Sīnā (k. 1037) sekä omaperäinen fransiskaaniskolastikko Petrus Johannes Olivi (k. 1298).

Ibn Sīnā esittää reflektioteorian vastaisen argumentin useassa yhteydessä itsetietoisuutta käsittelevissä kirjoituksissaan, mutta yksityiskohtaisin versio löytyy myöhäisestä filosofisesta kokonaisuudesta nimeltä *Kitāb al-ishārāt wa al-tanbīhāt* (‘Viittausten ja huomioiden kirja’). Kuten muissakin argumentin esiintymisyhteyksissä, myös tässä konteksti on psykologinen. Huomionarvoista on kuitenkin se, että toisin kuin aristoteelisen esiintymisjärjestyksen mukaisissa kirjoituksissaan, kuten latinankielisen käännöksensä myötä vahvasti skolastiseen filosofiaan vaikuttaneessa teoksessa *Kitāb al-shifā’* (‘Parantamisen kirja’),⁵ Ibn Sīnā lähtee myöhäisteoksessaan liikkeelle inhimillisestä itsetietoisuudesta, joka toimii hänen psykologisen substanssidualisminsa perustana. Osoitettuaan ensiksi, että voimme vakuuttua itsestään tietoisesta subjektin olemassaolosta omasta itsetietoisesta kokemuksesta löytämämme intuitiivisen varmuuden nojalla,⁶ hän kysyy, perustuuko itsetietoisuus mahdollisesti jonkin kognitiivisen kyvyn toimintaan. Tarjolla olevia vaihtoehtoja on kaksi: aistihavainto ja universaaleja käsittelevän ymmärryksen eli intellektin (ar. ‘aql) toiminta. Vaihtoehtojen tarkastelun reunaehdoksi Ibn Sīnā esittää, että koska kokemuksemme itsetietoisuudesta on välitöntä, toisin sanoen emme ole tietoisia itseltämme olemalla tietoisia jostakin erityisestä objektista, tulee myös itse-

4 Toinen kysymys liittyy Henrichin väitteeseen, jonka mukaan kaikki Fichteä edeltäneet uuden ajan filosofit olivat säännönmukaisesti itsetietoisuuden reflektioteoreetikkoja. En tässä yhteydessä käsittele tätä kysymystä, mutta siihen liittyviä kriittisiä huomiota esittää esimerkiksi Thiel 2011, erityisesti 17–18.

5 Aristoteleen *Sielusta*-teoksen viitoittamassa esiintymisjärjestyksessä on tapana aloittaa osoittamalla sielun olemassaolo viittaamalla kasvien ja eläinten toiminnassa ilmeneviin, puhtaasti materiaalisin syin selittämättömiin ilmiöihin. Tämän jälkeen näitä ilmiöitä tarkastellaan alkaen perustavimmista vegetatiivisista ilmiöistä ja edeten havaintoprosessien tarkastelusta kohti järjen käyttöä tietämisessä ja harkinnanvaraisessa toiminnassa.

6 *Ishārāt*, namaṭ 3, 119 Forget.

tietoisuuden selityksenä olevan kognitiivisen kyvyn toiminnan olla vastaavalla tavalla välitöntä ja objekteista riippumatonta.⁷ Hylättyään tällä perusteella aistihavainnon itsetietoisuuden mahdollisena perustana⁸ Ibn Sīnā siirtyy tarkastelemaan ymmärryksen toimintaa. Reflektioteorian vastainen argumentti nousee esiin tässä yhteydessä:

Sanot ehkä: en voi vakuuttua itsestäni muuten kuin toimintani kautta. [...] [J]os olet vakuuttunut toiminnastasi toimintana absoluuttisessa mielessä, sinun täytyy myös olla vakuuttunut sen toimijasta absoluuttisessa, ei partikulaarisessa mielessä. [Mutta tämä toimija] olet sinä itse. Jos olet vakuuttunut [toiminnastasi] omana toimintanasi, et ole vakuuttunut itsestäsi sen kautta. Päinvastoin itsesi on osa toimintasi käsitettä sikäli kuin on kyse *sinun* toiminnastasi. Osasta [ts. itsestä] on vakuututtu jo sitä edeltävässä käsityksessä, eikä se ole lainkaan vähäisempi siksi, että se esiintyy yhdessä [toiminnan] kanssa, mutta ei sen kautta. Näin ollen et ole vakuuttunut itsestäsi [toimintasi] kautta.⁹

Itse argumentti ja sen olennainen samankaltaisuus Henrichin rekonstruoiman Fichten ajatuksen kanssa on varsin selvä, mutta Ibn Sīnān motivaation ymmärtämiseksi on syytä lyhyesti selvittää hänen tässä kumoamansa käsityksen historiallista taustaa. Väite, että itsetietoisuus on mahdollista vain edeltävän kognitiivisen toiminnan perustalla, palautuu Aristoteleen *Sielusta*-teoksensa kolmannen kirjan neljännessä luvussa esittämään näkemykseen, jonka mukaan ymmärrys (kr. *nous*, ar. *ʿaql*) ei itsessään tarkasteltuna ole mitään, ennen kuin se aktualisoituu jonkin siihen nähden ulkoisen ja sen itseensä vastaanottaman asian tarkasteltuna. Ymmärrys itsessään on pelkkää potentiaa, yhtä vähän tietoa itsestään kuin mistään muustakaan, mutta kun se on jonkin tietoa-aktin myötä kerran aktualisoitunut, se voi koska tahansa vapaasti kääntyä refleksiivisesti tarkastelemaan itseään ja omaa toimintaansa.¹⁰ Reflektio itsetietoisuuden perustana siis edellyttää jonkin aiemman aktin, joka ei ole itsestään tietoinen, koska ennen tietoa-aktia ymmärrys ei ole aktuaa-

7 *Ishārāt*, namaṭ 3, 119 Forget.

8 *Ishārāt*, namaṭ 3, 119–120 Forget.

9 *Ishārāt*, namaṭ 3, 120 Forget.

10 Ar. *De an.* III.4, 429a18–429a28, 429b6–429b9.

lisesti mitään – ei ole mitään, mikä voisi ymmärtää itsensä, yhtä vähän kuin mitään, mikä voitaisiin ymmärtää itsenä. Toisaalta reflektio, joka mahdollistuu ymmärryksen kerran aktualisoiduttua, on Aristoteleen mukaan luonteeltaan samanlainen kuin mikä tahansa ymmärrysakti, ainoastaan sillä erotuksella, että siinä subjekti ja objekti paljastuvat yhdeksi ja samaksi asiaksi.¹¹

Ehdotus, jonka Ibn Sīnā pyrkii käsiteltävässä tekstissä kumoamaan, on siis aristoteelisen psykologisen perinteen mukainen, ja sitä voidaan selvästi pitää edellä luonnehditun reflektioteoreettisen itsetietoisuusmallin edustajana. Ibn Sīnān argumentti on yhtä lailla tuttu. Jollei ymmärryksen subjekti jo jollain tavalla olisi itsestään tietoinen, ei reflektion myötä ymmärryksen kohteeksi tulevaa aiempaa aktia voitaisi ymmärtää reflektioivan subjektin omana, vaan ainoastaan subjektittomana aktina absoluuttisessa mielessä. Koska kokemuksemme itsetietoisuudesta kuitenkin aina liittyy peruuttamattomasti yksilöllisiin subjekteihin (kullakin on oma yksilöllinen kokemuksensa itsetietoisena olemisesta) ja niiden akteihin, on reflektioteoreettisen mallin voitava jollain tavalla säilyttää tämä yksilöllisyyden piirre. Se voidaan kuitenkin säilyttää vain liittämällä se välttämättömäksi rakenteelliseksi osatekijäksi esireflektiiviseen ja reflektion kohteeksi tulevaan aktiin, toisin sanoen ottamalla selitettävä ilmiö osaksi selitystä.

En tässä yhteydessä käsittele tarkemmin, mitä Ibn Sīnā itsetietoisuudella tarkoittaa;¹² riittää, kun huomataan, että hän pitää sitä jonakin tietoiseen kokemukseen välttämättä kuuluvana primitiivisenä piirteenä. Itsetietoisuuden primitiivisyys tulee osoitetuksi, kun suljetaan pois kaikki tarjolla olevat mahdollisuudet sen palauttamiseksi episteesmisesti ja metafysisesti perustavampiin psykologisiin akteihin. Mahdolliset perustavammat aktit, aistihavainto ja ymmärrys, on itsetietoisuuden selityksinä hylättävä, koska molemmat ovat objektiin suuntautuvia kognitiivisia akteja, eikä itsetietoisuus perustavimmalla tasolla voi olla

11 Ar. *De an.* III.4, 429b22–430a9. Sivuutan tässä yhteydessä kiistanalaisen kysymyksen siitä, oliko Aristoteleen tarkoitus näissä kohdissa ylipäättään esittää teoriaa siitä, mistä nykyisin on tapana puhua itsetietoisuutena. Olennaista on, että Ibn Sīnā pitää Aristoteleen ymmärryksen ymmärrettävyyttä koskevia huomioita aiheen kannalta relevantteina.

12 Tästä ks. Kaukua 2012.

tietoisuutta objektista. *Ishārāt*-teoksen seuraavat jaksot osoittavat, että argumentin on tarkoitus toimia osana päättelyketjua, jonka päämääränä on johtopäätös itsestä ruumiittomana substanssina, joka toimii sielun tavoin ruumiissa mutta ei edellytä ruumista ollakseen olemassa.¹³ Se ei ole perustava argumentti itsen ruumiittomuuden puolesta, vaan sen vaatimattomampana tarkoituksena on osoittaa itsetietoisuuden fenomenologinen redusoitumattomuus mihinkään perustavampaan tietoisuuden lajiin tai kohteeseen. Itsen ruumiittomuus vaatii tuekseen muita argumentteja, ja ainoastaan näiden perusteella on perusteltua esittää Heinrichin reflektioteorian vastaisen argumentin rekonstruktioon liittyvä systemaattinen väite, jonka mukaan itsetietoisuuden fenomenologinen primitiivisyys (josta argumentissa on kyse) on itse asiassa metafyyssistä primitiivisyyttä. Olennaisia tässä yhteydessä ovat Ibn Sīnān kannattamat kaksi antiikin filosofiasta periytyvää käsitystä, joiden mukaan kaikki aineettomat substanssit kuuluvat intellektien luokkaan, ja kaikki intellektit puolestaan ovat itselleen läpinäkyviä.¹⁴

Kohtaamme reflektioteorian vastaisen argumentin uudelleen puoli kolmatta vuosisataa Ibn Sīnān jälkeen fransiskaaneologi Petrus Olivilta säilyneessä kiistakirjoituksessa. Teksti on peräisin vuodelta 1282, ja Olivi vastaa siinä erään Arnaldus Galliarduksen hänen opetukseensa kohdistamiin syytteisiin. Kiistan keskiössä on kysymys, onko taivaassa ajatteluakteja (*an scientia evacuetur in patria*). Arnaldus, josta meillä on niukasti Olivista riippumatonta tietoa, näyttää Tuomas Akvinolaisen tavoin kannattaneen aristoteelista käsitystä, jonka mukaan kaikki ajatteluaktit edellyttävät luonteeltaan aistimellisiä mielikuvia,¹⁵ ymmärryksellä ei ole omia, mielikuvista riippumattomia puhtaasti käsitteellisiä tai ideaalisia kohteita, vaan ymmärrysaktissa mielessä olevat mielikuvat toimivat jonkinlaisina universaalien käsitteiden representaatioina, kun ne

13 Argumenttia seuraavat päättelyvaiheet liittyvät ruumiissa toteutuvien sielullisten toimintojen aiheuttajan ruumiittomuuteen (*Ishārāt*, namaṭ 3, 120–121 Forget) ja eri toimintojen subjektin tai agentin ykseyteen (121–122). Näin saavutetaan substanssidualistinen perusta, jonka pohjalta Ibn Sīnā siirtyy tarkastelemaan tarkemmin sielun eri toimintoja, ensiksi kognitiota (122–134) ja sen jälkeen ruumiillisia muutoksia ja liikettä (134–137).

14 Ks. *Ishārāt*, namaṭ 3, 130 Forget (aineettomuuden ja intellektuaalisuuden välttämätön yhteys) ja 132 Forget (intellektin läpinäkyvyys).

15 Vrt. Ar. *De an.* III.7, 431a15–19.

tulevat ymmärryksen valon valaisemiksi. Käsityksellä on seurauksensa kysymyksessä tuonpuoleisesta ajattelusta, koska skolastisen psykologian valtavirran mukaan aistimellisten mielikuvien olemassaolo edellyttää ruumiissa toimivia kognitiivisia kykyjä. Näin ollen aristoteelisen kognitioteorian kannattaja sitoutuu hyvin kirjaimelliseen käsitykseen tuonpuoleisen elämän ruumiillisuudesta.

Tästä eskatologisesta kysymyksestä riippumatta Olivi on selvästi sitä mieltä, että kaikki inhimillinen ajattelu ei edellytä mielikuvia. Hyökkäyksessään Arnaldusta vastaan hän esittää kaiken kaikkiaan yhdeksän tapausesimerkkiä, joiden nojalla meillä on evidenttejä perusteita pitää mielikuvista riippumatonta ajattelua mahdollisena. Näistä tapausesimerkeistä seitsemäs on aiheemme kannalta relevantti:

Seitsemänneksi tämän osoittaa erehtymätön varmuus omasta olemassaolosta. Ihminen näet tietää olevansa ja elävänsä niin erehtymättömästi, ettei tätä voi epäillä. Mutta jos ihminen ei tietäisi olevansa ja elävänsä muuten kuin mielikuvien kautta, voisi tästä hyvällä syyllä nousta epäily, koska [mielikuvat] eivät voi representoida tätä suoraan ja säännönmukaisesti vaan hyvin epäsuorasti ja epäsäännönmukaisesti, eivätkä ne pysty tähän itsestään ja ensisijaisesti vaan ainoastaan moninaisia tapauksia järkeillen tarkastelemalla (*per multiplicem collationem et ratiocinationem*). Siksi tätä kantaa kannattavat kirjoittajat sanovatkin, että me tulemme tietämään oman mielemme ja oman ymmärryskykymme sen aktien kautta, ja aktit puolestaan tiedämme tietämällä kohteet. Päättelemme näet järkeillen, että aktit, joiden kohteet tiedämme, juontuvat jostakin kyvystä ja substanssista ja ovat jossakin subjektissa, ja edelleen tällä tavalla käsitämme, että meillä on jokin kyky, josta [aktimme] juontuvat. Mutta jos joku tutkisi seikka-peräisesti tätä tapaa, hän huomaisi, että sitä saatetaan epäillä, ja vieläpä, ettemme tätä tietä voi koskaan olla varmoja siitä, että olemme, elämme ja ymmärrämme. *Vaikka näet oletettaisiin meidän olevan varmoja siitä, että nuo aktit juontuvat jostakin kyvystä ja ovat jossakin subjektissa, mistä me tämän nojalla tietäisimme, että tuo subjekti olemme me ja että tuo kyky on meidän?*¹⁶

16 Olivi, *Impugnatio*, §10 Piron; kursivointi lisätty.

Vaikka Olivin argumentti on osa metafyyisistä keskustelua, joka edellä tarkastellun Ibn Sīnān argumentin tavoin liittyy itsen ruumiittomuuden osoittamiseen, on huomattava, että Olivi ei pyri sen avulla todistamaan itsen ruumiittomuutta – argumentti vain tarjoaa esittäjänsä fenomenologisesti kiistattomana pitämän esimerkin sellaisesta tietoisuuteen liittyvästä ilmiöstä, jota ei voi palauttaa aristoteelisen teorian paradigmatapaukseen eli objekteja koskevaan tietoisuuteen, ja joka tällaisena kiinnittää huomionni niihin tapoihin, joilla tietoinen mieli on olemassa ja toimii ruumiista riippumatta. Tietomme itsestämme on jotakin kaikkea objektitietoisuutta edeltävää, välttämätön ehto sille mahdollisuudelle, että voimme tunnistaa itsemme tarkastellessamme itseämme objektina. Mitä ikinä Olivi itsetietoisuudella tarkoittaakin, se on, aivan kuten Ibn Sīnällä, tässä perustavimmassa merkityksessään jotakin reflektiota edeltävää ja siihen palautumatonta.

On mahdollista, että filosofian historiasta, jopa Ibn Sīnā ja Olivin varhaisemmilta ajattelijoilta, löytyy lisää esimerkkejä reflektioteorian vastaisesta argumentista.¹⁷ Joka tapauksessa jo nämä kaksi esimerkkiä riittävät osoittamaan, ettei argumentti ole Fichten alkuperäinen oivallus – ainakaan siinä mielessä, että hän olisi ensimmäinen sitä maailmahistorian kuluessa ajatelleeksi tullut filosofi. Myöskään konteksti, jossa hän argumenttia soveltaa, ei ole varsinaisesti uusi. Vaikka Kantin suorittama kopernikaaninen käänne toki muokkasi filosofisen psykologian käsitteellisen maaperän peruuttamattomasti uudeksi, ja vaikka Fichten tapa käsitellä kysymystä itsetietoisuudesta kantilaisen terminologian puitteissa ei ole missään ilmeisessä suhteessa Ibn Sīnān ja Olivin jakamaan aristoteeliseen viitekehykseen, voidaan kuitenkin perustellusti sanoa, että Kant on itsetietoisuuden kysymyksen kannalta olennaisessa suhteessa Aristoteleen perillinen. Tarkoitan tällä sitä, että edellä käsitelty Aristoteleen ajatus itsetietoisuuden tuottavasta reflektiosta jokaisen ymmärryksen esireflektiivisen aktin välittömänä mahdollisuutena on hyvin lähellä Kantin transsendentaalisessa deduktiossaan esittämää

17 Olivi aloittaa tapausesimerkkien luettelonsa vetoamalla kirkkoisä Augustinuksen auktoriteettiin. Vaikka hänen lähteekseen ilmoittamansa teos *De trinitate* ('Kolminaisuudesta') sisältää runsaasti itsetietoisuuden primitiivisyyteen viittaavaa aineistoa, en ole onnistunut löytämään siitä reflektioteorian vastaista argumenttia missään ilmeisessä muodossa.

kuuluisaa väitettä, jonka mukaan ”[s]en, että *minä ajattelen*, täytyy voida seurata kaikkia representaatioitani”¹⁸ – ilman, että tämä mahdollisuus välttämättä aktualisoituisi jokaisen mielteen kohdalla. Itsetietoisuus on seurausta siitä, että mieli aktuaalisesti ottaa mielteensä reflektiivisen käsitteellisen tarkastelun kohteeksi, mikä puolestaan edellyttää, että jotakin esireflektiivistä on jo intuitiivisesti annettu reflektion mahdollisena kohteena. Aristoteelisesti ilmaisten: jotta ymmärrys voisi reflektiivisesti tarkastella itseään, sen täytyy jo olla aktuaalisesti jotain muuta tietävä. Vaikka on kiistanalaista, oliko Kant lopulta näin suoraviivainen reflektioteoreetikko,¹⁹ on selvää, että Fichten kritiikin kohteena olleet kantilaiset, kuten Karl Leonhard Reinhold, kannattivat jotakuinkin tällaista tulkintaa.²⁰

Fichten oivallus voi toki olla alkuperäinen siinä mielessä, ettei se perustunut mihinkään luettuun tai muualta opittuun – ehkä hän tuli ajatelleeksi reflektioteorian vastaista argumenttia täysin Ibn Sīnān, Olivin tai kenen tahansa muun edeltäjän kirjallisista saavutuksista riippumatta. Tämäkin vaihtoehto näyttää epätodennäköiseltä, sillä ainakin Fichten vahvasti vaikuttanut skeptinen Kant-kriitikko Gottlob Ernst Schulze esitti teoksessaan *Aenesidemus* varsin läheisesti Fichten oivallusta muistuttavan argumentin.²¹ Tutkimuksen tässä vaiheessa en pysty osoittamaan, onko Schulzen ja Fichten ajatus mahdollisesti aiempaa, jopa keskiaikaista perua, mutta selvää on, että tämä on vähintäänkin mahdollista. Olivin vastine Arnaldukselle painettiin Venetsiassa vuonna 1505,²² ja Fichtellä tai hänen aikalaisillaan on hyvinkin voinut olla tilaisuus perehtyä siihen suoraan tai jonkun aiemman kirjoittajan välityksellä. Ibn Sīnān *Kitāb al-ishārāt wa al-tanbīhāt* käännettiin eurooppalai-

18 Kant, *Puhtaan järjen kritiikki*, B131.

19 Käsitteellä *minä ajattelen* saattaa olla esireflektiivinen perusta riippuen siitä, miten tulkitsemme Kantin ajatusta puhtaan apperseption subjektiivisesta ykseydestä (ks. Brook 2013, luku 4). Fichte näyttää pitäneen omaa projektiaan Kantin itsetietoisuudesta esittämien huomioiden täsmennyksenä, ei niinkään Kantin kritiikkinä (Neuhouser 1990, 95–96), mutta tämän käsityksen on argumentoitu perustuvan erheelliselle tulkinnalle Kantin transsendentaalisesta deduktiosta (Neuhouser 1990, 98–102).

20 Neuhouser 1990, 90–93.

21 Neuhouser 1990, 71–72.

22 Piron 2006.

selle kielelle ensi kerran vasta 1800-luvun lopulla,²³ mutta on mahdollista, että tieto reflektioteorian vastaisesta argumentista säilyi juutalaisten filosofien hepreankielisissä kirjoituksissa ja suullisessa perinteessä. Fichtellä ei liene ollut ensi käden kosketusta tähän perinteeseen, mutta kuten hyvin tiedämme, eräät hänen aikansa johtavat kantilaiset ja Kant-kriitikot, kuten Moses Mendelssohn ja Salomon Maimon, olivat hepreantaitoisia ja hyvin perehtyneitä juutalaisen filosofian perinteeseen.



Entä Henrichin väite Fichten argumentin systemaattisesta voimasta? Onko siitä relationaalisten itsetietoisuusteorioiden kumoajaksi nykyisen, naturalismin hallitseman mielenfilosofian alueella? Argumentin historiallisten varianttien tarkastelu Ibn Sīnān ja Olivin tapauksessa on osoittanut, että perinteisesti sitä käytettiin muilla perusteilla tuetun dualistisen viitekehyksen sisällä sen pohjimmiltaan aristoteelisen ajatuksen kumoamiseksi, jonka mukaan mielen olemassaolo ja kaikki sen kognitiiviset tilat edellyttävät suuntautumista johonkin aktuaaliseen objektiin ja ovat näin ollen riippuvaisia konkreettisista mielikuvista. Reflektioteorian vastainen argumentti on käyttökelpoinen, mikäli voidaan lisäksi osoittaa, että ihmismieli on aineeton substanssi, ja mikäli on edelleen perusteita olettaa, että intellektuaalisena olentona aineeton substanssi on itselleen läpinäkymätön – ainakin, kun on suljettu pois ne mahdolliset episteemiset esteet, joita mielen *de facto* muttei välttämätön suhde ruumiiseen tuottaa. Voimme tulla tietämään syyn sille, että kykenemme tunnistamaan itsemme reflektiossa, koska aineettoman itsen tietoisessa kokemuksessa ei voi olla mitään sille itselleen periaatteellisesti tavoittamatonta.

Argumentti näyttäisi toimivan myös kantilaisessa kontekstissa, johon Fichte sen sijoittaa. Kantin tietokritiikissään esittämä ajatus olion sinänsä tavoittamattomuudesta voidaan toki kääntää myös subjektiin itseensä, jolloin Ibn Sīnälle ja Oliville ilmeinen käsitys intellektuaalisen olennon läpinäkyvyydestä tulee ongelmalliseksi. Tämä altistaa argumentin esikriittiset sovellukset Salomon Maimonin, Kantin kriittisen projek-

23 Argumentin sisältävän jakson ranskankielinen käännös on Forget 1894.

tin omaperäisen edelleen kehittäjän, eräässä huomiossa kiteytyvälle kriitikille. Maimonin mukaan minä tietoisuuden subjektina ei voi tulla transsendentaalisen psykologisen tutkimuksen kohteeksi, koska kaikki tutkimuskohteet ovat välttämättä *objekteja*. Koska on mahdotonta sanoa subjektista mitään tarkastelematta sitä samalla objektina, minän tutkimus on mahdollista vain empiirisesti, toisin sanoen tutkimalla minän konkreettisia ilmenemismuotoja toiminnassa ja kokemuksissa.²⁴ Empiirinen tutkimus puolestaan paljastaa meille vain empiirisiä lainalaisuuksia, eikä meillä sen kautta ole pääsyä subjektiin itseensä. Mutta Fichte mitä ilmeisimmin tarkoittikin argumentin transsendentaalisen päättelyn askeleeksi, joka osoittaa meille erään välttämättömän ehdon kaiken tosiasiallisen kokemuksen takana. On transsendentaalinen, kaikkea mahdollista tietoista kokemusta koskeva välttämätön totuus, että itsetietoisuus on tietoisuuden kokemuksen konstitutiivinen piirre, vaikka puhdas itsetietoisuus ei sellaisenaan koskaan voikaan tulla minkään tosiasiallisen kokemuksen *kohteeksi*.

Transsendentaalifilosofian luonteeseen kuuluu, että pidättäytyään esittämästä väitteitä, jotka koskevat tällaisten välttämättömien ehtojen ”takana” olevia syitä. Riippumatta siitä, pidämmekö hyvin perusteltuna Kantin kriittistä yritystä pelastaa fysikaalisen selittämisen tieteellisyys rajaamalla se koskemaan pelkkää empiirisen kokemuksen todellisuutta, on selvää, että useimmat naturalistisesti tai fysikalistisesti orientoituneet mielenfilosofit suhtautuvat Kantia optimistisemmin mahdollisuksiimme kuvata mentaalisten ilmiöiden perustana olevaa fysikaalista todellisuutta. Tällaisessa katsannossa empiiristen ilmiöiden transsendentaalisten ehtojen selvittäminen on toissijaista, tärkeämpää on selittää tietoisuuden ilmiöt ja niiden lainalaisuudet perustavammiksi oletettujen fysikaalisten prosessien seurauksiksi. Tässä yhteydessä ei tarvittane seikkaperäistä analyysia sen toteamiseksi, että naturalististen itsetietoisuusteorioiden paradigmaattinen malli perustuu ajatukselle suhteesta kahden fysikaalisiin tiloihin redusoitavan mentaalisen tilan välillä. Itsetietoisuus syntyy, kun mentaalinen tila, joka ei vielä ole itsestään tietoinen, tulee toisen, korkeamman asteen mentaalisen tilan tarkastelun kohteeksi. Tällainen korkeamman asteen tarkasteluun perustuva malli täyttää selvästi Henrichin ja muiden heidelbergiläisten kuvaaman ref-

24 Maimon, *Versuch über die Transzendentalphilosophie*, 85.

lektioteorian kriteerit, joten sikäli kuin heidän Fichten pohjalta kehittämänsä kriittisen argumentin tarkoituksena on olla yleinen reflektioteorioiden refutaatio, sitä tulee voida arvioida myös tätä mallia vasten.

Nähdäkseni reflektiokriittisestä argumentista ei ole naturalistisen korkeamman asteen teoriamallin yleiseksi kumoajaksi. Naturalisti voi vallan hyvin puolustautua sitä vastaan toteamalla, että vaikka itsetietoisuus olisi kaiken tietoisien kokemuksen primitiivinen konstituentti, tämä ei oikeuta minkäänlaisia päätelmiä itsen ja itsetietoisuuden *metafyysisestä* primitiivisyydestä. Päinvastoin, ainakin periaatteellisella tasolla korkeamman asteen teorian kannattajan on helppo selittää kokemuksellisesti primitiiviseltä vaikuttava itsetietoisuus perustavampien materiaalien tapahtumien avulla. Jos itsetietoisuus on seurausta siitä, että mentaalinen tila (joka voidaan palauttaa tiettyyn aivotilaan tai muuhun ruumiilliseen tilaan) ottaa toisen mentaalisen tilan (joka samoin voidaan palauttaa tiettyyn aivo- tai muuhun ruumiilliseen tilaan) kognitiiviseksi objektikseen, voidaan ajatella, että subjektin roolissa toimiva tila tunnistaa toisen, siitä numeerisesti erillisen ja sille objektin asemassa olevan tilan itsekseen, koska molemmat tilat kuuluvat samaan materiaaliseen organismiin. Ehkä tilojen välinen identiteetti perustuu jonkinlaiseen organismiin liittyvään indeksikaalisuuteen, tai ehkä toisen tilan objektikseen ottava tila vain on empiirisen tutkimuksen kautta tarkemmin selvitettävien materiaalien tekijöiden vuoksi ehdollistettu pitämään objektiksi otettua tilaa itsenään tai tunnistamaan itsensä siinä.²⁵ Joka tapauksessa kokemuksellisen itseyden takana, sen metafyyysisenä perustana ja syynä, voi vallan hyvin olla materiaalinen organismi, jonka lainalaisuudet ja toimintaperiaatteet ovat ensimmäisen persoonan itsetietoiselle kokemukselle täysin läpinäkymättömiä.

25 Tällaisella vastauksella olisi edeltäjänsä Wilhelm Ockhamilaisen reflektioteoreettisessa itsetietoisuuden analyysissa. Ockhamilaisen analyysissa itsetietoisuus syntyy, kun tietoisuus viittaa refleksiivisesti itseensä ensimmäisen persoonan yksikön indeksikaalisella termillä 'minä'. Jokainen tietoisuus on ehdollistunut käyttämään termiä reflektiivisen aktin yhteydessä, eikä mitään termin käyttöä edeltävää itseä tai itsetietoisuutta tarvitse olettaa. Ockhamilaisen itsetietoisuusteoriasta ks. Schierbaum (tulossa).

Kirjallisuus

- Brook, A. 2013. "Kant's View of the Mind and Consciousness of Self". *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2013 Edition). E. N. Zalta (toim.). URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/fall2013/entries/kant-mind/>>.
- Forget, J. (toim.) 1892. *Ibn Sīnā. Le Livre des théorèmes et des avertissements publié d'après les mss. de Berlin, de Leyde et d'Oxford et traduit avec éclaircissements*. E. J. Brill: Leiden.
- Forget, J. 1894. "Un chapitre inédit de la philosophie d'Avicenne". *Revue néo-scholastique* 1: 19-38.
- Henrich, D. 1982. "Fichte's Original Insight". 15-53 teoksessa *Contemporary German Philosophy, Volume 1*. D. E. Christensen, M. Riedel, R. Spaemann, R. Wiehl, W. Wieland (toim.). The Pennsylvania State University Press: University Park.
- Kant, I. 2013 [1781/1787]. *Puhtaan järjen kritiikki*. Gaudeamus: Helsinki.
- Kaukua, J. 2012. "Ibn Sīnā itsetietoisuudesta". *Ajatus* 69: 147-169.
- Maimon, Salomon 2010 [1790]. *Essay on Transcendental Philosophy*. Continuum: London, New York.
- Neuhouser, F. 1990. *Fichte's Theory of Subjectivity*. Cambridge University Press: Cambridge.
- Piron, S. 2006. "Petrus Johannis Olivi. Impugnatio quorundam articulorum Arnaldi Galliaridi, articulus 19". *Oliviana* 2. URL = <<http://oliviana.revues.org/52>>.
- Schierbaum, S. (tulossa). "Ockham on the Possibility of Self-Knowledge: Knowing Acts without Knowing Subjects". *Vivarium*.
- Thiel, U. 2011. *The Early Modern Subject: Self-Consciousness and Personal Identity from Descartes to Hume*. Oxford University Press: Oxford.
- Zahavi, D. 2007. "The Heidelberg School and the Limits of Reflection". 267-285 teoksessa P. Remes, V. Lähteenmäki, S. Heinämaa (toim.). *Consciousness: From Perception to Reflection in the History of Philosophy*. Springer: Dordrecht.

Elämän käsite saksalaisessa idealismissa

Susanna Lindberg

”Elämä” on saksalaisen idealismin ytimessä: sekä *paatoksena* että *käsitteenä*, joka selitti myös tämän paatoksen.

Paatoksellisesti nuoret saksalaiset idealistit, etunenässä Fichte mutta myös Schelling ja Hegel, vaativat, että filosofian on oltava *elävää*. Fichten mielestä spekulointi on palveltava elämää eikä päinvastoin – ja viime kädessä elämään oppii vain elämällä, eikä suinkaan spekuloidulla. ”Kuolema” on kaikissa saksalaisen idealismin teksteissä heikon filosofian tunnusmerkki: pelkän ymmärryksen formalismi tuottaa vain ”kuolleita” käsitteitä, koulumestarihistoria tekee klassikoista pelkkiä ”muumioita”; ja vaikka filosofian ei missään nimessä pidä hylätä sen paremmin käsitteitä kuin klassikkojakaan, sen on saatava ne *elämään*. Filosofia ei saa olla pelkkää dogmatismia ja oppineisuutta, vaan sen on noustava elämän elävästä kokemuksesta. Toiveena oli, että tällainen filosofia voisi myös elvyttää julkista elämää, joka tuntui kaipaavan uutta kipinää – uutta yhteisöllisyyttä ja uskonnollisuutta, joiden salaisena matriisina olivat syntymänsä ja kuolemansa kautta määrittyvät jumalat Dionysos ja Kristus.

Tunne uuden maailman syntymisestä huokui toki yleisemminkin ajan romantikoista ja nuorista vallankumouksellisista. Iän ja histo-

rian kuluessa filosofiemme nuoruuden kiihko näytti tietysti viilenevän; kylmä käsite tai juhlallinen mytologia näyttäisivät tempaavan varsinkin Hegelin ja Schellingin kauas arkisen elämän tiimellyksestä. Tämän takia 1900-luvun uudet, kuolemalla leikkivät mutta itse asiassa hyvin elämännälkäiset eksistentiaalistit torjuivat niin rajusti nämä tosiasialliset esikuvansa. Väitän kuitenkin, että 1800-luvun vaihteen kiihkeä elämäntunne säilyi saksalaisen idealismin keskiössä loppuun saakka: sen muoto vain muuttui, sublimoitui, tiivistyi niin käsitteelliseksi, ettei tavallinen romanttinen mieli enää tunnista sen kipinää. Rakkaus johtaa – type-ryyksiin; vallankumous – terroriin; vapaus – pitää ihmistä pilkkanaan. Kaikki kukkea elämä kuolee. Mutta kaikkea tuota ajatellessaan henki lujittuu ja terävöityy, ja kykenee ymmärtämään ennenkuulumattoman vaikeita käsitteitä.

Kuten *elämän käsitettä*. Saksalaisen idealismin ytimessä on vaatimus *käsittää* myös selittämättömältä tuntuvat asiat, kuten elämä ja kuolema. Niinpä filosofia määritellään niin, että se *käsittää elämän*; sen perimmäisenä kohteena on elämän käsite, itsekin elävä käsite, joka on samalla filosofian varsinainen subjekti. Tämä subjektin tuleminen objektiksi ja takaisin subjektiksi on varsinaista käsitteen elämää. Kun näitä väitteitä tarkastellaan pelkästään niiden paatoksen kautta, ne tuntuvat monista nykyihmisestä naurettavilta. Mutta elämän käsite, jonka ne sitten tuottavat, on itse asiassa hyvin sofistikoitu, ja se toistuu ns. mannermaisessa filosofiassa usein torjuttuna mutta silti varsin tarkkaan omaksuttuna peruslogiikkana.

Tiivistän elämän logiikan ensin skemaattisesti kahteen formaaliin piirteeseen ja siten näytän miten ne toimivat filosofisissa konteksteissaan, etenkin Schellingillä ja Hegelillä. Lopuksi hahmottelen sitä, mitä käyttöä näillä ajatuksilla voisi nykyään olla.

Aristoteleen rajojen ylitys

Mitä on elämä? Saksalainen idealismi käsitteellisti ”elämän” ensin viittaamalla Aristoteleen ajatukseen *psykhestä*, jonka se löysi teoksesta *Sielusta*. Se pyrki kuitenkin myös ylittämään Aristoteleen erityisesti tulkitsemalla ”elävän olennon” *subjektina* ja tämän puolestaan *itsetietoisuutena*.

”Elämän” käsitteessä oli siis yksi osa *animaa* ja toinen osa *cogitaa*.

Aristoteleen teoksessa *Sielusta* löytyy perustava ajatus sitä, että elämä on tietynlaista liikettä: ei fysikaalista paikanvaihdosta, vaan olion olemisen ja muodostumisen liikettä, joka muodostuu sitä, että tämä kasvaa, ylläpitää itseään ja vähenee (ks. *Sielusta*, luku II). Saksalainen idealismi omaksui tämän perusajatuksen ja täydensi sitä viemällä sen rajoilleen: elävä olio ei vain kasva vaan se *syntyy*; se ei vain pysytele hengissä vaan tekee tämän *toisten* elävien olioiden kustannuksella; se ei vain heikkene vaan se *kuolee*. Elävälle oliolle itselleen nämä rajat ilmenevät puhtaana ”negatiivisuutena”: elävä olio syntyy *ex nihilo* (mikään kausaalinen sarja ei selitä miksi juuri tämä olio ilmaantui maailmaan); se hyökkää maailmaan intiimin negatiivisuutensa (halun) ajamana ja levittää tuhoa ympärilleen kun se tyydyttää tarpeitaan ja halujaan; lopulta se raukenee kuolemassa tyhjiyteen, josta se ei mitään tiedä. Kokonaisuuden kannalta elävän olion rajalla löytyy toisia eläviä olioita, eikä sen suhdetta niihin voi mitenkään selittää pelkän kausalisuuden kautta vaan paljon vaikeamman *halun* logiikan kautta. Niinpä elävä olento (saksalaisten idealistien mielestä) syntyy sukupuolierosta, jota jäsentää vaikeasti käsiteltävä mutta sitäkin vahvempi himo, halu tai rakkaus. Sen maailma ei ole pelkkä mekaanisten kappaleiden kokoelma, vaan joukko eliöitä jotka pakenevat sitä, uhkaavat sitä, ovat enemmän tai vähemmän saatavilla, jne., niin että eliön on käytettävä jos ei nyt suorastaan järkeä niin ainakin jonkinlaista kekseliäisyyttä tyydyttääkseen tarpeensa. Kuolemassa lopulta eliö toki katoaa, mutta ”laji jatkaa elämäänsä”.

Voisi siis sanoa, että saksalaiset idealistit syventävät aristotelista *psykhen* ajatusta selittämällä sen herakleitoslaisen *fysiksen* kautta. Varsinkin Hegelille *fysis* on *tulemista*, ja tämä puolestaan on syvimmillään olemisen tulemista ei-olemisesta ja päinvastoin. Saksalaiset idealistit ymmärtävät tämän olemisen ja ei-olemisen dialektiikan syntymisen ja kuolemisen dialektiikkana (ks. esim. Hegelin *Logiikan tieteen* Tulemisen käsitteen selitys tai Schellingin teos *Weltseele*). ”Tulemisen” varsinainen paradigma on elävä olento sikäli kuin tämä syntyy ei-mistään ja raukenee kuolemassaan ei-mihinkään, ja tässä mielessä ”elämä” on vastaus Leibnizin muotoilemaan perinteiseen ontologiseen kysymykseen siitä, miksi on ylipäänsä olemista, eikä pikemminkin ei mitään. Elämäksi ymmärretty oleminen ei ole stabiilia subsistenssia, vaan se tuottaa ja tuhoaa itsensä

jatkuvasti.

Toisaalta elämä on konkreettista. Se ei vastaa vain kysymykseen olemisesta, vaan myös kysymykseen siitä, *mikä* on. Elävällä olennolla on aina *muoto*, ja elämä on tuon muodon tulemista. Olennaista on, ettei elävän olennon muoto saksalaisessa idealismissa koskaan ole maailmasta irronnut ”platoninen” *idea*: se on aina maailman oman liikkeen vähitellen tuottama ”aristotelinen” *morfe*. Eliöillä ei ole esikuvia eikä prototyyppejä, vaan niiden muoto kehkeytyy vähitellen niiden eläessä, s.o. niiden hankautuessa sitä maailmaa vastaan missä ne nyt sattuvatkin elämään; sattumalla ja kekseliäisyydellä on osansa tässä muotoutumisessa. Tavalla tai toisella elävä olento ”luo” itse itsensä: vaikkei se *tiedäkään* mitä siitä tulee, niin se silti on oman muotoutumisensa subjekti.

”Elämä” kuvaa siis olioiden olemassaoloa ja niiden muotoa: se on ylin ontologinen ja rationaalinen periaate.

Psyken elämä on alun perin luonnonolioiden elämää ja erityisesti eläinten elämää. Saksalainen idealismi kuitenkin ulottaa tämän *psyken* periaatteen koskemaan kaikkea olevaa ja olevan kokonaisuutta, niin että luonto kokonaisuutena käsitetään eläväksi organismiksi. Edelleen, elämä luonnehtii myös järkeä itseään. Järki on elävä sikäli kuin se on subjekti, joka tässä tapauksessa ymmärretään organismina, jolla on itsetietoisuus. Ajatuksena on tällöin, että järki ei ole luonnonlain kaltainen ”objektiivinen” prinssiippi vaan luonnon liikettä määrittävä subjektiivinen *logos*. Järki on toki myös objektiivinen prinssiippi, mutta järkeä siitä tulee vasta kun se reflektoi itseään ja on tietoinen itsestään. Tässä suhteessa on päättäväisesti karkotettava kaksi yleistä väärinymmärrystä: ensimmäisessä oletetaan, että järki olisi tietoinen itsestään sikäli kuin se on ”minun järkeäni”. Järjen itsetietoisuus olisi sitä, että ajattelen ja tiedän ajattelevani, sokraattis-kartesiolaista ajattelun reflektointia ajattelijassa. Saksalainen idealismi ei kuitenkaan ole subjektivistista merkityksessä jonkun ”minun” ajattelua: tässä se eroaa radikaalisti niin Descartesista ja Kantista kuin myöhemmästä fenomenologiastakin, jotka eivät olekaan aina kyenneet ymmärtämään tätä radikaalisti egosta irronnutta subjektivismia. Toinen väärinkäsitys olettaa, että järki olisi sitten jonkin korkeimman olevan järkeä, etenkin jumalan ajattelua. On mahdollista ajatella, että ”jumala” on maailmassa piilevä järki. Mutta ei ole mahdollista ajatella, että ”jumala” olisi jokin maailmasta erillinen olio, joka ajat-

telisi maailmaa, loisi sen, ja ymmärtäisi maailman menoa, mikä onkin meille tavallisille kuolevaisille liian vaikeaa. Saksalaiset idealistit hylkäävät kaikki tällaiset hypostaasit, mukautuvat korkeintaan Spinozan ajatukseen siitä, että jumala on itse maailma, mutta vaativat tämän lisäksi, että tämä maailmassa piilevä järki olisi muodoltaan subjekti eikä vain substanssi niin kuin Spinozalla.

Tämä outo subjekti puolestaan ei ole mikään substanssi. Se on ainoastaan järjen liike, sen ”elämä”, eikä mitään muuta. Tämä tarkoittaa ensinnäkin, että subjekti sanan varsinaisessa mielessä on vain ja ainoastaan maailman kokonaisuus. Ei mikään maailman olioista vaan se, *että* maailman kaikki oliot ovat tavalla tai toisella suhteessa toisiinsa. Tämä on saksalaisen idealismin vahva oletus siitä, että olevaista on ajateltava kokonaisuutena, ja tämä puolestaan on esitettävä systeeminä. Mitään ei jää ulkopuolelle (tämä on harmittanut monia 1900-luvun ajattelijoita). Toiseksi tämä tarkoittaa, että subjekti on puhdasta suhdetta: se on suhde eri olioiden välillä eikä mikään olio itsessään. Ja jos se on suhde, se on sinänsä puhdas *ero*: kyky differentiaatioon, suhteeseen. Edelleen, sillä on eräänlainen ”muisti” tai se on ajallinen ja kokemuksellinen. Se ei ole pelkkä puhdas ero ja suhteen mahdollisuus, vaan *tosiasialliset* suhteet. Saksalaisessa idealismissa kaikkea ajatellaan itse asiassa subjektina: yksittäisiä olioita ja myös järjen ja olevaisen kokonaisuutta. Vain jälkimmäinen voi yltää todelliseen täyteen itsetietoisuuteen. Kuitenkin myös äärelliset oliot ovat subjekteja merkityksessä eroja, generatiivisia prinssiippejä, jälkiä läpikäydyistä kokemuksista. Tämä eron syntetisoituminen on ”elämää”: ekstaasia, kurotusta ulkopuolelle, paluuta takaisin. Subjekti on aina paluu itseän, ja tämän paluun liike on ”elämää”.

Luonto ja uskonto

Näiden hyvin abstraktien periaatteiden mieli on helpompi ymmärtää, jos niitä tarkastelee vastauksina kysymyksiin, joiden parissa saksalainen 1800-luvun vaihteen kulttuuri yleisemminkin painiskeli. Tässä yhteydessä tyydyn mainitsemaan uskonnon ja luonnontieteen muodostamat yleisemmät kontekstit.

Saksalainen idealismi iti protestanttisissa teologisissa seminaareissa¹. Siinä missä katolilainen teologia oli jo pitkään vaikuttanut filosofian kehitykseen, protestanteilla ei vielä ollut omaa Tuomas Akvinolaistaan. Vaikka saksalaiset idealistit hyvin päättäväisesti valitsivatkin filosofin uran teologin uran sijasta, jonkinlainen tarve perustella filosofisesti protestantismiin ydinkysymykset jäi kuitenkin kytemään heihin. Juuri protestanteina he vieroksuivat jumalan ajattelemista transsendenttina kaiken syynä, ja pitivät ajattelemisen arvoisimpana asiana päinvastoin jumalan lihaksitulemista ja jumalan kuoleman ”kauheaa ristiriitaa”. Heille jumalan *logos* ei ole vain luomisen sana vaan ennen kaikkea Kristus itse – ”tie, totuus ja elämä”, joka toteutuu lihallisessa, äärellisessä, kärsimyksen ja kuoleman maailmassa. Saksalaiset idealistit etsivät ”elävää jumalaa”: he eivät löytäneet sitä aristotelisestä liikkumattomasta liikuttajasta vaan kristillisestä jumalasta, joka on *elävä* jumala juuri siksi, että kulkee *kuoleman* läpi ja voittaa sen. Totta on tietysti myös, ettei saksalaisten idealistien filosofinen protestantismi suinkaan aina käynyt yksiin kirkon näkemysten kanssa. Fichte menetti työnsä ja maineensa ateismisyytösten takia. Nuoret Hegel ja Schelling yhdessä Hölderlinin kanssa puolestaan verhosivat kritiikkinsä ja etsivät todellisempaa rakkauden uskontoa runollis-filosofisesta Dionysos-mytologiasta, joka sekin kertoo kuoleman läpi kulkevasta elämän jumalasta, jonka lahjoina ovat leipä ja viini. Tosiasiassa tasapainottelu ”Dionysos vai Ristiinnaulittu” ei olekaan vasta Nietzschen keksintö, vaan se alkoi jo Tübinger Stiftistä.²

Mikä oli se ”todellinen maailma”, josta teologia ei nuorten seminaarilaisten mielestä tuntunut saavan riittävän hyvää otetta? Fichtelle ja Hegelille se oli ennen kaikkea ihmisen poliittinen todellisuus; mutta se oli yhtä olennaisesti myös luonto ja nimenomaan luonnontieteen kuva maailmasta, johon paneutui ensin nuori Schelling ja hänen jälkeensä myös Hegel. Saksalaisen idealismin ajatus ”elämästä” onkin ennen kaik-

1 Fichte oli opiskellut protestanttisessa sisäoppilaitoksessa Pfortassa ja tehnyt tutkintonsa teologiassa; samaa koulua kävi muuten myöhemmin myös Nietzsche. Hegel ja Schelling olivat Hölderlinin kanssa protestanttisessa pappisseminaarissa Tübingenin Stiftissä. Kukaan näistä ei kuitenkaan halunnut ryhtyä papin uralle, mihin koulu oli heitä valmistanut.

2 Ks. esim. Manfred Frank, *Der kommende Gott. Vorlesungen über die neue Mythologie*, Frankfurt, Suhrkamp, 1982.

kea teoria elämästä luonnon perimmäisenä olemuksena.

1700-luvun mittaan ”elämä” oli muodostunut keskeiseksi ongelmaksi luonnontieteissä. 1600-luvulta peritty newtonilainen mekaniikka oli sopinut hyvin tuolloiseen muotitieteeseen fysiikkaan, mutta koko joukko tunnettuja ilmiöitä jäi kuitenkin sen ulkopuolelle, kuten sähkö ja magnetismi, jotka näyttivät ”maagisilta”, elleivät suorastaan ”alkeemistisilta”. Vähitellen syntyvät uudet tieteet, kuten kemia ja lääketieteellisten löytöjen taustalla kypsyvä biologia, eivätkä nämä mitenkään sopineet mekanismin piiriin. Kaikille näille ilmiöille oli yhteistä jonkinlainen ”elämä”: ilmiöt tuntuivat ”haluavan jotakin” (magneetin navat, sähkö eri polariteetit), niissä oli kyse ”kaukovaikutuksista” ja ”taipumuksista”, ja myöskin omaehtoisesta kasvusta, syntymisestä, kuolemista. Oli siis tarve kehitellä yhtenäinen teoreettinen perusta, joka voisi lähteä näistä ilmiöistä sen sijaan, että ne nimettäisiin ”selittämättömiksi”. Tämän teoreettisen vallankumouksen valmistelu tapahtui ”dynamistisen hypoteesin” piirissä. Se oli peräisin Leibniziltä (monadien *appetitus*, *conatus*, jne), ja Kant muotoili sen tarkemmin *Luonnontieteen metafyyssissä alkuperusteissa*.

Kun saksalaiset idealistit sanovat, että elämä on käsitettävissä ja että se on ontologinen perusvoima, tämä on ymmärrettävä tätä luonnontieteen kehitystä vasten. Dynamistinen hypoteesi pyrkii nimenomaan selittämään ”elämän” ja siihen kuuluvat liikkeen, ”kaukovaikutuksen”, muodonmuutoksen ja ylipäänsäkin *dynamiksen* eri ilmentymät. Dynamiikka ei enää ole mekaniikan ulottumattomiin jäävä ”mysteeri” vaan itse selittämisen lähtökohta. Filosofiselta kannalta tämän näytti mielekkäältä ja ehyeltä hypoteesilta maailmankaikkeuden perimmäisestä luonteesta, joka etsi antiikin filosofeilta asti innoitusta modernin luonnontieteen hämmennyksen poistamiseen. Jonkin aikaa tämä näytti luonnontieteilijöistäkin vakuuttavalta selitykseltä: *Naturphilosophie* oli vallitseva tieteilinen paradigmassa Saksassa 1800-luvun kahtena alkuvuosikymmenenä, ja ”oikeat tiedemiehet” harjoittivat sitä. Sen jälkeen kilpailevat hypoteesit syrjäyttivät sen tieteissä tyystin (Ranskassa Lavoisier’n kemia, Britanniassa positivismi). Yhden paradigman yhtäkkinen täydellinen hylkääminen on muuten kummallinen tapahtuma luonnontieteen historiassa; sitä on selitetty lähinnä sillä, että kilpailevilla paradigmoilla oli enemmän teknisiä sovellutuksia.

Naturphilosophien tieteellisen vaikutusvallan haipuminen johti myös sen filosofisen version unohtamiseen. Nykynäkökulmasta voisi ajatella, että vaikkei ole mitään syytä herättää *Naturphilosophieta* uudelleen henkiin luonnontieteellisenä paradigmana, filosofian historiassa sen hylkäämisen syyt olisi syytä tutkia uudestaan filosofian, eikä vain luonnontieteen tai varsinkaan teknisen sovellettavuuden ehdoilla. Luonnonfilosofian unohtamista huterin perustein on nimittäin seurannut muutama harmillinen filosofianhistoriallinen vääristymä. *Naturphilosophien* unohtaminen on johtanut vähintäänkin harmilliseen filosofianhistorialliseen vääristymään, sillä se on saanut tutkimaan saksalaista idealismia ilman luonnonfilosofiaa, mikä tuottaa epätasapainoisen kuvan systeemistä, josta luonnonfilosofia oli alun perin olennainen osa: Schellingillä se on koko systeemin perusta, ja Hegelin *Ensyklopediasta* se muodostaa kolmanneksen. Edelleen, spekulatiivinen luonnon ajattelu on tosiasiaa periytynyt moniin ns. mannermaisien filosofian ontologisiin pohdintoihin, mutta sitä ei tunnisteta, ja niinpä se vaikuttaa eränlaisena ontologisena tiedostamattomana. Jo ajatukset tahdosta ja vallantahdosta ovat nimittäin mielekkäämpiä luonnonfilosofian kuin antropologian näkökulmasta tutkittuina, ja edelleen fenomenologian piirissä aivan viime aikoinakin paljon tutkittuista elämän, eläimen ja elementaarisuuden käsitteissä ollaan hyvin lähellä *Naturphilosophien* peruseleitä.

Meidän elämämme?

Miten saksalaisen idealismin *elämän ajattelu* voisi näkyä meidän aikanamme? Epäilemättä sen alkuperäiset teologiset ja luonnontieteelliset sovellukset (tai paremminkin konkretisoitumat) ovat pitkälti menettäneet merkityksensä. Sen sijaan saksalaisen idealismin elämän ajattelun perusrakenne on edelleen eksistentiaalisesti ja ontologisesti kiinnostava, kun sitä tarkastellaan alueella, jota saksalaiset idealistit olisivat kutsuneet ”hengentilaksi”. Sen tunnistaa ”ihmissielun” tutkimuksessa silloin kuin tätä ei palauteta materiaaliseen perustaansa vaan tutkitaan Freudilta periytyvän psykoanalyysin keinoin ”sielun” elämän- ja kuolemanvietteinä tasolla, jolla ei vielä voi puhua ”järkisielusta”. Sen

tunnistaa myös ihmisyhteisön tutkimuksessa silloin kun yhteisöä ei ymmärretä vain rationaalisen kommunikaatioyhteisönä tai instituutiokokonaisuutena, vaan niistä edeltävänä taisteluna elämästä ja kuolemasta tai leikkinä niillä, mikä on kiinnostanut koko ”mannermaista” yhteisön ajattelun perinnettä Bataillesta ja Foucaultista alkaen. Ja sen tunnistaa myös luonnon tutkimisessa silloin, kun ei tehdä ns. ”kovaa luonnon-tiedettä”, vaan tutkitaan hermeneuttiseen tapaan ekologista tilannetta. Ainakin näillä alueilla on helppo löytää eräänlainen filosofinen tiedostamaton, jossa saksalaisen idealismin *Naturphilosophie* toimii salaisena, tiedostamattomana matriisina modernille ajattelulle. Se toimii nimenomaan tiedostamattomalla tasolla, sillä sen perintö on yllämainituista syistä unohdettu tai torjuttu – mutta se jäsentää silti kokonaisia ajatteluuntauksia.

Ja nyt tämän kehittelyn mieli lienee jo selvä. En omista tätä pientä esseettä *Naturphilosophiasta* Jussi Kotkavirralle hänen syntymäpäivänsä kunniaksi vain siksi, että pohdinta saksalaisesta idealismista on omiaan juhlimaan yhtä kielialueemme parhaista saksalaisen idealismin tuntijoista, vaan vielä tarkemmin siksi, että pohdinta saksalaisen idealismin muuttumisesta nykyfilosofian *tiedostamattomaksi* sopii minusta erityisen hyvin filosofille, joka on sittemmin kaikkein kiinnostunein tiedostamattoman hämäriä alueita kavahtamattomasta psykoanalyysistä. Onneksi olkoon, Jussi!

Dialectic of Categories, Dialectic of Experience in Hegel

Carl-Göran Heidegren

Dear Jussi,

In the following text I will return to where both you and I started a long time ago, that is to Hegel. My question is as simple to pose as it is difficult to answer: What does Hegel mean by dialectic? By the way, is there really one and only one answer to this question? Is the historical dialectic in the Philosophy of History, the dialectic of categories in the Logic, and the dialectic of experience in the Phenomenology of Spirit one and the same thing? And what about dialectic in the Philosophy of Right and in the Philosophy of Nature? If the answer is no, it is not one and the same thing, we have to speak of dialectic in the plural form. However, here I will only dwell on what I take to be two different forms of dialectic. One is to be found in Hegel's Logic, the other in his Phenomenology.¹ Before I begin, I will present my conclusions in

1 In section 1 of the following I am inspired by Henrich 1982a, and Jaeschke 2003: 226–232, whereas I in section 2 mainly rely on my own discussion in Heidegren 1995: 73–84. Charles Taylor, in his major work on Hegel, distinguishes between a *historical* and an *ontological* dialectic (cf. Taylor 1975: 131ff.). The dialectic in the Logic is said to be of the onto-

three short formulations.

1. Dialectic of categories: rather puzzling.
2. Dialectic of experience: very plausible.
3. Dialectical progression: plausibility instead of necessity.

1.

Let's start with the dialectic of categories in the Logic. More specific, let's start with Hegel's notion of the Absolute. The Absolute is the highest principle in Hegel's philosophy (although not a first principle in the sense of Fichte's *Wissenschaftslehre*). Furthermore, whatever else it might be the Absolute is *self-sufficient*, i.e. it is not dependent upon something else. Everything short of the Absolute is not self-sufficient. What is not self-sufficient is finite and doomed to perish (sooner or later). Only the Absolute is truly infinite. "Das Endliche", Hegel writes, "verändert sich nicht nur, wie Etwas überhaupt, sondern es *vergeht*, und es ist nicht bloß möglich, daß es vergeht, so daß es sein könnte, ohne zu vergehen. Sondern das Sein der endlichen Dinge als solches ist, den Keim des Vergehens als ihr Insichsein zu haben; die Stunde ihrer Geburt ist die Stunde ihres Todes." (Hegel 1969a: 139–140)

The Logic studies the determinations of thought (*Denkbestimmungen*) or the pure concepts. Hegel on several occasions draws attention to the dictum by Spinoza: *All determination is negation*. This proposition – *omnis determinatio est negatio* – is, he lays down, of "immense importance".² What does it mean? Think of a simple proposition like "the rose is red". The rose is something determinate, in this case "red", so to speak only by excluding, negating all other colours (yellow, white, and so on). The same goes for the determinations of thought (although they are concepts rather than propositions). A certain determination of thought is

logical kind, whereas the dialectic in the Phenomenology shifts between the two forms. Here I will not go any further into Taylor's discussion, but in distinguishing between different forms of dialectic in Hegel our respective approaches resembles one another. However, I don't see two different kinds of dialectic being at work in the Phenomenology.

- 2 Hegel 1969a: 121. See also for example Hegel 1969b: 195f., Hegel 1970: 434f., and Hegel 1971: 164.

what it is only by being related to *what it is not*. Thus it is dependent upon what it is not, i.e. it is not self-sufficient. A determination of thought is not simply something positive, self-identical, but is negatively related to *its other*: it is relation to self and relation to its other. That every determination necessarily involves a negation makes out the dialectical in any determination of thought: determination and negation belongs together.

To this we must add a dictum by Hegel: *All negation is determination*, i.e. as a negation of a negation it is an affirmation. This is the double negation or negation as *determined negation*, as a new determination of thought. "Der Gang Spinozas ist richtig; doch ist der einzelne Satz falsch, indem er nur eine Seite der Negation ausdrückt. Nach der andern Seite ist die Negation Negation der Negation und dadurch Affirmation."³ The new determination of thought must be presented as a plausible candidate for being self-sufficient, i.e. for being a highest principle, for being the Absolute. The new category or concept is introduced as a possible remedy for the previous one, which fell short of being the Absolute, i.e. of being self-sufficient. It is introduced as a better candidate for being the Absolute.

In this way an immanent movement, what Hegel calls the self-movement of the concept, comes into being, passing from one determination of thought to another and so on. Furthermore, the truth is the whole. This means that the Absolute must incorporate all otherness into itself. Thus as something determinate the Absolute has necessarily a specific structure: it is at one and the same time relation to self and relation to its other. In this way we arrive at the very characteristic Hegelian composition – *das Andere seiner selbst*.⁴ Conceived in this way the Absolute is both process and result, or it must be conceived of not only as Sub-

3 Hegel 1971: 164. On the different forms of negation in Hegel's philosophy, see Henrich 1978.

4 The importance of this peculiar Hegelian composition is stressed in Henrich 1978: 213ff., Henrich 1982a: 159ff., and Henrich 1982b: 198f. Two examples: "So ist das *Andere*, allein als solches gefaßt, nicht das *Andere* von Etwas, sondern das *Andere* an ihm selbst, d.i. das *Andere seiner selbst*." (Hegel 1969a: 127) "Das *Andere* für sich ist das *Andere* an ihm selbst, hiermit das *Andere seiner selbst*, so das *Andere* des *Anderen*, – also das in sich schlechthin Ungleiche, sich Negierende, das sich *Verändernde*." (Ibid.)

stance but also as Subject.⁵

To summarize, in my view the dialectic of categories to be found in Hegel's Logic involves at least the following components:

- a) The Absolute is self-sufficient.
- b) All determination is negation (relation to its other).
- c) All negation is determination (determinate negation as affirmation).
- d) The truth is the whole.

It may very well be the case that we have to add one or more components as necessary building blocks for reconstructing Hegel's dialectic of categories. However, in any case I think it is a worthwhile undertaking to try to carry out such a reconstruction with as few components as possible, in order to bring to light the basic presuppositions and arguments which are involved in the Hegelian dialectic of categories.

This is my best bid for an understanding of what goes on in Hegel's Logic. What is still, to say the least, rather puzzling is Hegel's claim that what takes place there describes a *necessary progression*: the succession of categories is supposed to have a necessary order. Hegel's claim is not to conduct an analysis of a few for some reason selected concepts, but a complete and exhausting analysis of the basic determinations of thought in their necessary progression as a totality of interrelated concepts. But is it not the case, we might ask, that at least to a certain extent Hegel makes a choice concerning which category is to succeed the previous one, a choice supported by the overall goal of the progression and the demand that the succeeding category should be a better candidate for being the Absolute? If this were the case we would have to do with more of a *constructive* theory than Hegel's actual wording will have us believe.⁶

5 Cp. the famous formulation in the Preface to the Phenomenology: "In my view ... everything turns on grasping and expressing the True not only as Substance, but equally as Subject" (Hegel 1977: §17). Here and in the following my references are to the numbered paragraphs in A.V. Miller's translation of the *Phenomenology of Spirit*.

6 Cf. Henrich 1982b: 205f., and Jaeschke 2003: 231f.

2.

I will now turn to Hegel's dialectic of experience as presented in the Phenomenology. What Hegel calls *experience* he describes as "the dialectical movement which consciousness exercises on itself" (§86). Progression, dialectical movement, in the Phenomenology depends upon a certain ability which Hegel ascribes to consciousness as such, i.e. to any rational human being: the ability to put its knowledge as well as its own overall truth-claim to a test, more precisely, the ability to conduct an internal comparison between what it knows and its overall truth-claim.

By overall or comprehensive truth-claim is meant what consciousness takes to be the truth about the world (or some significant aspect of it), about the world as it is *in itself*.⁷ What it does is to compare its actual knowledge of the world, its knowledge of something in the world, with what it takes to be the truth about the world. Hegel formulates this in the following way: "Thus in what consciousness affirms from within itself as being-in-itself or the True we have the standard which consciousness itself sets up by which to measure what it knows." (§84) This is perhaps the most important statement for an understanding of what goes on in the Phenomenology. Hegel indicates a programme for an *immanent critique*, one that doesn't rely on a standard of critique that is external to the figure of consciousness that is being criticized. Thus we must ask: How does this operation work? It all depends upon a certain ability on the part of consciousness to conduct a reflexive comparison. I will present a simplified example.

a) Let's assume that we adhere to an orthodox Christian faith (whatever that is more precisely). This is for us the truth about the world, the standard by which we measure what we know (what we as conscious and embodied beings encounter in the world).

b) Now let's further assume that we gradually become aware of all human poverty and suffering in the world; this is now part of our

7 *Nota bene*. Consciousness is itself a part of the world, and thus is a potential object for its knowledge of the world. What Hegel calls *das natürliche Bewußtsein* I take to be an embodied human being situated in a particular life world. Natural consciousness have "so-called natural ideas, thoughts and opinions" (Hegel 1977: §78), i.e. it has a social stock of knowledge at hand which it more or less tends to take for granted.

knowledge of the world. We perhaps begin to have some doubts about our Christian faith.

c) The next step is that we by all means try to bring what we know in accordance with what we take to be the truth about the world, i.e. with our Christian faith. How is all human suffering compatible with such a faith?

d) Let's further assume that this proves to be impossible, our standard so to speak doesn't stand the test. We finally have to admit that what we affirmed to be the truth about the world was true only for us. Or as Hegel puts it, our doubt has turned into despair, our *Zweifel* into *Verzweiflung* (cf. §78). In order not to lose our foothold in the world we have to affirm something else to be the truth about the world, i.e. we have to set up a new standard by which to measure our knowledge at hand.

e) A remarkable change has now taken place. We are no longer the same person as before: of the orthodox Christian has become, let's say, a political radical. Thus, we now affirm something else to be the truth about the world: being critical of all otherworldly promises we consider the world to be ripe for revolutionary action with the intention to create a heaven on earth. This dramatic change is what Hegel calls the reversal or turnabout of consciousness itself, an *Umkehrung des Bewußtseins* (§87).

Another example (even more simplified): Someone we took to be a true friend turns out to be nothing but an egoistic manipulator. Our initial conviction turns into doubt and ultimately into despair. One possible reaction to such an experience is conveyed in the maxim: never trust anyone who says (s)he is your friend. This mistrust we now take to be the truth about the world: no true friendship exists in this world. A turnabout has occurred; I am not the same person as before. The world has become a gloomy place lacking all resonance, and it is perhaps only the sudden and overwhelming experience of love that can bring about another radical *Umkehrung*.

Reconstructed in this way the dialectic of experience is in my eyes something very plausible. We do in fact make experiences of this kind. What is called having made an experience in an emphatic sense signifies a learning process which affect us in our very being; after such an experience we are no longer the same person as before. Sometimes the

expression *epiphanic experience* is used for this kind of experience which changes a life. The following distinctive features are often emphasized in this context: epiphanies are as a rule preceded by periods of anxiety, depression, and inner turmoil (*Zweifel* and *Verzweiflung*), are often sudden and abrupt, are experiences of profound change and transformation in self-identity (*Umkehrung*), are an acute awareness of something new which the individual had previously been blind to, are therefore deemed significant to the individual's life, and finally tend to be of a more or less lasting character.⁸

3.

However, what this reconstruction of Hegel's dialectic of experience lacks is the *necessary progression*, i.e. the dialectical movement giving rise to one and only one result. Necessary progression is the strong claim that Hegel makes for all dialectical movement, in the Logic, in the Phenomenology, and elsewhere. The underlying intuition is that there is a certain dynamic inherent in something that pushes it beyond itself, in a certain direction, more precisely in one and only one direction. This something can be a certain category (determination of thought or pure concept) or a comparison between what someone takes to be the truth about the world and his or her knowledge at hand. A more realistic claim is in my view that the new object – in the case of the Phenomenology what consciousness after its turnabout takes to be the truth about the world – must be *plausible* in the sense that it is a correction of or remedy for the kind of problem that consciousness literally ran into.⁹ What I have delineated above is more of an *open* dialectic of experience, with several possible outcomes: becoming a social revolutionary is one

8 The above-mentioned features are emphasized in McDonald 2008.

9 A similar argument is to be found in Pippin 1989: 108, as well as in Westphal 1989: 135. The latter writes: "A more adequate form of consciousness does not follow deductively from its predecessors. Rather, the new form of consciousness arises as the best, the simplest and most adequate, set of principles for explaining both the successes and failures of the preceding form of consciousness and for systematizing the information about knowledge and its objects that it elicited."

plausible reaction to the experience of human suffering in the world. But other outcomes were possible. And one day we may even return to our former Christian faith (moving backwards is absolutely forbidden in the Hegelian dialectic).

This amounts to an interpretation of Hegel's dialectic as a *constructive* theory: the author make different choices about how to proceed, choices that can turn out this way or that way (although not in any random way). *Plausibility* rather than necessary progression is the criteria at work. Instead of simply following the movement that is inherent in *die Sache selbst*, which no doubt is what Hegel claims to be doing, the dialectician in my weaker version constructs the progression, is an active participator, rather than a more or less distanced and passive observer. The fact that Hegel every now and then make changes in his arrangement of the dialectical progression indicates that it, at least to a certain extent, in fact is a constructive theory (but it might of course also be the case that there is a necessary progression, but Hegel has this far not been able to depict it). In my view it makes good sense to try to reconstruct or, perhaps better, to reformulate Hegel's dialectic as a more or less open dialectic.

References

- Hegel, G. W. F. (1969a) *Wissenschaft der Logik. I. Theorie Werkausgabe. Bd. 5.* Frankfurt/M: Suhrkamp.
- Hegel, G. W. F. (1969b) *Wissenschaft der Logik. II. Theorie Werkausgabe. Bd. 6.* Frankfurt/M: Suhrkamp.
- Hegel, G. W. F. (1970) *Nürnberger und Heidelberger Schriften 1808–1817. Theorie Werkausgabe. Bd. 4.* Frankfurt/M: Suhrkamp.
- Hegel, G. W. F. (1971) *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. III. Theorie Werkausgabe. Bd. 20.* Frankfurt/M: Suhrkamp.
- Hegel, G. W. F. (1977) *Phenomenology of Spirit.* Translated by A.V. Miller. New York: Oxford UP.
- Heidegren, Carl-Göran (1995) *Hegels Fenomenologi. En analys och kommentar.* Stockholm/Stehag: BÖB Symposion.
- Henrich, Dieter (1978) "Formen der Negation in Hegels Logik", in *Dialektik*

- in der Philosophie Hegels*. Rolf-Peter Horstmann (Hg.). Frankfurt/M: Suhrkamp, 213–229.
- Henrich, Dieter (1982a) "Andersheit und Absolutheit des Geistes. Sieben Schritte auf dem Weg von Schelling zu Hegel", in *Selbstverhältnisse. Gedanken und Auslegungen zu den Grundlagen der klassischen deutschen Philosophie*. Stuttgart: Reclam, 142–172.
- Henrich, Dieter (1982b) "Kant und Hegel. Versuch der Vereinigung ihrer Grundgedanken", in *Selbstverhältnisse. Gedanken und Auslegungen zu den Grundlagen der klassischen deutschen Philosophie*. Stuttgart: Reclam, 173–208.
- Jaeschke, Walther (2003) *Hegel-Handbuch. Leben–Werk–Wirkung*. Stuttgart: Metzler.
- McDonald, Matthew G. (2008) "The Nature of Epiphanic Experience", *Journal of Humanistic Psychology* 48(1), 89–115.
- Pippin, Robert B. (1989) *Hegel's Idealism. The Satisfactions of Self-Consciousness*. New York: Cambridge UP.
- Taylor, Charles (1975) *Hegel*. Cambridge: Cambridge UP.
- Westphal, Kenneth (1989) *Hegel's Epistemological Realism. A Study of the Aim and Method of Hegel's Phenomenology of Spirit*. Dordrecht: Kluwer.

A Restless Spirit

Immanent Critique as Inquiry into Inquiry in Hegel and Dewey¹

Arvi Särkelä

“Spirit is absolute unrest”²

John Dewey

In this article I will be dealing with the methods of John Dewey’s *Quest for Certainty* and G.W.F. Hegel’s *Phenomenology of Spirit*. I will be saying something about the similarities as well as the differences between the methods applied and justified in these two works. However, in dealing with this issue, I am trying to concentrate more on the

1 This article is based on a lecture I gave at the Philosophy Department of Columbia University, New York on November 27th 2012. I am indebted to Axel Honneth and the participants of his seminar for a helpful discussion of the ideas presented here. I am also grateful to Federica Gregoratto and Arto Laitinen for challenging comments, for which I fear I have been able to find no satisfying further elaboration in this article.

2 John Dewey (1897), “Hegel’s Philosophy of Spirit,” in: Good & Shook (ed.), *John Dewey’s Philosophy of Spirit: With the 1897 Lecture on Hegel*, New York: Fordham UP, 2010, p. 114.

question of *how* to go about in determining the similarities and differences, than on the question *what*, precisely, the similarities and differences consist in. The first objective will thus be to formulate an *interpretive hypothesis* for reading Hegel and Dewey together. This hypothesis states that, in both works, a method of immanent critique is exercised in order to work out an inclusive account of immanent critique, whereas they differ as to the asserted authority of the resulting conceptions of critique.

I will be doing this in the following way: I will start by sketching out, in abstract, what I see the most palpable similarities to be. Already at this point, I think one stumbles on an indicative difference: Whereas Hegel seems to claim that immanent critique can eliminate all relevant competing conceptions (including future ones), Dewey remains more experimental. I will then, in a second part, try to find out, whether Hegel, in the *Phenomenology*, might have encountered and criticized a “Deweyan” shape of consciousness. Correspondingly, in the third part, I will be interpreting some of Dewey’s comments on Hegel as attempts at using Hegelian tools against Hegel himself.

I. Hegel and Dewey Inquiring Inquiry

One striking similarity between Dewey’s *Quest for Certainty*³ and Hegel’s *Phenomenology of Spirit*⁴ is the widespread confusion regarding their alleged subject matters. Both works present themselves as treatises in epistemology, but end up dealing with more or less the whole array of philosophical disciplines.⁵ This, however, is not due to any under-

3 John Dewey (1929), *The Quest for Certainty: A Study of the Relation of Knowledge and Action*, in: John Dewey, *Later Works*, Vol. 4, Carbondale and Edwardsville: Southern Illinois UP, 1988. Hereinafter I will refer to this volume by the abbreviation *QfC*.

4 G.W.F. Hegel (1807), *Phenomenology of Spirit*, translated by A.V. Miller, Oxford: Oxford UP, 1977. Hereinafter I will refer to this volume by the abbreviation *PoS*.

5 Hegel identifies the task of his *Phenomenology* in the Preface in terms of a contemporary intellectual, religious, cultural, moral, political, ethical and

standing of epistemology as a *prima philosophia* of some sort. On the contrary, the reason is that Dewey and Hegel both conceive of knowing as a kind of *praxis*. As such, there seems to be no reason for distinguishing it and its field of application from other practices at the outset of the inquiry. As it will turn out in the course of the two studies, knowing is understood as rooted in religious, moral, aesthetic, political and scientific practices. Not only are the conceptions of knowing that appear at the end of these works such that treat knowing as an activity, but the particular conceptions of knowing criticized in them are presented and evaluated as active attempts at coming to terms with the very standards of what knowing is supposed to be. Hegel calls such attempts “experiences” and the *Phenomenology* understands itself thus as the “science of the experience of consciousness.” For Dewey too, the concept of experience is of immense importance: Experience is doing and undergoing. It is the reflexive form of association between organism and environment. And as such, experience is always minimally *experiment*. Knowing, Dewey maintains, is essentially experimenting; the experimental phase of experience.⁶ In order to emphasize the practical and experimental nature of knowing, Dewey’s favors the term *inquiry*. I, too, will use the word “inquiry” to refer to epistemic practices in the remainder of this article. Both works claim, at the outset, to answer to the same question: *What do we do when we know?*

Moreover, Dewey and Hegel both understand the epistemic object to be constituted by inquiry itself; they also see the standard of epistemic success to be immanent to the epistemic process.⁷ Thus, they

aesthetic crisis; but in the Introduction it seems that what he is claiming to be conducting is a clearly epistemologically delineated inquiry. Similarly, Dewey’s book is subtitled “A Study of the Relation of Knowledge and Action,” but it covers a range of issues comparable with that of the *Phenomenology*.

6 This is the central thesis of Dewey’s experimentalist theory of knowing presented in *The Quest for Certainty*; a more detailed elaboration on the difference as well as the continuum between what Dewey calls experience as empirical and experience as experimental can be found in *QfC*, pp. 65–67.

7 This is of course a main thesis in both works concerning the authors throughout their presentations, but for some early statements of their proj-

claim inquiry to be *self-correctible*. Such self-correctible praxis has, furthermore, a general pattern: Inquiries, when successful, are in both works portrayed as beginning with a certainty that, in an intermediary phase, falls apart into indeterminateness and is finally reintegrated by achieving determinateness. In this sense, both present inquiry as a sequential, temporal, experiential and practical unity of identity and non-identity.

Furthermore, both argue that the standards of epistemic success as well as of ethically and esthetically successful praxis are to be understood in terms of historically evolving social practices. Hegel calls such practices, which contain the attempt to know this or that in accordance with some at least implicitly accepted standard, “shapes of consciousness.” The standards implicit in these practices Hegel calls their *an sich* or that which is taken to be “absolute,” whereas Dewey’s favored term is “the seat of intellectual authority.”⁸ In the abstract, a shape of consciousness refers to the reality of inquiry (*Realität des Erkennens*), or, in Deweyan terms, to the “habits of inquiry” prevalent at some time and place. Both maintain that it would be a huge mistake to postulate some definition of knowing prior to the inquiry being conducted. What precisely “inquiry” or “shape of consciousness” *is*, in concrete, will only be made clear in the course of the inquiry itself. What eventually results in both works, are very broad conceptions of knowing. Such epistemic or practical success can be put in terms of scientific theories, religious belief, moral principles, ethical convictions, political programs or esthetic judgments of taste. Thus, for both, there seems to be no great need for a clear distinction between their epistemological projects on the one hand and a wider cultural and social criticism on the other.

Immanent critique understood thus as “inquiry into inquiry” is *progressive*: Dewey and Hegel hope namely that critical inquiry into previous or competing coeval habits of inquiry would reveal *better* future habits of inquiry. But their conceptions of inquiry also claim to be progressive in a more radical sense: They agree on not presupposing any standard *prior* to the description of practices of inquiry. Instead, each shape of consciousness is to be judged on its own (implicit or explicit) criteria for epistemic or practical success, whereby those specific crite-

ects in these terms cf. *PoS*, § 17-20; *QfC*, pp. 57-59.

8 *PoS*, Introduction; *QfC*, Ch. 7.

ria develop and change in the course of the inquiry. Hegelian and Deweyan conceptions of immanent critique thus claim not to rely on any antecedent criteria, but take the criteria as a problem for each shape and look on the development of further criteria.

Therefore, Hegel and Dewey practice immanent critique *genetically*. Now, there seems to be at least three layers of genetic argument implied in their respective models of immanent critique. Firstly, both authors present the emergence of such practice complexes genetically, in terms of the latter's being *responses* to indeterminacies or problems of previous shapes. Thus, they conduct immanent criticism as *genetic presentation*: A complex of habits of inquiry is to be approached to as a more or less successful response to problems presented to it by *prior* accounts; and its success is to be measured according to its own standard, which is in some way linked to earlier accounts' lack of success. Now, it is important to note that such an argument does not demand that the practice complexes in question *really* did follow each other *historically*.⁹ They are merely treated as claims as to something's authoritativeness for the inquirers and imputed (*Zutat*) into a progressive sequence of each shape's presenting a resolution to its "predecessor" and the problem to its "successor," thus leading up to more inclusive conceptions. This kind of genetic argument is on the fore in *The Quest for Certainty* often tying the chapters together and is applied paradigmatically in the three first parts of the *Phenomenology* ("Consciousness," "Self-Consciousness" and "Reason").

The second layer of genetic argument might be termed *historical reconstruction*. Whereas "mere" genetic presentation may enjoy the privilege of imputing the shapes, it quite obviously fails to account for

9 Compare for instance the way in which the shape of "life" follows that of "the Understanding." It would indeed seem silly to think that the kind of control-driven attitude of organisms to their environments denoted by the concept of "life" would *historically* follow from the scientific worldview presented in "the Understanding." However, genetic presentation, as I understand it here, merely points to the fact that the self-sufficiency (*Selbständigkeit*) seeking attitude of organisms towards the environment resolves certain problems unresolvable of the scientific attitude that sticks to presupposing an attitude-independent (*selbständig*) object as standard of inquiry.

how “we” came to be the inquirers “we” are in historically and socially explanatory terms. Historical reconstruction, by contrast, studies social forms of life *as inquiries*. It reconstructs the way in which, by more or less successful (sometimes catastrophic) inquiring, inquiry ended up the way it did. It claims to be able to distinguish successful inquiries from unsuccessful ones, by evaluating them according to their standards and values, and thus to be able to answer to the question of in how far a present conception of inquiry might be taken as good. This kind of genetic argument is essential to the chapter on “Spirit” in the *Phenomenology*; in the *Quest for Certainty*, one finds it the central argumentative tool in the middle part of any single chapter.

One can, however, also view both books as wholes and distinguish a third layer of genetic argument that, in a way, is able to integrate the first and the second layers. What is being said about inquiries in general in these two works, applies as well to the specific inquiries conducted by Hegel and Dewey themselves: What it means to inquire on the level of the inquiries being inquired into, emerges genetically in the course of the genetic presentation and the historical reconstruction. However, also the method of the presentation and reconstruction itself, of the *inquiry into inquiry*, is being unfolded “for us” in the course of the philosopher’s applying it. Hegel and Dewey both conceive of their respective inquiries as inquiries that have inquiry as their object and that at the same time exemplify inquiry in developing inquiry.¹⁰ Their inquiries are, thus, *genetically self-referential*.

Consequently, both differentiate methodologically between first-order and second-order inquiries, or, as Hegel likes to put it, between

10 This applies, of course, to Dewey’s *Logic*, in which he, according to its subtitle, understand logic to be the “Theory of Inquiry.” Less obviously, I argue this to be the best way to make sense of *The Quest for Certainty* as well. By an immanent critique of previous practices of inquiry, Dewey’s intention with the book is to introduce his readers to the experimentalist theory of inquiry and justifying that standpoint by the method of determinate negation. Thus, *The Quest for Certainty* has very much the same function in Dewey’s works as the *Phenomenology* in Hegel’s: Both studies introduce and justify an inclusive philosophical standpoint, which will be further developed by its application in other works by the authors.

the “experiences of consciousness” and “us looking on.”¹¹ By observation of the habits of historically situated inquirers, the philosopher can, firstly, make explicit the criteria those inquirers apply; secondly, by observation of the consequences of that inquiring, determine whether the practice was successful in terms of that standard; and, thirdly, distinguish between precisely what was successful and what was unsuccessful in that experiment.

That is, both of them see not only specific habits of inquiry that have entered the historic scene as the object of their own inquiries, but also their own inquiry into inquiry. Since they understand shapes of consciousness as responses to the failures of previous shapes of consciousness, it only seems reasonable that they treat *their own conceptions* of inquiry, too, as responses to what appeared as unresolved, or indeterminate, in previous and competing accounts. Since these second-order inquiries are related to the first-order inquiries by their claim of resolving what remained lacking in the latter on internal grounds, Hegel and Dewey hope, at one and the same time, to *explicate* the historical conditions of *and justify* their own conceptions of inquiry by treating them, too, as habits of inquiry. The second-order inquiry explicates its own historical conditions by reconstructing how “we” came to be the inquirers that “we” are, which was the task of historical reconstruction. This story, they claim, should, simultaneously, be the *justification* of their conception of inquiry, as far as it resolves the problems of the previous accounts, which was the task of genetic presentation.

The kind of methodic tool that they both use in doing this, Hegel calls “determinate negation.” It means including the “truths” of all previous shapes and negating what was “dead” in those shapes in the own inclusive conception of inquiry. A valid conception of inquiry is to emerge as the result of such inquiry. It appears on the historical and social scene not as a shape of consciousness next to others, but as the *inclusive result* of historical reconstruction and genetic presentation of prior or competitor conceptions, that is, as their determinate negation.

Now, at this point, I think, we have come to the threshold where

11 *PoS*, Introduction; Dewey is often also using the terminology of the first-order inquiries’ “experiencing” and the philosopher’s “looking on,” for example in *QfC*, p. 139.

the paths of Hegel and Dewey diverge. Whereas they both practice genetic presentation and historical reconstruction and apply determine negation in order to justify their own account of immanent critique, they seem not to agree on the methodological status of the resulting meta-conceptions of immanent critique (*absolute knowing/experimental inquiry*). That is, they have different ideas of how exactly the resulting inclusive conception of inquiry is constituted by genetic presentation and historical reconstruction and how it is related back to the one-sided shapes overcome in them.

Hegel seems, namely, to claim that he has criticized not only all *available* alternatives to his conception of knowing as absolute, but all *relevant* conceptions. Perhaps he is not saying that he has overcome all *possible* competing conceptions, including the future ones. But he seems, indeed, to understand the resting point of spirit in Absolute Knowing as implying any competing future conception of inquiry to involve a commitment to some of the fallacies overcome and thus being thrown back to revisiting one-sidedness. As such, his method is unfolded at the end by a process of dialectical *elimination*. I will call this method “eliminative genetic reconstruction.”

It is unlikely that Dewey would accept such a claim. On the contrary, it seems crucial to Dewey’s entire philosophical project to remain open to the appearance of new alternatives, to responding to them as to challenges for his own understanding of philosophical inquiry *and also* to let such encounters have substantial, reconstitutive consequences for his own project. This might now be presented as a preliminary hypothesis concerning the difference between the Hegelian and Deweyan accounts of immanent critique: Whereas Hegelian *eliminative genetic reconstruction*, once it is constituted as a true whole, makes itself free from the one-sidedness of competing shapes, the Deweyan *experimental genetic reconstruction* regards its being constituted as a true whole codependent on emerging new one-sided shapes and its being able to include them.

However, this hypothesis remains fully indeterminate without reviewing the *reasons* dividing these accounts as well as the *consequences* of their application. But how to achieve determination in this? The key, it seems to me, is to ask, whether Dewey and Hegel might have criti-

cized each other as “shapes of consciousness”?

Most of Dewey’s attacks on absolute or objective idealisms in his mature works ought not to be understood as critiques of Hegel but of the American and British idealisms prevalent at that time. In fact, Dewey rarely mentions Hegel himself in a dismissive tone. In our attempts to clarify the relation between Hegel and Dewey, I think we too often dwell on these unclear textual references in arbitrary Deweyan texts. In contrast, I propose that we turn the matter on its feet by asking the opposite question: How does Hegel criticize Dewey? Does the Deweyan account of inquiry appear as a shape of consciousness in Hegel’s *Phenomenology*?

From a Hegelian point of view then one ought to ask, if Dewey’s philosophy constitutes a shape of consciousness that (a) appears in the dialectical progression of consciousness’s experience, (b) has been shown to be practically unsuccessful on its own terms and (c) is criticized immanently in a successful way? Since the method of inquiry unfolds in the course of applying it in the inquiry into inquiry, one must thus ask: How far on the phenomenological “path of despair” is Dewey willing to walk?¹² Or might he even outrun the great logician of experience himself?

II. The Phenomenological Experiment

The first part of Hegel’s *Phenomenology* is entitled “Consciousness.” It studies three shapes, all of them sharing an “objectivism” about inquiry: That is, they presuppose an attitude independent object of knowledge possessing intellectual authority for the inquirer. The first of these shapes, “Sense-Certainty,” is the standpoint of immediate awareness. Here consciousness attributes epistemic authority to its object as it is immediately given in its singularity. Sense-Certainty claims that by grasping its object purely in its singularity, without the disturbance of general concepts, it can provide for the richest kind of knowledge. The

12 Jeffrey Stout has experimented with the same kind of argument in his (2012), “The Spirit of Pragmatism: Bernstein’s Variations on Hegelian Themes,” *Graduate Faculty Journal*, Vol. 33, Nr. 1.

experience of Sense-Certainty, however, shows that although this kind of immediate awareness does have its right in the sense that we as conscious creatures in fact are habitually certain of our sense impressions, one ought not to confuse this kind of immediate *awareness* with *knowing*. Sense-Certainty appears to be unsuccessful precisely in the moment of claiming to constitute knowledge: It turns out that the very beginning of knowing is leaving behind the exact kind of immediate awareness that Sense-Certainty, falsely, claims to be knowledge.

Namely, for a standard to lay claim on intellectual authority implies for both Hegel and Dewey for it to have determinacy. Determinacy, however, is something that the subject achieves by drawing distinctions. This idea is essential for Dewey's conception of the role of sense data in his theory of inquiry.¹³ Neither Hegel nor Dewey seems to deny for the immediate awareness of Sense-Certainty *any* role in the process of inquiry. On the contrary, they understand it as the very *first phase* of inquiry: – As the indeterminate qualitative situation that both presents an entry *to* inquiry *and* is being negated *in* every inquiry.¹⁴ Such a standpoint does in no way commit Dewey or Hegel to accept any form of immediate *knowledge*. One can accept the idea of immediate awareness, without presupposing incorrigible or infallible knowledge. Indeed, Hegel and Dewey seem to suggest that one even *has to* accept some sort of indeterminate qualitative experience as a first phase of knowing in order to avoid an infinite inferential regress. Thus Hegel and Dewey are able to negate Sense-Certainty's claim of knowing *and* include its truth within their more inclusive conceptions of inquiry.

In consequence, consciousness has to admit that, for it to achieve determinateness, it needs a variety of conceptions for drawing distinctions; mere demonstratives such as “this”, “here” and “now” seem not to do the job. The next shape of consciousness, “Perception,” tries to solve this by attributing properties to an independent epistemic object. Perception, however, is limited to mere representation (*Vorstellung*). At this point of argument, both Hegel and Dewey accept Kant's claim that intuitions without concepts are blind. The tension between them

13 Cf. Dewey (1929), Ch. 6 & 7.

14 Cf. John Dewey (1938), *Logic: The Theory of Inquiry*, New York: Henry Holt & Co., pp. 105-107.

is to be understood as *internal* to inquiry: On the one hand, we have the determinateness of sense data (Hegel's *This*) and, on the other, the determinateness of perception or representation. They are both to be understood as "beings-for-another" and together they are one.

Consciousness's first attempt to comprehend this unity of sense data and representation is the introduction of the more inclusive concept of "force." Without dwelling too deep into the very complex experience of Force and Understanding, for the sake of argument, it may suffice to point out that Dewey's critique of the Newtonian scientific worldview and drawing upon the Heisenberg principle displays a corresponding movement in conceptualizing causality.¹⁵ However, eventually this unity falls apart into contradictory worlds – namely, one of appearances and one of conceptual, supersensible, *a priori* laws. Consciousness's attempt to deal with this contradiction boils down to the reconciliation of both worlds by absorbing all appearance and law into self-realizing Understanding as a conception of inquiry. Thus, Understanding as including its own opposite is *infinite*. Dewey and Hegel draw, basically, the same conclusion of their respective critiques of the scientific worldview. The conclusion is not one of transcendence, but one of immanence: It is the nature of inquiry itself to absorb its object within it.

From this consciousness draws the consequence of replacing the "seat of intellectual authority" from the epistemic object to the epistemic subject that wants to assert itself as the whole of inquiry: Whereas the shapes of Consciousness all treated the object as independent (*selbständig*), Self-Consciousness wants to prove its own self-sufficiency (*Selbstständigkeit*). The most primitive attempt to do this is to attribute authority to the desires and satisfactions of the individual subject. However, just as little as the immediate objects of Sense-Certainty and Perception, can the subject's immediate attitudes as such provide self-sufficient standards for inquiry: They, too, find lacking in terms of determinacy. This problem of the indeterminacy of any given subjective states, it appears, is also not resolvable on the basis of taking *another* subject's immediate desire as the standard of one's inquiry. On the contrary, Dewey and Hegel agree that desires and satisfactions are just as defeasible and fallible as perceptions and they play somewhat analogous roles in inquiry

15 John Dewey (1929), Ch. 8.

too: One can choose to reject them, accept them, revise them and so on, for the purposes of inquiry.¹⁶ And paradigmatically, in a given indeterminate situation, one is faced by a *multitude* of conflicting desires. Thus, it is hard to see them offering guidance in any conflicting situation as such. In inquiring, they, too, are to be understood as “takens” rather than “givens.”¹⁷ Desire and satisfaction certainly do have their role to play in inquiry: Corresponding to the immediate awareness of Sense-Certainty, the immediate indeterminateness of dissatisfaction constitutes a starting point for inquiry and the appearance of a given desire to resolve this indeterminate situation may present a first impulse towards inquiry. But as *standards* they seem helplessly arbitrary and indeterminate.

After having failed to locate intellectual authority in its immediate desires and satisfactions, Self-Consciousness turns to seek proof of the authority of its desires by forcing them on another, and correspondingly, this other is to locate authority in the desires of the first Self-Consciousness. Self-Consciousness so far has no standard for the choice of which impulse to follow. Thus, as Desire, Self-Consciousness reduces itself to mere “Life,” the kind of interaction between organism and environment it wanted to transcend by the proof of independency in the first place. To prove that a) it is a source of authoritative impulses, that is transcends life, it must b) be recognized by another life transcending being (another self-consciousness) and c) reduce this other self-consciousness to the status of mere life. In going through with the struggle for proving independence, the “victorious” Lord-Self-Consciousness is faced with the dilemma of both needing the Bondsman’s recognition and not being entitled to needing it in order to reach independence.

Despite the disappointing initial result of the experiment, there is some relatively good news for everyone involved as well: The Lord will remain lord for a while and have the pleasure of enjoying the satisfactions of his immediate impulses in the fruits of the Bondsman’s labor. By contrast, the Bondsman, in exercising control over his own impulses working for the Lord, is able to advance to a higher stage of Self-Consciousness than the latter ever might imagine. And finally, for “us” second-order inquirers there is a lot of *preliminary* information on the

16 Cf. *QfC*, Ch. 10.

17 *QfC*, p. 142.

reciprocal structure of Spirit to decipher in the failure of the struggle onto death. Now, Hegel's dialectic of Lord and Bondsman offers a critical treatment of some of the crucial dualisms that Dewey is attacking in *The Quest for Certainty*, namely, the dualisms of theory and practice, knowledge and action and means and ends. In this dialectic, the Bondsman is reduced by his Lord to a mere means for the realization of the latter's arbitrary ends. The bondsman's realization of his Lord's ends, however, involves an interaction between him and his natural environment that seems incompatible with the very idea of placing the standard for practical and epistemic success on the subject side of the dualism.

First of all, in working on his natural environment to realize the ends set by his Lord, the Bondsman must formulate ideas that are, in fact, responsive to those natural objects. Under the domination of his Lord, he learns to verify and falsify practical success and, thus, at least implicitly, to treat the standard of such success as located in the *interaction* between him and his environment. Thus his "service" to the Lord presents him with an interactive continuum of Self-Consciousness and its object, which is materially incompatible with and far beyond its initial claim. Secondly, to realize his Lord's ends the bondsman must reflect upon the *means* to those ends. Under the domination of his lord, he thus learns to grasp a continuum of means and ends. Now, for his choices between these different available means not to be completely arbitrary, he needs, thirdly, to set his *own* ends, which must be responsive to nature. Under the pressure to deliver for the Lord, the Bondsman learns to take practical success into account: Contrary to the first-order ends set by his Lord, these ends are not fully arbitrary, but falsifiable and verifiable on the basis of their success in molding the environment in accordance with Lord-ends. This second kind of end is what Dewey calls an "end-in-view,"¹⁸ – it is an end that provides practical guidance in the selection of means but also itself serves as a means for a further end. By this activity of realizing "first-order lord ends" by evaluating means and ends-in-view according to their practical consequences in

18 Cf. John Dewey & Jayden H. Tufts (1932), *Ethics*, in: John Dewey: *The Later Works*, Vol. 7, Carbondale & Edwardsville: Southern Illinois UP, 1985, pp. 185-188.

nature, the bondsman is able to identify his own subjectivity in nature, seeing his own intentions objectified. Thus, one stumbles again on the infinite structure of inquiry, but this time around in its practical aspect: Whereas Understanding reconciled law and appearance by incorporating the epistemic object, the bondsman succeeds in reconciling means and ends by objectifying himself in nature through work as a natural interaction.

Both Hegel and Dewey see much of the history of western philosophy against the background of relations of domination. Dewey goes arguably one step further than Hegel. While Hegel interprets stoicism, ancient skepticism and the unhappy consciousness of early monotheisms as such ideologies of domination, Dewey is reading the dualisms of theory and practice, means and ends, knowledge and action, which he sees as pervasive of the whole western intellectual tradition, as deeply interwoven with relations of domination and class struggle. But most importantly at this point of argument, Hegel and Dewey agree that treating one's own or somebody else's subjectivity as the seat of intellectual or practical authority will not lead to intellectual or practical success.

After having overcome "objectivism" and "subjectivism" about inquiry, consciousness turns to a standpoint that Hegel labels "idealism." The claim of idealism is that "Reason... is itself reality,"¹⁹ a thesis, to which Hegel and Dewey both take an ambivalent stance.²⁰ What it means at this point of the *Phenomenology* is merely the immediate consequence of overcoming the subject-object dualism by understanding the reality as being revealed through purposive activity: Firstly, the lesson learnt from Consciousness was that inquiry (as Understanding) *includes* the natural world; treating the object *as* independent is a necessary phase of successful inquiring, but not the whole of it. Secondly, the experience of Self-Consciousness revealed that inquiry (as labor) is embedded in a natural environment (that is, nature *includes* inquiry). This reciprocal inclusion seems to build the basis for the higher form of interaction that Hegel calls "Reason." As we know already from the

19 *PoS*, §232.

20 Cf. *PoS*, §§ 233-239; *QfC*, 133-135.

“Preface,” Hegel understands Reason as “purposive activity.”²¹ As was already implied in the practice of the bondsman, “Reason” presents the attempt to overcome the subject-object dualism by locating the seat of intellectual authority in the activities of subjects and interactions of subjects and objects. The seat of intellectual authority is thus now found in the natural laws, moral norms and ethical principles governing the interactions.

Hegel and Dewey both applaud idealism’s attempt at placing intellectual authority and standards for epistemic success within natural interaction. The fallacy of Reason, however, lies in its comprehending this purposive activity in overly normativistic and non-temporal terms. The different ways, in which Reason tries to locate epistemic authority within the laws governing purposive activity, now take normativity as immediately given. Dewey and Hegel agree that, in order for autonomous individuality and universalizable self-given laws to acquire determinate content, individuality and universality (understood as self-legislation) must be comprehended as aspects of a more inclusive story. This more inclusive concept grasps such activities not only as temporal and inter-subjective, but as constitutively *historical* and *social*. As Consciousness had shown the independence of the object and Self-Consciousness had revealed the independence of the subject each to be necessary phases of inquiry, albeit not self-sufficient, Reason shows the laws governing them as also a necessary phase, but indeterminate as such. Moral principles and conceptions of individuality, as abstractions from historically evolving practices, remain indeterminate. Only within a more inclusively comprehended collective and experiential process, do individuality and universalizable laws appear as meaningful in light of their emergence, application and consequences. But by stating that, we have already entered the realm of the *inclusive ideas* in Hegel and Dewey – namely, “Spirit” and the “social.”²²

Reason becomes Spirit as it, as a purposive activity, conceives itself, in Dewey’s words, as an “experience in which experience will itself

21 *PoS*, § 22.

22 Cf. John Dewey (1928), “The Inclusive Philosophic Idea,” in: John Dewey, *The Later Works*, Vol. 3, Carbondale & Edwardsville: Southern Illinois UP, 2008.

provide the values, meanings and standards now sought in some transcendental world.”²³ The structure of such an activity Dewey and Hegel understand very similarly, namely, as the unity of “honesty,” “law-giving” and “testing of laws.”²⁴ Furthermore, they both argue this already to be, at least minimally, the basic structure of everyday social praxis.²⁵ This marks the turn from genetic presentation to historical reconstruction: From this point on Hegel and Dewey proceed by studying how such practices develop their rationality and become more reflexive of themselves and, eventually, might develop Absolute Knowing (Spirit that knows itself as Spirit).²⁶ Having reached the inclusive ideas of “Spirit” and “the social” by means of genetic presentation of habits of inquiry (“shapes of consciousness”), inquiry into inquiry can proceed by reconstructing the historical development of more or less reflexive social practices (practicing better or worse inquiring).

Just as Hegel’s concept of spirit provides the basis for Absolute Knowing, one should understand Dewey’s idea of the social as providing the basis for the concept of experimental inquiry. Both spirit and the social are, namely, conceived as “inclusive ideas” (Dewey) or “absolute” (Hegel) in the sense of being encompassing enough to count as self-sufficient. They are *inclusive*, since Dewey and Hegel take themselves to have been able to show, by means of determinate negation, that the objectivism of “Consciousness,” the subjectivism of “Self-Conscious-

23 *QfC*, 63.

24 *PoS*, §§ 432–437. Dewey’s formulation of these three terms and their unity in an experimental inquiry is as follows: “The first is the obvious one that all experimentation involves [a] *overt* doing, the making of definite changes in the environment or in our relation to it. The second is that experiment is not a random activity but is [b] directed by ideas which have to meet the conditions set by the need of the problem inducing the active inquiry. The third and concluding feature, in which the other two receive their full measure of meaning, is that the outcome of the directed activity is [c] the construction of a new empirical situation in which objects are differently related to one another, and such that the *consequences* of directed operations form the objects that have the property of being *known*” (*QfC*, 70).

25 *QfC*, 70; *PoS*, § 436.

26 *PoS*, § 808.

ness” and the idealism of “Reason” all are too one-sided to make sense of practical and epistemic success, but they all make sense as *phases* or *aspects* of the more inclusive idea. However, spirit and the social are absolute merely in-themselves: They are *potential* self-sufficient providers of their own “values, meanings and standards.” They still need to be developed in-and-for-themselves: They need to *achieve* self-sufficiency by withstanding criticism on their own terms, that is, make sense of epistemic and practical success and resist the temptation to treat “takens” as “givens.”

Thus, for neither Hegel nor Dewey is the mere historical turn of placing the authority in historically evolving social practices at the end of the “Reason” chapter enough. This would, eventually, boil down to conformism.

Such a conformist ethos – Hegel calls it “True Spirit” and Dewey “customary morality”²⁷ – treats “duty” as the given. As is being portrayed in both Dewey’s and Hegel’s interpretations of the ancient Greek tragedy, to Antigone and Creon duties are merely functions of the social institutions, to which they find themselves bound.²⁸ However, as soon as such institutional duties clash, which will eventually happen under even the most minimal social complexity and diversity, a conformist ethos can find no means of scrutinizing them. Duty thus conceived remains indeterminate. This dilemma mirrors the inability of self-consciousness’s given desires to offer guidance in volitional conflict. Now there appears to be a need for guidance in *social* conflict. And what goes for desires, goes for duty too. Hegel and Dewey argue that one ought to understand normative validity not as something antecedent, but as the *result* of social inquiries. *Tragedy*, however, is the form of social conflict to whose resolution the given practices offer no means. Thus Spirit alienates itself in *Bildung*, a long road that both authors reconstruct as the path from the customary morality paradigmatic of the Greeks to the modern “reflective morality” (Dewey) or simply “morality” (Hegel).

Such a reflective morality still needs to become reflective as sociality. A social inquiry becoming conscious of itself as inquiring sociality

27 It might be worth noting that Dewey explicitly declares that he is using the word “morality” in the sense of the German “*Sittlichkeit*”: Dewey, *Ethics*, p. 9.

28 Dewey, *Ethics*, p. 80; *PoS*, §§ 444–476.

is displayed in the *Phenomenology* as a struggle for public recognition in the last section of the “Spirit” chapter, entitled “Evil and Its Forgiveness.” This passage is of immense importance: It is, namely, at this point that spirit reaches its full conceptual development as *concrete universality*; it is also here, that the concept of *Absolute Spirit* emerges “for us;” and, finally, it is at this point that the movement of recognition in the *Phenomenology* comes to its end. This struggle is fought between the moral conventionalist standpoint of a “judging conscience,” that justifies its conception of universality by its historical determinateness, on the one hand, and the moral constructivist standpoint of an “acting conscience,” that justifies its conception of universality by reference to the irreducible individuality of conscience. In the course of this struggle each attributes “evil” to the other: The judging conscience judges the acting conscience to be evil, because the latter ranks its individuality above universality. The acting consciousness sees the judging conscience as evil because of its placing particularity above universality.

Now long story very short,²⁹ the problem with both attempts at grasping the universality of duty is that they share the same assumption of placing normative authority on antecedent criteria. On the contrary, both Dewey³⁰ and Hegel understand the validity of duty as being determined as the *result* of public recognition, or social inquiry. Eventually, both parties of the struggle come to terms with their having been evil, because they isolated themselves from the constitution of the universal good through reconciliation. This kind of universality is not abstract, but concrete: It *includes* (a) the *particularity* of the historically emerged habits and customs of the community, to which judging conscience refers, (b) the *individuality* of conscientious judgment as well as (c) the *universality* of the law. It is, as Hegel puts it, “a reciprocal recognition which is *absolute Spirit*.”³¹

29 I have studied Hegel’s and Dewey’s theories of recognition at greater length in Arvi Särkelä (2013), “Ein Drama in drei Akten. Der Kampf um öffentliche Anerkennung nach Dewey und Hegel,” in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, Berlin: Akademie Verlag, Vol. 61, Nr. 5–6.

30 Dewey’s most systematic treatment of the dialectic of conscience can be found in Ch. 14 of his *Ethics*.

31 *PoS*, § 670.

This is where I see the paths of Hegel and Dewey diverging. Without going into the complex pattern of this last struggle for recognition in the *Phenomenology*, it might be interesting to note that one can find a very similar conception of a struggle for public recognition in Dewey, although not in *The Quest for Certainty*.³² Nevertheless, what one does find in *The Quest for Certainty* is textual evidence for both the similarity and the difference to Hegel at this point. Before turning to the topics of religion, art and science (all realms of Absolute Spirit in Hegel), Dewey states that “the deepest of moral traditions is that which identifies the source of moral evil, as distinct from retrievable error, with pride, and which identifies pride with isolation.”³³ Furthermore, he describes such an attitude in conflict as one, which claims “spiritual monopoly.”³⁴ It is, indeed, difficult not to associate such a conception of evil as self-isolation and spiritual monopoly with anybody else than the Hegel of “Evil and Its Forgiveness.” Dewey does, however, also give a hint in *The Quest for Certainty* on what is separating his and Hegel’s paths at this point: While recognizing the similarity of objective idealisms with his own approach to inquiry, he identifies the difference lying in the conceptions of “the concrete universal.”³⁵ Objective idealisms, Dewey states, “have ignored the phase of *temporal* reconstruction with its necessity for overt existential interaction.”³⁶ What does Dewey mean by this?

III. Concrete Universality as an Open-Ended Process

At this point, it is important to note that there is no sublation of the standpoint of mutual recognition anymore in the *Phenomenology*; that is, the point of divergence is not one that Hegel rejects as one-sided in the beginning of the next chapter. On the contrary, it is at this point of the *Phenomenology*, where we for the first time encounter determinate

32 John Dewey (1973), *Lectures in China 1919-1920*, Honolulu: Hawaii University Press.

33 *QfC*, p. 245.

34 *Ibid.*

35 *QfC*, p. 151.

36 *Ibid.*

negation brought to its close as the movement of the Concept. Thus to answer my three Hegelian questions at the outset of the phenomenological experiment in part II of this article: (a) yes, Dewey does appear in the dialectical progression of consciousness's experience, but (b) no, he has not been shown to be practically unsuccessful on his own terms and (c) no, he is not being criticized immanently at all.

This perplexing result might indicate that Dewey is trying to outrun Hegel himself on the "path of despair." Dewey namely seems to be using the Hegelian tool of determinate negation against Hegel himself: In identifying the difference between Hegel and himself by his comprehending concrete universality as a "*temporal reconstruction*" he is clearly blaming Hegel for isolating, or reifying, the constitution of the absolute.

One way of making sense of this move is, I think, to draw a distinction between *corrigibilism* and *fallibilism*. Now, while I do definitely think that Hegel is a strong corrigibilist, I am much less certain about his being a fallibilist. At least Dewey seems to doubt that Hegel at the end of the *Phenomenology* is able to keep that promise about fallibilism he gives at the close of the chapter on Spirit. Understanding immanent critique in terms of *eliminative genetic reconstruction* commits to strong corrigibilism, since the productive work done by determinate negation understood as dialectical elimination relies on inquiry's ability to correct its own mistakes.

According to Hilary Putnam, "that one can be fallibilistic and anti-skeptical is perhaps the unique insight of American pragmatism."³⁷ One might add that one of Hegel's unique achievements was to combine systematic anti-skepticism with strong corrigibilism. But that does not make Hegel a fallibilist, at least not in the sense of Dewey's defense of a radical fallibilism of method. What Dewey, namely, is cautious about in his using the tool of determinate negation against Hegel himself in the quote above, is what he sees as the isolation of concrete universality as a *resting point* of spirit. The idea of such a resting point involves one more dualism to overcome: Namely, the dualism between the self-sufficient meta-concepts achieved by the second-order inquiry claiming finality, on the one hand, and the perpetual fallibility of first-order

37 Hilary Putnam (1994), *Words and Life*. Ed. James Conant, Cambridge, MA: Harvard University Press, p. 152.

inquiry, on the other. According to Dewey, this dualism might be overcome by endorsing the kind of radical fallibilism about method he is pleading for. Such a radical fallibilism of method involves an openness for the emergence of new shapes of consciousness, that is, habits of first-order inquiry, and, furthermore, an openness about these shapes' having consequences for the inclusive standpoint. At the end of the "Religion" chapter Hegel might be read as bypassing this possibility. By that precise move, however, he would commit himself to a dualism that Dewey finds hard to accept: The dichotomy of a final self-sufficient philosophical method and first-order fallible belief.

Still, Dewey, I think, was the one among the American pragmatists to come closest to Hegel's strong corrigibilism. Maybe, then, one might still add that Dewey's unique contribution to the tradition from the pragmatism *avant la lettre* of Hegel to the American pragmatism, is to combine a Hegelian strong corrigibilism with radical fallibilism of method. Or to use Dewey's vocabulary of determinate negation: To understand a Hegelian strong corrigibilism as a phase in the exercise of radical fallibilism. Like Hegelian eliminative genetic reconstruction, the Deweyan alternative *experimental genetic reconstruction* is committed to a strong corrigibilism about inquiry, since the progress of inquiry by self-critical experimentation relies on inquiry's ability to correct its own mistakes. Additionally, however, the Deweyan account shall also be compatible with radical fallibilism of method, that is, the idea that inquiry's correcting itself cannot at any particular point of time be taken as fully consummated in the sense that it could rule out enrichment by the acquaintance with new shapes. It says that the idea of an unimprovable, unchangeable and infallible method is incompatible with the idea of knowing as absolute.

What kind of conception of inquiry as absolute or inclusive would emerge as a combination of strong corrigibilism and radical fallibilism shall be furthered in a more detailed inquiry, one that really claims to determine the difference and similarities of the methods of *The Quest for Certainty* and the *Phenomenology of Spirit*. Here, as a conclusion, the statement of some aspects of that conception may suffice:

Firstly, immanent critique involves determinate negation in the sense of integrating skepticism, but, like Hegel and Dewey both do, only by

deriving doubt from within shapes of consciousness about the value and validity of their standards; that is, by negating what is unsuccessful in the application of those standards *and* simultaneously learning from both the relative success *and* the relative failure and, finally, preserving their truth within a more inclusive approach. Secondly, immanent critique treats its object, inquiry, as *sequentially* absolute in the sense that it presents a unity of identity and non-identity. It begins by the rupture of certainty in an indeterminateness that is being reintegrated into a determinate situation. Thirdly, immanent critique treats inquiry as *materially* absolute in the sense that it is self-correctible as a self-sufficient provider of its own standard of epistemic success. It relies on no antecedent criteria, neither realistically nor transcendently conceived. Furthermore, the publicly inquiring democratic community, with which Dewey replaces Hegel's theory of Absolute Spirit, is absolute in the sense of being *concrete universal*. Such inquiry embodies the *particularity* of historically emerged customs, habits etc, the irreducible *individuality* of inquirers as well as the *universality* of democratic procedures and methods. But, most importantly, this is an "absolute" that does not claim to itself the privilege of being beyond the need for further correction. It applies its ideal of corrigibility fallibilistically to itself: The inclusive idea itself is open to revisit its own standards in encounters with new habits of inquiry. – It ought to be understood as a method that is to be enriched by the confrontation with new emerging shapes of consciousness.

Forsoning, fremmedgjøring og filosofi. Bemerkninger om Hegel

Arne Overrein

Jeg har hatt gleden av samvær og samarbeid med Jussi Kotkavirta i ulike sammenhenger, både i Nordisk Sommeruniversitet og i forbindelse med forskningsopphold i Tyskland. Riktignok er det nå lenge siden jeg møtte Jussi, men da jeg fikk den hyggelige invitasjon om å bidra i dette festskriftet til han, var min reaksjon at jeg gjerne gjør det.

Det følgende bidrag berører delvis et område av filosofien som har vært sentralt blant Jussis interesser: Hegel og politisk filosofi. I tillegg går jeg inn på Hegels analyse av religionen og hans forståelse av filosofiens oppgave. Jeg vil også nevne Marx, men uten å være sikker på om Marx kan regnes som Jussis hovedinteresse. I hvert fall kan jeg si at Marx, den vel viktigste skikkelse i den etter-hegelianske tradisjon, har spøkt litt i mitt hode under nedskrivninga av denne artikkelen. Av tidsgrunner, og ved bidrag til festskrift går det ikke an totalt å neglisjere tidsgrunner, kunne jeg ikke skrive mye om Marx.

I den brede tradisjonen fra marxisme og kritisk teori er det etter min mening en tendens til å gjøre Hegel mer politisk progressiv og en tendens til å betrakte hans filosofi som en kritisk samfunnsanalyse enn det er grunnlag for. Det er lett å peke på arbeider som uttrykker denne tendensen, jeg nevner bare den detaljerte analysen til Georg Lukacs

med tittelen *Der junge Hegel* og Herbert Marcuses *Reason and revolution*. Dette er verdifulle arbeider, men de er etter min mening for opptatt av å vise en kontinuitet og et sammenfall i tematikk og analyser fra Hegel til Marx. Vi kan sjølsagt ikke se bort fra at det er en kontinuitet i visse henseende, men for en forståelse av Hegel er det også nødvendig å gå inn på de sider ved hans verk som ikke viser fram mot Marx.

Forholdet mellom religion og filosofi er en akse som Hegels verk hviler på. I denne sammenheng spiller begrepet forsoning en sentral rolle. Det samme gjør begrepet fremmedgjøring. Hegels begrep om den absolutte ånd og absolutte viten må forståes i denne sammenheng. I en forstand peker Hegels bruk av fremmedgjøringsbegrepet (i Fenomenologien) fram mot Marx. Men innholdet i dette begrepet er spesifikt hegeliansk og ikke sammenfallende med begrepet slik det er anvendt av Marx. Jeg tenker særlig på hvordan Marx – i et bestemt øyeblikk i sin teoretiske utvikling, nemlig i Økonomisk-filosofiske manuskripter – arbeider i tett anknytning til Hegels Fenomenologi og den hegeliske dialektikk i forsøket på teoretisk begripelse av kapitalismen og i den teoretiske foregripelsen av overgangen til kommunisme, forstått som et klasseløst, ikke-fremmedgjort og transparent samfunn. Dette forsøket på en allmenn “anvendelse” av Hegel hos Marx støter på noen grenser som gjør at dette prosjektet oppgies og forblir ufullført. Marx’ forhold til Hegel forblir komplekst – verken en total avvisning eller en avhengighet av hegelianske tankeformer. Derimot ser vi ingen nærmere analyse av forsoningsbegrepet hos Marx eller seinere marxister (meg bekjent). De følgende spredte bemerkninger har det begrensede siktemål å trekke fram – gjennom referanser til Hegels verk – noen sammenhenger mellom politikk, religion, forsoning og fremmedgjøring. Det er ikke sikkert at Jussi vil være enig i den Hegel-forståelse som her kommer til uttrykk. Men jeg tror han vil være enig i at Hegel like lite i våre dager, som på den tid da Marx levde, fortjener å lide den skjebne som Marx omtalte som: å bli behandlet som en død hund. Med ord: vi bør fortsatt beskjeftige oss med Hegel.

Stat, religion og forsoning

Undertittelen til Hegels *Åndens fenomenologi* (heretter forkortet *ÅF*, tilsvarende forkortes *Phänomenologie des Geistes* med *PhG*) var opprinnelig “Vitenskapen om bevissthetens erfaring”. Hegel vil her vise hvordan “kaoset” av “framtreddens rikdom” blir “brakt inn i en vitenskapelig ordning”, i hvilket den blir framstilt i sin “nødvendighet”. Ordene i anførsel er hentet fra Hegels *Selbstanzeige* av *Åndens fenomenologi* offentliggjort høsten 1807, samme året som *Fenomenologien* ble publisert. Her finner vi også følgende: “Den siste sannhet finnes først i religionen og så i vitenskapen, som resultatet av helheten.” (Se *Werke* 3, s 593). Religionen er da også tittelen på det nest siste hovedavsnittet i *Fenomenologien* – det siste har tittelen *Den absolutte viten*.

Det er en erfaring som Hegel betrakter som forpliktende og sammenbindende for det menneskelige fellesskapet, nemlig den religiøse erfaring. En slik påstand innebærer at den politiske eller samfunnsmessige erfaring ikke har den samme forpliktende og sammenbindende kraft som den religiøse. I den politiske erfaring som individene gjør som statsborgere, ligger det ikke noen endegyldig forsoning – et mer moderne uttrykk er integrering – i forhold til staten og den politiske arena. Ut fra Hegels egne begreper tilhører stat, politikk og det borgerlige samfunn den objektive ånd. Når staten er objektiv ånd så betyr det at staten på den ene sida er en virkelig eksisterende totalitet (den er en helhet, ikke kun en del av en mer omfattende totalitet). På den andre sida vil Hegel også si at staten tilhører noe endelig. Staten er virkelig i kraft av å være satt sammen av delinteresser (partikulære sfærer: familie, borgerlig samfunn). Den eksisterer ikke i kraft av å være en felles interesse. Individenes handlinger sikter ikke mot den statlige totalitet som sådan. Som det heter i *Rettsfilosofien*: “Staten er virkelig, og dens virkelighet består i at helhetens interesse realiserer seg gjennom særskilte mål.” (Egen oversettelse fra *Werke* 7, s 428 = *Rechtsphilosophie* § 270 Anmerkung). Staten er konstituert gjennom menneskelige handlinger, men ikke gjennom menneskelige handlinger som i seg sjøl har statens virkelighet som mål, men derimot ulike underordnede mål som kommer til uttrykk gjennom familien og det borgerlige samfunn. Staten er derfor objektiv ånd – den er skapt gjennom subjektivitetens

arbeid, men ubevisst. Uttrykkelig omtaler Hegel i Rettsfilosofiens § 301 folket, dvs. flertallet, som den del av statens medlemmer, “*som ikke vet hva den vil*” (*Werke* 7, s. 469, Hegels utheving). For de individuelle aktørene har derfor staten noe objektivt og fremmed ved seg – i staten, på et rent sekulært grunnlag, kan det derfor for Hegel ikke ligge noen absolutt forsoning. På dette nivå opplever borgerne – som det framgår av Hegels Fenomenologi (jf PhG, s. 342–376) – å befinne seg i en atomisert og fremmedgjort tilstand.

Annerledes blir det når vi går fra den objektive til den absolutte ånd. Den absolutte ånd framtrer ifølge Hegel gjennom kunsten, religionen og filosofien. Disse skikkelsene blir ikke frambrakt som indirekte resultat av andre handlinger, men de blir skapt i bevisstheten av at det er nettopp dette som skapes. Gjennom religionen trer individet i et umiddelbart forhold til helheten og dermed også til seg sjøl. Umiddelbart i den forstand at den religiøse (i og for seg også den kunstneriske) praksis ikke har noe mål som ligger bortenfor denne praksis. Dens hensikt er å uttrykke meningen med tilværelsen og livet i en ytre form som er mest mulig adekvat. Den er en praksis som begrunnes og er i seg sjøl. Ekte religiøsitet kan for Hegel ikke framtre som noe fremmed, dvs. som en substans som det menneskelige subjektet ikke kan forholde seg til. En religion kan imidlertid forfalle til kun å være et ytre hylster av ritualer og symboler uten betydning for aktørene. I så fall vil en slik religion før eller seinere forsvinne. På den andre sida kan religion heller ikke framtre som noe rent subjektivt og oppkonstruert, i så fall er den kun et individualistisk påfunn og ikke et uttrykk for menneskelig fellesskap.

Religionen som subjekt-objektets realitet

Religionen er derfor det sted hvor objektivt og subjektivt mister sin absolutte, fikserte karakter, dvs. religionen er subjekt-objektet – ånd eller sjølbevissthet, som det heter i Fenomenologien. “Den ånd som forstår seg selv, er i religionen umiddelbart sin egen rene *sjølbevissthet*.” Dette i motsetning til de tidligere skikkelsene i Fenomenologien. Om disse tidligere skikkelsene sier Hegel at de “utgjør til sammen hva ånden er i sin *bevissthet*, nemlig at den står overfor sin egen verden og

ikke kjenner seg igjen i den.” (ÅF, s. 332/PhG s. 474–75). De forskjellige religionenes ulike skikkelser har riktig nok en ytre form, altså en konkret og betinget historisk framturen. Men religionens kjerne er likevel sjølbevissthetens gjenfinning (forsoning, fremmedhetens opphevelse) av seg sjøl. Det er da også påfallende at religionen som en bevissthetsskikkelse inntar en særegen plass i Hegels Fenomenologi. Denne skikkelsen blir nemlig ikke opphevd i en høyere skikkelse, slik det skjer med de øvrige skikkelsene. Mens de andre skikkelsene i kraft av sine indre motsetninger forgår, blir kristendommen eviggjort. Gjennom sin spekulative eviggjøring av kristendommen finner Hegel en akse som resten av hans Fenomenologi kan dreie seg om. Han vil i religionen se det konkrete, substansielle feste som gjør han i stand til å overvinne det han betrakter som en ensidig og abstrakt subjektivitet.

For Hegel er det en vesentlig forutsetning at kristendommen fortsatt består som massenes genuine religion. Kristendommen er for han den avgjørende *kollektive erfaring* som vitner om åndens tilstedeværelse i verden. Kunsten har tapt sin makt over menneskesinnene og trues med oppløsning i en rekke subjektivistiske uttrykksformer, dvs. den taper sin funksjon som et kollektivt og forpliktende erfaringsuttrykk. Religionen står over kunsten som en måte å uttrykke det absolutte på. Dette fordi religionen gjør menneskets indre til hovedsaken, mens kunsten nødvendigvis gjør det ytre – kunstens form – til hovedsak. (Jf *Ästhetik Bd 1*, s. 108–112).

Man kunne her diskutere denne påstanden at kunsten i et moderne samfunn ikke makter å uttrykke menneskers grunnleggende erfaringer like godt som religionen gjør det. Men vi vil her heller følge og fortolke Hegels resonnementer. Kristendommen uttrykker i motsetning til kunsten en virkelig kollektivitet, gjennom den konsentrasjon og samling gjennom bønn, sang og det hellige ord som finner sted i menigheten. Kristendommen er den eneste virkelige kollektive erfaring av det absolutte, den eneste kollektivitet som viser utover det endelige og profane. Kristendommen er i denne egenskap også et avgjørende vitnesbyrd om riktigheten av den hegelske filosofi. Det er den religiøse erfaring – det viser i tillegg til Fenomenologien også Hegels teologiske ungdomsskrifter fra 1790-tallet – som er utgangspunktet for subjekt-objekt-begrepet, altså åndsbegrepet, som Hegel sjøl anser som overvin-

nelsen av Kant og Fichtes subjektivisme.

Den høyeste religion er for Hegel den religion som reduserer sin ytre, kultiske og seremonielle eksistens til et minimum og der den indre sinnsstemning, troen og inderligheten, blir det vesentlige. Denne mest abstrakte religion er kristendommen. Som tilnærmet ren inderlighet – i særdeleshet i sin protestantiske versjon – er det et nært forhold mellom kristendom (som tro) og filosofi (som viten). Begge søker det absolutte, men på ulike vis. Religionene forestiller seg det absolutte, filosofien begriper det absolutte. I den åpenbarte religion, som for Hegel er kristendommen, er religionen kommet til sin “sanne skikkelse”, men den er fortsatt en skikkelse, og derfor noe bestemt og umiddelbart. Følgelig er det for den tenkende bevissthet fortsatt en avstand mellom denne skikkelsen og selve den tenkende begripelsen. Først når den tenkende bevissthet begriper denne avstand, “har ånden fattet sitt eget begrep”.

Det jeg her har sagt kan også uttrykkes som følgende: Religionen som en kollektiv erfaringsprosess, i motsetning til kunsten som ifølge Hegel ikke lenger er det, og filosofien som aldri kan bli det, er et vesentlig utgangspunkt for Hegels kritikk av Fichte og i det hele overvinnelsen av en solipsistisk og subjektivistisk posisjon som truer med å isolere filosofien fra virkeligheten. Bare gjennom religionen eksisterer et konkret åndelig fellesskap for Hegel – og denne form for fellesskap er en realitet, ikke kun utopien om en “usynlig kirke” og en ny religion, som den unge Hegel og den unge Schelling en gang drømte om. Rett nok eksisterer et fellesskap også gjennom staten og de sedelige ordningene (Sittlichkeit, dvs. familie og borgerlig samfunn) som inngår i staten. Men disse fellesskap har ikke det absolutte som sin gjenstand. For bare som atomistiske medlemmer av staten, ikke i kraft av seg sjøl og dermed sine egne bevisste valg, har individene del i disse fellesskapene. Individene som forfølger sine særinteresser, for eksempel som markedsaktører, er altså medlemmer av et fellesskap, men det er ikke avgjørende at de har en bevissthet om dette.

Ganske annerledes med religionen. Her fordres det at individet har et bevisst og villet forhold til det absolutte. Dette i vid betydning av ordene, innbefattende et følende, anende, forestillende forhold. Forholdet mellom staten og religionen framgår også av at Hegel sier at sedeligheten (Sittlichkeit) er statens substansielle indre, mens religionen på

sin side er sedelighetens substansialitet. “Staten hviler ifølge dette forholdet på det sedelige sinnelag og dette igjen på det religiøse”, heter det i Ensyklopedien (*Werke* Bd 10, s 355). Den religiøse Gesinnung (sinnelag) og den religiøse erfaring er altså her grunnlaget for samfunnslivets stabilitet og orden, et synspunkt som gjentas i mange andre sammenhenger. (Særlig tydelig i den tale Hegel som universitetsrektor holdt i anledning den augsburgske konfesjons 300-årsjubileum i 1830. Se *Berliner Schriften 1818-1831*, særlig s. 39).

Det er menigheten av de troende som er det høyeste form for et menneskelig fellesskap i den empiriske virkelighet. “Menigheten (die Gemeinde) er subjektene, de enkelte empiriske subjektene, som er i Guds ånd.” Menigheten er samlet i troen på at Gud har åpenbart seg og at forsoningen har skjedd, men dette er en “umiddelbar viten, en tro” (Hegel: Vorlesungen über die Philosophie der Religion II. *Werke* Bd 17, s. 306). Guds ånd og den menneskelige ånd er av samme slag. Ånden er immanent til stede i verden. Gud er ikke et fremmed vesen som står over verden, men “den endelige ånd er ...sjøl satt som et moment ved Gud. Dermed er mennesket altså sjøl inneholdt i begrepet om Gud.” (Vorlesungen über die Philosophie d. Geschichte. *Werke* 12, s 392). Menigheten er ut fra dette et avgjørende vitnesbyrd på at ånden og forsoninga er til stede i den empiriske, endelige, verden.

Religionen er for Hegel den sfære hvor den enkeltes handlinger ikke ytrer seg i ensomhet og ikke har egeninteressene for øye, men er en handling i fellesskap med andre mennesker og hvor gjenstanden og målet for handlinga er den samme. Dette fellesskapet er menigheten og denne handling er kultusen. Det er begreper som Hegel brukte og som også er i gjengse bruk. For Hegel blir menigheten det konkrete sted der den nyere tids subjektivismen definitivt skal overvinne sin solipsistiske ensomhet. Gjennom kultusen, altså menighetens handlinger, er det menigheten som *felles ånd* i tida som står ansikt til ansikt med den evige ånd og egentlig smelter sammen med denne i en enhetlig åndelighet. Gjennom de kultiske handlingene smelter det individuelle jeg sammen med den felles ånd. Det er denne felles ånd Hegel oppfatter som Gud.

For øvrig: Her kunne en “ateistisk” utlegning av Hegels filosofi sette inn sin argumentasjon. I en slik utlegning ville religion være et rent dennesidig fenomen som kun handler om relasjonen mellom indivi-

det og fellesskapet. Det som dyrkes og tilbedes i menigheten er i så fall ikke Gud. Det er heller menneskefellesskapet som dyrker seg sjøl ved å framholde humanitære verdier som fornuft, harmoni og fellesskap. En slik tolkning vil være i god samsvar med Hegels immanentisme og i god samsvar med den oppfatning at Hegels religionsfilosofi inneholder tvetydigheter som også kan vendes i en religionskritisk retning.

Menigheten oppfattes av Hegel som en handlingsammenheng hvor både Gud, altså menighetens fellesånd, og det enkelte individet nødvendigvis må handle. "Det som framstår som min gjerning, er følgelig Guds gjerning, og likeså også omvendt". (Vorlesungen über die Philosophie der Religion Bd I. *Werke* Bd 16, s. 219). Individet oppgir sin partikularitet og går inn i en større og høyere sammenheng. Bare som fellesskap kan menneskene stå overfor Gud. Dette er en avgjørende distansering fra Kant og Fichtes posisjon. Bare gjennom menigheten viser Gud seg – det er for Hegel nødvendig at "Gud må bli oppfattet som ånd i sin menighet." (Enz III § 554. *Werke* Bd 10, s. 366). Det er bare i våre forhold til andre mennesker at vi kan kjenne oss sjøl, dvs. når reell sjølbevissthet. Den virkelige sjølbevissthet, subjekt-objektets enhet, er å finne i fellesskapet. Og bare gjennom fellesskapet i menigheten kan vi gjenkjenne oss fullt ut og virke og handle ut fra oss sjøl, dvs. i sjølbevissthet. Fichtes sjølbevissthet er derimot en tenkt, reflektert sjølbevissthet, det er jeg-ets gjenkjennelse av seg sjøl, en sjølbevissthet isolert fra fellesskapet. Denne konsepsjonen av sjølbevissthet må Hegel overvinne dersom han skal kunne overvinne den moderne subjektivitet som i individuell isolasjon stiller seg opp mot verden og finner grunnen til sine handlinger i sitt ensomme jeg. Bare gjennom konfrontasjon og formidling med en makt utafør seg sjøl, kan jeget overvinne denne isolasjonen. Herav følger også at det værende av Hegel ikke kan forståes som subjektivitet rett og slett, men som en formidling av subjekt og objekt, som ånd (Geist).

Det at kristendommen for Hegel blir et empirisk vitnesbyrd om forsoninga realitet, er problematisk på Hegels egne premisser, da det dermed kan se ut som den høyeste filosofiske sannhet blir avhengig av et empirisk faktum, altså av noe endelig. Sjøl om begrepets makt åndeliggjør alle endelige ting, gir dette inntrykk av at en grunnleggende usikkerhet er bygd inn i Hegels filosofi. Dette er prisen han må betale

for sin realisme og sin ambisjon om å innbefatte hele den empiriske virkelighet i sitt system.

Til tross for en lang rekke uttalelser om filosofiens store makt og betydning, gir Hegel strengt tatt aldri noen garanti for den totale forsoning og formidling. Han nøyer seg med å si at ånden har *tiltro* til at den vil gjenfinne seg i alt annet. “Den besitter følgelig den tiltro, at den vil gjenfinne seg sjøl i verden, at denne må være vennlig innstilt mot den (ånden AO), at, slik Adam og Eva sier at de er kjøtt av hans kjøtt, så vil den (ånden) søke fornuften ute i verden som sin egen fornuft.” (Enz III §440 Zusatz. *Werke* Bd 10, s. 230). Det er også bemerkelsesverdig at Hegel her griper til den bibelske myten for å forklare filosofiens høyeste standpunkt, nemlig at alt blir forsonet, alt finner tilbake til seg sjøl i en stor ligning.

Fremmedgjøringa og dens oppheving. Hegel og Marx

Fremmedgjøring for Hegel er enhver fastholdelse og fiksering av motsetningen mellom tenkning og tenkningas gjenstand, enhver avstand mellom begrep og realitet. Hvor det er motsigelser er det også noe fremmed og hvor det er avstand mellom begrep og realitet er det motsigelser. Begrepets fremadskriden betyr at motsigelser oppheves i stadig nye skikkelser. Religionen og den absolutte viten innebærer at det absolutte er kommet til seg sjøl. “Begripelsen av en gjenstand består faktisk ikke i annet enn at jeg-et gjør den samme til sitt eget, gjennomtrenger den”, og bringer den “på sin egen form... Gjenstanden i anskuelsen eller også i forestillingen er enda et ytre, fremmed.” (*Wissenschaft der Logik* Bd II, s. 222). Først gjennom religion og filosofi kan fremmedgjøringa opphevet. Vi er kommet til forsoning. Det uforgjengelige liv – i motsetning til det endelige liv – er subjekt-objektets identitet med seg sjøl. Også for Marx spiller som nevnt fremmedgjøringstemaet en viktig rolle, i særdeleshet i Økonomisk-filosofiske manuskripter. Men samtidig må det sies at Hegels forståelse av fremmedhet og fremmedgjøring ikke uten videre ble overtatt av Marx.

For Hegel er filosofi eller teori i seg sjøl praksis, arbeid. Filosofi er den høyeste form for praksis. Filosofi er den åndens “arbeid” som utøves

og fullbringes som “virkelig historie”, som det heter i siste kapittel av Fenomenologien. (PhG, s 559). Det er dette arbeidet Hegel har i tankene når han i et brev til Niethammer (28.10.1808, kort etter offentliggjøringa av Fenomenologien) skriver følgende: “Daglig blir jeg overbevist om at det teoretiske arbeidet frambringer mer i verden enn det praktiske. Er først forestillingenes rike revolusjonert, så utholder ikke virkeligheten dette. (Ist erst das Reich der Vorstellungen revolutioniert, so hält die Wirklichkeit nicht aus).” (*Briefe von und an Hegel* Bd 1, s. 253). I dette sitatet, som har en ytre likhet med visse utsagn av Marx, er det det teoretiske arbeidet, og ikke det praktiske, som forandrer verden. På sin side sier Marx i Økonomisk-filosofiske manuskripter det følgende om Hegels arbeidsbegrep: “Det eneste arbeid Hegel kjenner og anerkjenner er det *abstrakte åndelige* arbeid”. (*Verker i utvalg* Bd 1, s163/MEWErg 1, s 574). Marx utvikler et nytt og langt mer sofistisert arbeidsbegrep enn Hegel gjorde. Med god grunn kunne Marx langt seinere (i forord til andre opplaget av Kapitalen Bd 1) si at han hadde stilt Hegels dialektikk på føttene.

Det moment av fremmedgjøring som for Hegel henger sammen med at subjektet står overfor en substansiell objektivitet som ikke lar seg oppløse, synes altså å være oppløst i religionen. “Fordi bevissthetens vesentlige bestemmelse i religionen er å være satt som *selvbevissthet*, er denne skikkelsen fullkomment gjennomsiktig for seg selv... Den er den tenkte, *allmenne* virkelighet.” (ÅF, s 332/PhG s 475). I religionen gjenfinner individene seg sjøl. De finner forsoning. I sin store Logikk sier Hegel at bare den absolutte ide har væren (Sein). Væren er det samme som uforgjengelig liv og “seg sjøl vitende sannhet” (sich wissende Wahrheit). Den absolutte ide blir fattet og uttrykt gjennom kunst, religion og filosofi og derfor har filosofien “det samme innhold og det samme formål” som kunst og religion. Men filosofien er den høyeste måten å fatte den absolutte ideen på “fordi den begriper det absolutte”. (WdL Bd II, s. 484). I den samme Logikk kritiserer Hegel Kant for å hevde den “grunnoppfatning” at fornuften ikke kan fatte tingene i seg sjøl (an sich). Slik Hegel ser det hevder Kants filosofi den oppfatning “at realiteten rett og slett befinner seg utafør begrepet.” (WdL II, 232). Kants filosofi er dermed i seg sjøl et sterkt uttrykk for fremmedgjøringa mellom tenkning og virkelighet.

Opphevelsen av fremmedgjøringa er for Hegel opphevelsen av gjenstandsmessighet som sådan. Dette er i tråd med Hegels idealisme. Han definerer idealisme som å oppheve det endelige, gjøre det endelige ideellt eller uendelig. (WdL Bd I, s 145). Dette er filosofien gjerning. Den begrepsmessige tenkning “må...oppløse sin egen gjenstandsmessige form fullstendig.”(ÅF s 335/PhG 480). Det er dette som er den begrepsmessige tenknings oppgave – å oppløse all gjenstandsmessighet. “Makta til den tenkende ånd”, sier Hegel i Estetikken, er “å begripe seg sjøl i sin annenhet, i det den forvandler det fremmedgjorte til tanker (das Entfremdete zu Gedanken verwandelt) og slik tilbakefører det til seg.” (Åsthetik Bd 1, s 24). Det positive arbeid som fører til fremmedgjøringas slutt ytes for Hegel av tenkninga eller filosofien. For Marx’ er som kjent filosofien – eller teorien – tvert imot et uttrykk for fremmedgjøring. For hele den venstre-hegelianske retning, og i særdeleshet hos Marx, ble teoriens, vitenskapens og filosofiens rolle og betydning for den menneskelige frigjøring sjøl et problem. Særlig Marx ble tvunget til å tenke gjennom spørsmålet om filosofien i det hele kunne være et frigjørende prosjekt. Konklusjonen ble at ingen fremmedgjøring, heller ikke den religiøse, kan oppheves alene ved teoretisk virksomhet eller filosofisk kritikk. Opphevelsen av fremmedgjøringa kan ifølge Marx i Økonomisk-filosofiske manuskripter bare skje gjennom en massebevegelse som grunnleggende endrer menneskenes forhold både til verandre og til naturen. Denne bevegelsen forstår han som det han kaller revolusjonær praksis. Marx betoner også at opphevelsen av fremmedgjøringa og frigjøring fra klassesamfunnet er avhengig av at virkeligheten sjøl, uavhengig av den filosofiske bevegelsen, utvikler seg og modnes for en slik grunnleggende opphevelse. I Kritikk av den hegelske rettsfilosofi kan vi lese: “Det er ikke nok at tanken presser på mot virkeliggjøring, virkeligheten må presse seg selv frem mot tanken.” (Verker i utvalg Bd 1, s 96). Denne oppfatninga gjør forholdet mellom teori og praksis langt mer komplisert for Marx enn det var for Hegel.

Skjebnen til fremmedgjøringsbegrepet i Marx’ verker ble for det første at begrepet ble gitt et nytt økonomisk-ontologisk innhold i Øk.fil. manuskripter. Og for det andre at Marx – i sine seinere verker – diskvalifiserte begrepet fremmedgjøring som et bærende begrep og anvendte det i ulike og mindre presise betydninger. Ikke bare som produsente-

nes opplevelse av fremmedhet i forhold til sitt produkt, sitt eget arbeid og sine med-arbeidere (konkurransen fremmedgjør proletarene fra verandere), men også for eksempel i betydninga at de ulike formene for merverdi (pengerente, jordrente og profitt) framstår i en “fremmedgjort form” i forhold til verandere. (Marx: *Das Kapital* Bd III s. 838). Denne stilltiende, aldri kommenterte diskvalifiseringa av begrepet fremmedgjøring, henger hos Marx sammen med at han gir opp å fullføre det prosjektet han begynner i ansatser i Økonomisk-filosofiske manuskripter. Nyere forskning har også bekreftet at Øk-fil manuskripter på ingen måte kan betraktes som et enhetlig verk, men kun som en rekke ulike arbeidsnotater og kommentarer til ulike forfattere inne området politisk økonomi. (Se Marcello Mustos artikkel i *Science and Society* vol 73, July 2009, s. 386–402). Det finnes meg bekjent ingen klar referanse, verken i brevvekslinga til Marx (hvor man kunne forvente å finne slike) eller i andre skrifter som viser til at han legger bort arbeidet med de såkalte Økonomisk-filosofiske manuskripter eller noen uttrykt begrunnelse for hvorfor dette skjer. Marx avbryter ganske plutselig dette arbeidet (høsten 1844) og haster videre til nye prosjekter og skriveoppgaver. (Den hellige familie, Den tyske ideologi osv.)

Filosofiens makt og maktesløshet

Man kunne, i en tid som vel er like religionskritisk som Hegels epoke, spørre på nytt om ikke filosofien i seg sjøl har makt til å være det adekvate og fullkomne uttrykk for de kollektive menneskelige erfaringer og på den måte være en avgjørende integrerende og forsonende faktor i samfunnet? Slik synes den erklærte liberaleren John Rawls å tenke når han sier at politisk filosofi har som en sentral oppgave å forsonne menneskene med de politiske og samfunnsmessige forholdene. Med direkte referanse til den hegelske Rettsfilosofi sier han at politisk filosofi “kan dempe vår frustrasjon og vårt raseri mot samfunnet og historien ved å vise oss hvordan samfunnets institusjoner, forstått på riktig måte fra et filosofisk synspunkt, er rasjonelle og er utviklet over lang tid før de har fått sin nåværende rasjonelle form.” (Rawls: *Rettferdighet som rimelighet* s. 53) Et stykke på vei har nok også Hegel tenkt i disse baner, men han

ser ikke samfunnet i en slik entydig funksjonell sammenheng som hos Rawls, hvor forsoning skal bidra til å skape det Rawls kaller et “velordnet samfunn”. Og han er langt unna Rawls radikale liberalisme.

Men i tillegg til dette kommer følgende moment: filosofi er og kan ikke være en kollektiv erfaring og praksis, slik religionen er. Filosofi er for de få, den er en ensom aktivitet, utøvd ved siden av det menneskelige fellesskapet. Filosofi er en “ensom sak”, sjøl om den også trenger et modent publikum og ifølge Hegel vil finne dette modne publikum når tida er inne. (PhG, s. 58). Filosofi er definitivt ikke et fellesskap av alle, slik den religiøse menigheten er for Hegel. Religionen er, ifølge Hegels Enzyklopedie, “sannheten for alle mennesker.” (Enz § 573. *Werke* 10, s. 379) Det vil alltid være en avstand mellom filosofien og “massene”. Derfor blir det også en avstand mellom filosofien som absolutt viten, altså som vitenskap, og publikum. En avstand som innebærer spenninger og muligheter for konflikter. Begrepet, som Hegel til og med benevner som en “personlighet” (WdL II, s. 484), er i den absolutte viten kommet til seg sjøl. Men det betyr ikke at alle mennesker har denne innsikten. På nettopp dette punktet er avstanden mellom Hegel og Marx’ visjon om et kommunistisk samfunnsfellesskap som et fellesskap av likeverdige og like innsiktsfulle individer som skaper samfunnet i full bevissthet om at de gjør det, betydelig. Her er Marx’ visjon, som innbefatter at Marx setter stor lit til mennesket som arts-vesen (Gattungswesen) minst like “idealistisk” som Hegels. Når Marx ga opp å fullføre det han begynte på i Øk.-fil. manuskripter, så vil jeg anta at også dette momentet spilte inn. Marx ble trolig usikker på om det er mulig å formulere en realistisk utopi, for å bruke Rawls uttrykk, på basis av og i forlengelsen av en analyse av kapitalismen som et gjennomført fremmedgjort samfunn. Den eldre Marx’ motvilje mot å gå i detalj om hva innholdet av et kommunistisk samfunn består i, peker i retning av en lignende usikkerhet.

Filosofiens oppgave er å rettferdiggjøre og begrunne virkeligheten begrepsmessig. Men filosofien har i realiteten ikke mulighet for å garantere noen forsoning i virkelighetens verden. På slutten av sine religionsfilosofiske forelesninger vedgår Hegel realistisk nok muligheten for at den kristne menighet kan gå i oppløsning og at det ikke står i filosofiens makt å hindre dette. Dette er noe som bare den bredere realhistoriske utvikling vil avgjøre og i forhold til denne er filosofien bare “en

avsondret helligdom og dens tjenere danner en isolert prestestand, som ikke bør gå sammen med verden og hvis oppgave det er å ta vare på sannhetens eiendom.” (*Werke* Bd 17, s. 343–44). Hegel begrenser altså her filosofiens oppgave til: å ta vare på “sannhetens eiendom”. Han ser på sin egen samtid, og den oppløsende kritiske ånd som gjør seg gjeldende, med dyp uro. Denne uroen transformeres av venstre-hegelianerne 10–15 år seinere til en åpen revolusjonær og samfunnskritisk holdning. (Jf Löwith: *Von Hegel zu Nietzsche*, særlig s. 40–43).

For Hegel er filosofi det mest adekvate uttrykket for det absolutte, den har karakter av en vitenskapelig begripelse som dermed hever seg over forestillingenes og anskuelsenes nivå. Men på den andre sida ser ikke Hegel sin egen filosofi som del av et opplysningsprosjekt. Filosofiens oppgave er ikke å spre kunnskap til alle – i den moderne liberal-demokratiske ånd. Tvert imot ytrer han seg ofte, som alt nevnt, imot massenes demokratiske deltakelse. Ideen om å endre samfunnet gjennom opplysning og kritikk har han analysert kritisk i Fenomenologien, særlig i avsnittet som heter Den absolutte frihet og terroren og som inneholder Hegels forståelse av den franske revolusjon. Filosofiens oppgave er ikke å foregripe og å veilede til handling og frigjørende praksis. I beste fall er den å rettferdiggjøre en slik praksis i etterkant, *etter* at den har skjedd. I denne siste betydning kan vi lese Hegels Fenomenologi og Rettsfilosofi som en rettferdiggjøring av *resultatene* av den franske revolusjon, samtidig som Hegel uttrykker angst for *kommende* revolusjoner, og en angst for politiske massebevegelser. Hans reaksjon på julirevolusjonen i 1830 er, i tillegg til hans Rettsfilosofi, et klart uttrykk for dette.

Tid og evighet

Filosofiens sannhet er ifølge Hegel både *veien* som bevisstheten må gå og sannheten som *resultat*. Filosofien har både involvert seg i den empiriske virkelighet ved at den er summen av de ulike bevissthetsskikkelse-nes søken etter det absolutte. Men den er også den autoritative fastholdelsen av det absolutte i et begrepsmessig og vitenskapelig system. Det er siste side ved filosofien som Hegels ettertid har hatt vansker med å

akseptere. Var den ikke veien, men kun det ferdige resultatet, så betydde det at det moment av sannhet som er tilstede i de ulike bevissthetsskikkelsene, og især i religionen, ikke framsto gjennom den absolutte filosofiske sannheten. Dermed ville ikke slektskapet mellom religion og filosofi være demonstrert og filosofien kunne ikke gjøre krav på å være religionens opphevelse og fullending. Men var filosofien på den andre sida ikke en absolutt fiksert sannhet, som “den gjennomsluktige og enkle ro” (ÅF s. 49/PhG 39), så kunne ingen garantere at filosofien virkelig var en fullending og ikke bare et forbigående moment i en evig rekke. Hegel vil både ta vare på det absolutte og det absoluttes ufullkomne framtredelesformer. Hans sannhetsbegrep fordrer dermed spaltingen mellom evighet og tid, der den absolutte sannheten er i evigheten, mens de konkrete momentene er i tida. Bare slik kan sannheten for Hegel være evig nærværende i det endelige. Var derimot sannheten og dermed ånden noe som bare var i tida, så ville ikke filosofien kunne gjøre krav på å være en fullending, for da hadde den ikke formidlet de momentene som kommer i framtida, med seg sjøl. Hegels filosofi kan bare formidle seg med fortidas endelige momenter (historia), og dermed blir den bundet til fortida og blokkerer seg mot framtida. Det finnes ingen egentlig framtid for Hegel, alt vesentlig har alt skjedd, til tross for at også framtida vil være fylt av begivenheter, men innafor fastlagte rammer. Dette synes å være en viktig, men nødvendig svakhet ved Hegels filosofi. Momentet av overskridelse, av det Heidegger kalte “zeitlich fundierte Transzendenz” (en i tida grunnlagt transendens) (*Sein und Zeit*, s. 389), som marxistisk, eksistensialistisk og fenomenologisk tenkning har vært opptatt av, og som gjør framtida noe mer åpen, kommer hos Hegel kun til anvendelse i forhold til det som har skjedd.

Et uttrykk for dette problematiske forholdet er at Hegel har en klar tendens til å fikserte bestemte momenter i sin samtid som evige størrelser, for på den måten å gi sin egen filosofi substansielt feste. I Rettsfilosofien blir privateiendommen, og dermed kapitalismen, eviggjort. Forholdet mellom stat og borgerlig samfunn blir eviggjort. Familien blir eviggjort. Og ikke minst kristendommen blir eviggjort. Her bringer ikke Hegel sitt dialektiske hovedprinsipp, nemlig at ethvert fenomen i den endelige verden nødvendigvis går sin undergang i møte, til radikal anvendelse. I dag tør vi neppe være så sikre på disse fire forholds

evige gyldighet. Skjebnen til filosofien etter Hegel, i alle fall dersom vi tenker på navn som Marx, Kierkegaard, Nietzsche og Heidegger, er i grunnen at filosofien mister sitt tradisjonelle feste i visse “uforgjengelige” erfaringer.

Dypest sett er det filosofiens oppgave å vise at verden *er* fornuftig og at forsoningen, i og med at Gud, dvs ånden, har åpenbart og uttrykt seg i den faktiske historie, allerede har skjedd. Om filosofien overhodet skal ha en bevisstgjørende funksjon, så må det være dette: å bevisstgjøre om at forsoninga er en realitet som har skjedd i fortida. Bevisstgjøringa har ikke som oppgave å vise vei mot en framtidig ny frigjøring eller forsoning. Historia vil gå sin gang, men som nevnt: intet vesentlig nytt vil skje, det kristelig-borgerlige samfunn er fastlagt som en endelig ramme. I den betydning kan Hegel mene at ånden trer ut av tida. Tida må derfor, som det heter mot slutten av Fenomenologien, “utslettes”. Fordi, så lenge ånden bare uttrykker seg gjennom tid og historie, uttrykker den seg ikke på en fullendt, adekvat måte. Den er ikke kommet på ”sitt rene begrep”. I det ånden kommer til en fullendt begripelse av seg sjøl i den absolutte viten, slik filosofien har som mål, så “opphever den sin tidsform”. (PhG, s. 558). I denne forstand er filosofien rettet mot det evige, dens mål er å erkjenne ånden i sin evige realitet. Som den aristoteliske første beveger kun kan kontemplere seg sjøl, er det den hegelske ånds fullendelse at den tankemessig betrakter seg sjøl.

Litteratur

Hegel, G.W.F: *Werke in zwanzig Bänden*, utg. av Moldenhauer og Michel. Suhrkamp. Frankfurt 1969ff.

“ *Phänomenologie des Geistes* (PhG), utg. Hoffmeister. Meiner. Hamburg 1952.

“ *Åndens fenomenologi* (ÅF), Pax forlag, Oslo 1999.

“ *Wissenschaft der Logik* (WdL) Bd I-II, utg. av Lasson. Meiner. Hamburg 1967.

“ *Ästhetik*, utg. av Bassenge Bd 1, Aufbau Verlag, Berlin og Weimar 1976.

“ *Berliner Schriften 1818-1831*, utg. Hoffmeister. Meiner, Hamburg 1956.

“ *Briefe von und an Hegel*, Bd 1, utg. Hoffmeister. Meiner Ham-

- burg 1956.
- Löwith, Karl: *Von Hegel zu Nietzsche*. Fischer (uten sted) 1969.
- Marx, Karl: *Verker i utvalg Bd 1*, Pax forlag Oslo 1970.
- Marx, Karl: *Das Kapital Bd III*, Dietz Berlin 1966.
- Marx, Karl & Engels, Friedrich: *Marx-Engels-Werke. Ergänzungsband. Schriften bis 1844 Erster Teil*. (MEW Erg 1) Dietz. Berlin 1968.
- Musto, Marcello: Marx in Paris: Manuscripts and notebooks of 1844. *Science and Society*. vol
73, July 2009 s. 386-402.
- Rawls, John: *Justice as Fairness*. Belknap Press of Harvard UP. Cambridge Mass. 2001.

Persoonien tunnustaminen, inhimillinen elämänmuoto ja Marxin James Mill-muistiinpanot

Heikki Ikäheimo

Tunnustuksen teema Karl Marxin kirjoituksissa on tähän mennessä verrattain vähän tutkittu aihe.¹ Esitän seuraavassa ensin (1) yleisen mallin 'persoonan tunnustamisen' eri merkityksistä, mallin jonka avulla on periaatteessa mahdollista selventää kyseisen teeman täsmällistä figurointia missä hyvänsä filosofisessa tekstissä. Sen jälkeen (2) sovellan mallia Karl Marxin Pariisissa kirjoittamiin 'James Mill-muistiinpanoihin', joissa Marx käsittelee, osin tunnustuksen ja persoonuuden käsittein, vieraantuneen eli kapitalistisen ja vieraantumattoman eli kommunistisen yhteiskunnan eroa. Selvitän minä täsmällisinä variaatioina kyseiset käsitteet esiintyvät, ja eivät esiinny, eksplisiittisesti tai implisiittisesti, kyseisessä tekstissä, ja millaisia ongelmia Marxin tekstissä esittämässä aja-

1 Jyväskyläläisille alunperin Jussin rakentamisen yhteyksien kautta tuttu ja tähänkin kirjaan kirjoittava Michael Quante on alan pioneeri; katso Quante 2011 ja Quanten kommentaari teokseen Marx 2009 (ss. 209-411). Katso myös *Ethical Theory and Moral Practice*-journalin 'Marx and Recognition'-erikoisnumero August 2013, Vol. 16, Issue 4. Marx ja tunnustus on myös 'Marx and Philosophy Society'n' vuosittaisen konferenssin teema kesäkuussa 2014; katso <http://marxandphilosophy.org.uk/society>

tuksissa voidaan erottaa tunnustuksen ja persoonuuden käsitteiden sekä näiden avulla ajatellun 'persoonien elämänmuodon ontologian' valossa. Esitän lopuksi joitakin huomioita mahdollisuudesta rehabilitoida osia näistä ajatuksista, sekä haasteista joihin tällaisen rehabilitaation olisi kyettävä vastaamaan.

1. 'Persoonan tunnustaminen'

Persoonan ja tunnustamisen käsitteet liittyvät monin tavoin toisiinsa, ja tätä moninaisuutta monimutkaistaa se että kumpiakin käsitteitä on monia. Moninaisuus ei ole kuitenkaan kaoottinen vaan siinä voidaan hahmottaa käsitteellisesti jäsennettävissä olevia rakenteita ja yhteyksiä.

Suomen kielen 'tunnustaminen' ja sitä vastaavat termit muissa kielissä, kuten Saksassa ja Englannissa omaavat useita merkityksiä jotka on helppo sekoittaa toisiinsa.² Alustavasti riittää kun todetaan etten puhu 'tunnustamisesta' siinä merkityksessä jossa syntejä tai syyllisyyksiä tunnustetaan, enkä myöskään 'tunnistamisesta' eli 'identifioimisesta' niissä merkityksissä joissa mitä hyvänsä asioita tunnustetaan eli identifioidaan. Puhun nimenomaan 'persoonien tunnustamisesta' ja yritän selvittää seuraavassa mitä tämä tarkoittaa.

1.2. Persoonien tunnustaminen – vertikaalinen ja horisontaalinen akseli

Usein persoonien tunnustaminen esitetään synonyymiksi vastavuoroiselle tai horisontaaliselle tunnustamiselle ja moneen tarkoitukseen tämä samastus toimii. Täsmällisesti ottaen se on kuitenkin hieman harhaanjohtava. Tämä havaitaan kun huomioidaan, ensinnäkin, että genetiivi ilmauksessa 'persoonan tunnustaminen' voi olla sekä subjektiivista että objektiivista laatua. Toisinsanoen, ilmauksella voidaan viitata tapauksiin joissa persoona on tunnustuksen subjekti, tapauksiin joissa persoona on tunnustuksen objekti, sekä tapauksiin joissa sekä tunnustuksen subjekti

2 Ks. Ikäheimo & Laitinen 2007 ja Ikäheimo 2014, luku 1.

että objekti ovat persoonia. Toiseksi, aina Ludwig Siepin *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie*-kirjasta³ lähtien on Hegelin kirjoituksissa erotettu tunnustuksen 'vertikaalinen' ja 'horisontaalinen' merkitys, ja 'persoonan tunnustamisesta' voidaan puhua molemmissa merkityksissä tai 'molemmilla akseleilla'.

Vertikaalisella akselilla tarkoitan tässä persoonan ja yhteiskunnallisten instituutioiden tai 'super-instituution' eli valtion välistä tunnustusta, ja tällä akselilla persoonan tunnustamisella on kaksi 'suuntaa' joista yhdessä persoona on objekti, toisessa subjekti. Vertikaalinen 'ylöspäin' tunnustaminen on karkeasti ottaen sitä mitä John Searle kutsuu "tunnustukseksi tai hyväksynnäksi",⁴ eli sitä että persoonat, yksilöinä tai kollektiivisesti, 'tunnustavat' normeja tai lakeja (tai näitä ylläpitävän tahon kuten valtion) noudattamalla niitä eli elämällä niiden mukaisesti (joko hyväksyen niiden hyvyuden tai järkevyyden 'täysin rinnoin', tai alistuen niille pakon edessä, tai jotakin tältä väliltä). Vertikaalisessa 'alaspäin' tunnustamisessa taas on kyse siitä että valtio myöntää yksilöille oikeuksia ja suojelee niitä, eli tunnustaa heidät Hegelin termein "abstrakteiksi persooniksi", tai Marxin terminologialla "persooniksi".

Horisontaalisessa persoonien tunnustamisessa sekä tunnustuksen subjekti että objekti ovat persoonia, ja horisontaalinen tai 'persoonien välinen' tunnustaminen voi olla joko yksi- tai molemminpuolista.

1.3. Horisontaalinen persoonan tunnustaminen – kaksi eri ilmiötä

Horisontaalisella eli persoonien välisellä tunnustamisella voidaan tarkoittaa kuitenkin kahta oleellisesti erilaista ilmiötä. Kyse on erottelusta joka on kirjallisuudessa jäänyt jotakuinkin kokonaan huomiotta, mistä on seurannut paljon sekaannusta. Kutsun kyseisiä kahta ilmiötä 'institutionaalisesti välittyneeksi' tunnustamiseksi ja 'puhtaasti intersubjektiiviseksi' tunnustamiseksi.

Institutionaalisesti välittynyt horisontaalinen tunnustaminen on sitä että

3 Siep 1979. Myös Siep on monille entisille ja nykyisille Jyväskyläläisille tuttu juuri Jussin yhteyksien ansiosta.

4 Searle 2010.

yksilö tunnustaa toisen yksilön institutionaalisen roolin ja siten sitä määrittävien 'deonttisten voimien'⁵ eli oikeuksien ja/tai velvollisuuksien kantajana. Hegelin termin tämä tarkoittaa sitä että yksilöt tunnustavat toisensa "abstrakteina persoonina", ja Marxin termin "persoonina". Kummallakin ajatelijalla on mielessään erityisesti omistusoikeus ja sen vastavuoroinen tunnustaminen, joka on kaupankäynnin edellytys, työvoiman myyminen ja ostaminen mukaanlukien. Vain persoona tässä mielessä (tai 'oikeuspersoonana') voi myydä työvoimaansa. Tunnustus ja persoonuus tässä merkityksessä edellyttävät institutionaalista järjestystä jonka takaa partikulaarisista kaupankäymisen tai muun interaktion osallistujista suhteellisen riippumaton taho, eli valtio. Se ei edellytä mitään erityisiä asenteita tunnustajilta, vaan yksinomaan sellaista toimintaa tai toiminnasta pidättäytymistä joka on kyseisten oikeuksien ja velvollisuuksien mukaista ja siis noudattaa niitä lakeja tai institutionalisoituja normeja jotka määrittävät kyseiset oikeudet ja velvollisuudet.

Puhtaasti intersubjektiivisessä (tai ei-institutionaalisesti-välittyneessä) horisontaalisessa tunnustamisessa yksilö tai persoona tunnustetaan abstrahoituen tai riippumatta hänen institutionaalisista rooleistaan tai siitä onko hänellä sellaisia. Ja toisin kuin institutionaalisesti välittyneessä horisontaalisessa tunnustamisessa joka tarkoittaa oikeuksien ja velvollisuuksien mukaista toimintaa abstrahoituen toimijoiden ja siis tunnustajien asenteista, intersubjektiivisessä horisontaalisessa tunnustamisessa asenteet ovat keskeinen asia: tunnustaminen tässä merkityksessä on tietynlaista asennoitumista, tai tietynlaisen asenteen tai asenteiden omaamista. Asenteilla on toki oleellinen merkitys toiminnan tai interaktion laadun ja sisällön kannalta, mutta asenne tai asenteet itse ovat puhtaasti intersubjektiivisessä tunnustamisessa silti keskeisin asia.⁶ Intersubjektiivinen tunnustaminen on tämän vuoksi institutionaalisesti välittyntä tunnustamista psykologisesti 'syvempi' ilmiö, tai ilmiö jolla on suurempi yhteys ja vaikutus persoonan sisäisen elämän, eli subjektiviteetin ja persoonallisuuden rakenteisiin. On huomattava että 'persoonuus' ei puhtaasti intersubjektiivisen persoonan tunnustamisen yhteydessä tarkoita samaa samaa asiaa kuin se tarkoittaa institutionaalisesti välittyneen per-

5 Katso Searle 1995.

6 Tunnustusasenteiden ja toiminnan suhteesta, ks. Ikäheimo & Laitinen, 2007, 33-56.

soonan tunnustamisen yhteydessä. Palaan tähän alla.

1.4. Puhtaasti intersubjektiviisen horisontaalisen tunnustamisen kolme ulottuvuutta

Mitä sitten on institutionaalisista rooleista ja siten oikeuksista ja velvollisuuksista riippumaton yksilöiden välinen puhtaasti intersubjektiviinen tunnustaminen? Tällä ilmiöllä on kolme 'ulottuvuutta' joita voidaan kutsua 'deontologiseksi', 'aksiologiseksi' ja 'kontributiiviseksi'. *Deontologisella ulottuvuudella* intersubjektiviinen tunnustaminen on sen kohteen kokemista tai kohtelemista auktoriteetin omaajana hänen kanssaan harrastetun interaktion tai häneen vaikuttavan toiminnan normien tai sääntöjen suhteen. Tämä tunnustuksen merkitys (institutionaalisesti välittyneen tunnustuksen ohella) löytyy jo Fichteltä samoin kuin Hegeliltä.⁷ Amerikkalaiset uus-hegeliläiset kuten Robert Brandom ja Terry Pinkard ovat tavanneet redusoida horisontaalisen tunnustamisen kaikkiin tähän yhteen ulottuvuuteen. Tämä on myös yksi kolmesta tunnustuksen ulottuvuudesta Axel Honnethilla, vaikkakin Honneth, eksplisiittisemmin kuin Fichte ja Hegel jotka hekään eivät ole asian suhteen erityisen selkeitä, sekoittaa sen järjestään institutionaalisesti välittyneeseen oikeuksien tunnustamiseen (joka sekin on toki 'deontologinen', mutta kuitenkin toinen ilmiö).⁸

Aksiologisella ulottuvuudella horisontaalinen tunnustaminen on välittämistä sen kohteen hyvinvoinnista. Hegel puhuu tunnustuksesta myös tässä merkityksessä, ja samoin Honneth. *Kontribuutiivisella ulottuvuudella* tunnustaminen on sen kohteen arvostamista johonkin tunnustajan arvostamaan asiaan positiivisesti kontribuoivana, tai kykyjä ja/tai motiivaatiota sellaiseen kontribuoimiseen omaavana. Selkeimmin mainituista kirjoittajista tästä puhuu Honneth, ja tämä lienee arkikielestä tutuin persoonan tai yksilön 'tunnustamisen' merkitys.⁹

7 Ks. Ikäheimo 2014, luvut 2 ja 3, ja Ikäheimo 2013.

8 Ks. Ikäheimo 2014, luku 5.

9 Katso Honneth 1995, 121-130.

1.5. Puhtaasti intersubjektiviisen horisontaalisen tunnustamisen ehdollinen ja ehdoton moodi

Tunnustuksella on kaikilla kolmella ulottuvuudella kaksi muotoa tai 'moodia': 'ehdollinen' ja 'ehdoton'. Nämä erovat toisistaan moraaliselta tai eettiseltä kannalta oleellisella tavalla, joten on oikeastaan hämmästyttävää ettei niitä kirjallisuudessa yleensä eroteta toisistaan. Deontologisella ulottuvuudella *ehdollinen* tunnustus tarkoittaa tunnustuksen kohteen kokemista tai kohtelemista auktoriteettina 'ehdollisesti', eli sikäli kuin näin on pakko tehdä tai sikäli kuin tästä on tunnustajalle jotakin etua. Hegelin orja tunnustaa herran auktoriteetiksi kuoleman pelosta, ja herra myöntää orjalle minimaalista 'teknistä' auktoriteettia käskyjensä soveltamiseen ja siten tulkitsemiseen käytännössä sikäli ja siinä määrin kuin tämä on edellytys niiden noudattamiselle käytännössä ja siksi hyödyksi herralle.¹⁰ *Ehdottomalla* tunnustamisella tarkoitan tällä ulottuvuudella toisen kokemista tai kohtelemista auktoriteettia omaavana ilman mainitun kaltaisia ehtoja, eli ei siksi että niin on pakko tehdä ja riippumatta siitä onko siitä tunnustajalle jotakin etua. Osuva arkikielinen nimi tälle ilmiölle on *kunnioitus*.

Aksiologisella ulottuvuudella *ehdollinen* tunnustus tarkoittaa toisen hyvinvoinnista välittämistä ehdollisesti, eli (jälleen) sikäli kuin näin on pakko tehdä tai sikäli kuin toisen hyvinvoinnista on tunnustajalle hyötyä tai etua. Orja välittää herransa hyvinvoinnista sen vuoksi, ja vain sen vuoksi, että hänen oma elämänsä riippuu siitä onnistuuko hän tyydyttämään herransa tarpeet työllään tai edistämään tämän hyvinvointia herraa tyydyttävällä tavalla, ja herra välittää orjansa hyvinvoinnista sikäli kuin tämän työpanos on siitä riippuvainen. *Ehdottomalla* tunnustamisella tarkoitan tällä ulottuvuudella toisen hyvinvoinnista välittämistä ilman mainitun kaltaisia ehtoja, eli ei siksi että on pakotettu kantamaan siitä huolta ja riippumatta siitä onko kohteen hyvinvoinnista tunnustajalle jotakin hyötyä tai etua. Osuva arkikielinen nimi tälle ilmiölle, eli toisen hyvinvoinnista välittämiseksi 'ilman ehtoja' tai 'hänen itsensä vuoksi' on

10 Ks. Hegel 2010, ja Ikäheimo 2014, luku 3.

rakkaus.

Kontributiivisella ulottuvuudella *ehdollinen* tunnustus tarkoittaa kohteena olevan henkilön instrumentaalista tai välineellistä arvostamista kontribuojana johonkin tunnustajan arvostamaan asiaan. Herra arvostaa tällä tavoin orjaansa välineenä päämääriinsä, ja orja herraansa elantonsa turvaajana. *Ehdottomalla* tunnustamisella tarkoitan tällä ulottuvuudella kohteena olevan henkilön arvostamista kontribuojana, joka ei kuitenkaan ole välineellistä arvostamista. Tätä kutsutaan *kiitollisuudeksi*.¹¹

Kaikilla kolmella ulottuvuudella ehdollinen tunnustaminen on tiettyssä mielessä 'ei täysin tai ei aidosti personifioivaa' ja ehdoton taas 'aidosti tai täysin personifioivaa'. Tarkoitan tällä sitä että vaikkakin ehdollinen tunnustus edellyttää että kohde identifioidaan (psykologiseksi) persoonaksi, häntä ei kuitenkaan nähdä tai koeta täysin 'persoonaksi tekevien merkitysten tai signifikanssien' valossa. Mitä sitten ovat nämä signifikanssit joiden valossa ehdottoman intersubjektiivisen tunnustuksen—eli kunnioituksen, rakkauden tai arvostuksen—subjekti kokee sen objektin?

Kunnioituksen kohdalla tämä on jotakin sellaista kuin 'itsenäinen tai reduceimattomasti toinen auktoriteetin keskus', eli sellainen joksi psyykkisesti normaali ja hyvinvoiva persoona kokee itsensäkin suhteessa toisiin. Mikäli kokee jokaisen arvostelmansa, päätelmänsä tai päätöksensä tai niiden muille asettamien haasteiden tai vaateiden (*Anspruch, claim*) olevan lähtökohtaisesti täysin pätemättömiä ilman vahvistusta toisilta, on kykenemätön ajattelemaan ja toimimaan itsenäisenä toisista erottuvana persoonana. Ja mikäli ei koe toisen edustamalla tai esittämällä vaateilla olevan mitään lähtökohtaista, itsestä riippumatonta pätevyyttä, tällöin ei tosiasiaassa koe kyseistä toista täydessä merkityksessä itsensä rinnalla toisena itsenäisenä persoonana. Kyseinen käytännöllinen signifikanssi on osa psyykkisesti hyvinvoivan ja toimintakykyisen persoonan käytännöllistä itsesuhdetta tai käsitystä itsestä, ja toiseen kohdistuva kunnioitus-tunnustus on sitä että tunnustaja asennoituu häneen ja siten

11 Kolmas ulottuvuus ei ole tämän erottelun suhteen aivan täsmälleen analoginen ensimmäisen ja toisen ulottuvuuden kanssa. Analogisuus on selkeämpi kun käsitetään ehdollinen tunnustus 'ei aidosti personifioivaksi' ja ehdoton tunnustus 'aidosti personifioivaksi', kuten teen kohta.

kokee hänet tämän saman signifikanssin valossa.¹²

Rakkauden kohdalla aidosti persoonaksi tekevä signifikanssi on jotakin sellaista kuin 'itsenäinen tai redusoimattomasti toinen huolen keskus', eli sellainen joksi psyykkisesti normaali ja hyvinvoiva persoona kokee itsensäkin suhteessa toisiin. Huoli itsestä tai omasta elämästä on Aristoteleesta John Locken kautta Harry Frankfurtiin asti ajateltu yhdeksi persoonaksi tekevän psykologisen rakenteen keskeiseksi elementiksi. Ja jo Aristoteles korosti että kyse on itsestä välittämisestä oman itsen vuoksi, eikä minkään tai kenenkään muun vuoksi—eli siis toisten huoliin redusoitumaton yksilöllinen huoli ja siten muihin näkökulmiin redusoitumaton käytännöllinen näkökulma maailmaan jossa asiat arvotuvat positiivisesti ja negatiivisesti. Arkisemmin sanoen kyse on siitä että on kykeneväinen onnellisuuteen ja sen vastakohtiin ("happiness and misery" Locken sanoin). Myös tämä signifikanssi on osa psyykkisesti hyvinvoivan ja toimintakykyisen persoonan käytännöllistä itsesuhdetta tai käsitystä itsestä, ja toiseen kohdistuva rakkaus-tunnustus on sitä että tunnustaja asennoituu häneen ja siten kokee hänet tämän saman signifikanssin valossa.

Kontributiivisella ulottuvuudella aidosti persoonaksi tekevä signifikanssi on jotakin sellaista kuin 'itsenäinen tai redusoimattomasti toinen altruistisen toiminnan keskus tai alkuperä', eli jotakin sellaista joksi yksilö kokee itsensä toimiessaan toisten hyväksi kiitollisuutta ansaitsevalla tavalla, eli vapaasti ja näiden hyvinvointi ainakin yhtenä (omiin tai kolmansien henkilöiden etunäkökohtiin redusoitumattomana) päämääränään.¹³ Kiitollisuutta ansaitsee vain sikäli kuin toimii vapaasti ja ainakin yhtenä motiivinaan se että välittää toiminnan kohteiden tai siitä etua saavien hyvinvoinnista ei-välineellisesti, intrinsisesti tai toisin sanoen 'ehdottomasti'. Tämäkin signifikanssi on osa psyykkisesti hyvinvoivan ja toimintakykyisen persoonan käytännöllistä itsesuhdetta tai

12 'Kunnioituksella' tarkoitetaan tietenkin usein muitakin ilmiöitä. Ehkä oleellista tässä on olla sekoittamatta tarkoittamaani ilmiötä (kuten Honneth ja monet muut usein tekevät) oikeuksien 'tunnustamiseen' tai toisen 'kunnioittamiseen' oikeuksien kantajana.

13 Itsensä kokeminen jonkinlaiseksi ei ole välttämättä selkeää tai eksplisiittisesti tietoista, vaan yleensä enemmän tai vähemmän ei-esplisiittisenä 'taustalla'.

käsitystä itsestä (siis se että kokee epätsekkään toimintansa olevan kiitollisuuden arvoista), ja toiseen yksilöön kohdistuva kiitollisuus-tunnustus on sitä että tunnustaja asennoituu häneen ja siten kokee hänet tämän saman signifikanssin valossa.

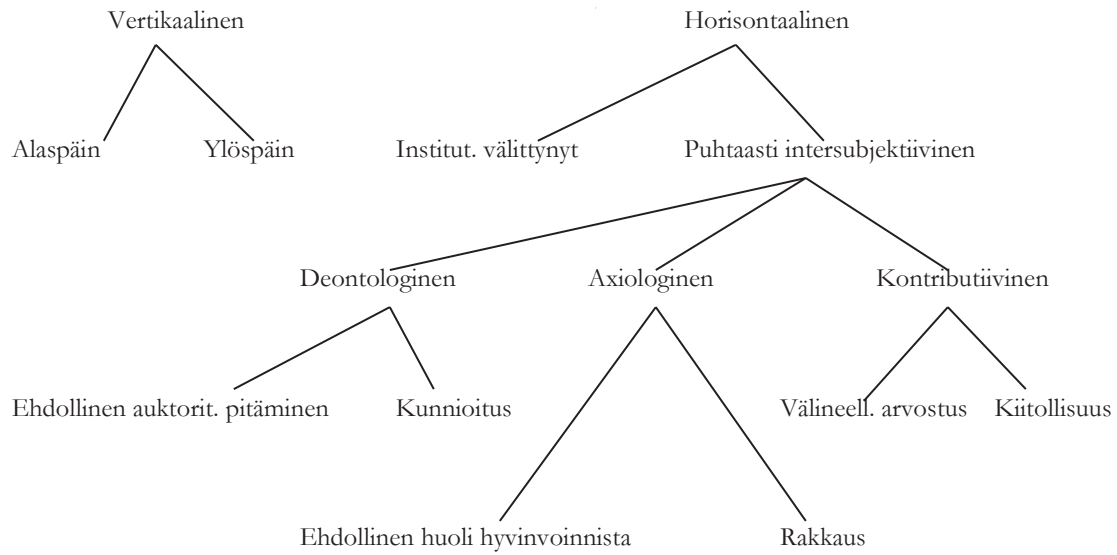
Kaikki kolme signifikanssia ovat *käytännöllisiä* signifikansseja, mikä tarkoittaa että tunnustuksen kohteen kokeminen niiden valossa ei ole vain uskomus että toisella on nämä signifikanssit, eli ei vain toisen identifioimista niiden kantajaksi, vaan motivationaalinen tila, 'liikuttumista' tunnustuksen kohteesta näiden signifikanssien kantajana—eli auktoriteettia omaavana, jonakuna jonka hyvinvointi on redusoitumattomasti tärkeää, tai vapaana (ja ainakin jossakin määrin) epätsekkäänä kontribuojana. Kunnioittaminen, rakastaminen ja kiitollisuus asenteina ovat siis käytännöllisiä, motivoivia tiloja joista kunkin omaaminen on tapa kokea toinen yksilö aidosti itseen redusoitumattomana toisena persoonana jonka olemassaolon vaateet ovat samassa mielessä redusoitumattoman tärkeitä tai painavia kuin omatkin, ja siten samalla tapa kokea itsensä 'aidosti', eli motivationaalisesti vaikuttavalla tavalla, yhtenä persoonana monista.¹⁴ Hegelin termein kyseessä on ”eron ja ykseyden ykseys” eli suhde jossa toisiinsa nähden itsenäiset subjektit ovat samalla sisäisesti välittyneet toistensa kautta. (Subjektien tai persoonien *ero* eli itsenäisyys sekä *ykseys* eli sisäinen välittyminen toistensa kautta edellyttävät tässä toisiaan muodostaen Hegelin termein erottamattoman ”ykseyden”.)¹⁵

Kaikki edellä mainitut persoonien tunnustamisen merkitykset voidaan jäsentää alla olevan kaavion avulla.

14 Muunnelmia samasta ideasta voi löytää esimerkiksi Fichteltä ja Stanley Cavellilta.

15 Hegelin malli on tunnetusti tietoinen yritys välttää kaksi todellisuudelle vierasta abstraktiota, eli yhtäältä atomistinen individualismi joka ei käsitä yksilöiden konstitutiivista riippuvuutta toisistaan, ja toisaalta malli (oli se sitten romanttinen, kommunitaristinen, strukturalistinen tai jokin muu) jossa yksilöt redusoituvat suhteisiinsa tai muodostamaansa kokonaisuuteen.

'Persoonien tunnustaminen'



1.6. Kolme persoonan käsitettä

Olen edellä viitannut jo siihen että 'persoonuus' voi tarkoittaa 'persoonan tunnustamisessa' eri asioita. Tämän asian selvittämiseksi on erotettava kolme persoonan käsitettä—psykologinen, intersubjektiiivinen ja institutionaalinen.

Aloittaen viimeksi mainitusta, *institutionaalisen persoonan käsitteen mukaan* persoonana oleminen on joidenkin institutionaalisesti ylläpidettyjen perusoikeuksien omaamista. Puhuessani vertikaalisesta alaspäin tunnustamisesta sekä institutionaalisesti välittyneestä horisontaalisesta tunnustamisesta viittasin jo tähän, eli ilmiöön jota Hegel kutsuu "abstraktiksi persoonuudeksi" ja Marx James Mill-muistiinpanoissaan yksinkertaisesti "persoonuudeksi", kummallakin mielessään erityisesti oikeus

omaisuuteen oma keho ja siten työvoima mukaanlukien. Orjat eivät tässä mielessä ole persoonia, vaikka he sitä kahden muun persoonan käsitteen mukaan ovatkin tai voivatkin olla.

Intersubjektiiivisen persoonan käsitteen mukaan persoonana oleminen on puolestaan sitä että tulee nähdyksi ja siten kohdelluksi intersubjektiiivisten persoonaksi tekevien signifikanssien valossa. Toisinsanoen persoonana oleminen intersubjektiiivisen käsitteen mukaan on ehdottoman tai aidosti personifioivan tunnustusasenteen tai -asenteiden kohteena olemista. Persoonuus niin institutionaalisen kuin intersubjektiiivisenkin käsitteen mukaan on status, mutta ensinmainitun mukaan status koostuu deonttisista voimista eli oikeuksista ja velvollisuuksista, kun taas intersubjektiiivisen käsitteen mukaan se koostuu mainituista signifikansseista. Ja siinä missä institutionaalinen persoonan status on olemassa vain institutionaalisisissa oikeuksien ja velvollisuuksien eli siis lakien tai institutionalisoitujen normien järjestelmässä, intersubjektiiivinen persoonan status on olemassa vain tunnustajien 'silmissä' tai perspektiivissä. Mikäli jälkimmäinen kuulostaa 'vain subjektiiiviselta' ja siten kenties vähemmän vakavalta asialta, vaikutelma muuttuu kun pannaan merkille että kaikki interaktio on oleellisesti asenteista, motiiveista ja näkemisen tavoista riippuvaista. Se omaako aidosti persoonaksi tekeviä intersubjektiiivisiä signifikansseja interaktiokumppaneidensa silmissä, eli onko siis heidän ehdottoman tai aidosti personifioivan intersubjektiiivisen tunnustuksensa kohde, vaikuttaa oleellisesti siihen kuinka tulee heidän taholtaan kohdelluksi. Hegelin tarina herrasta ja orjasta jotka omaavat ainoastaan ehdollisia tunnustusasenteita toisiaan kohtaan on tarina juuri tästä: he eivät koe eivätkä kohtele toisiaan täysin tai aidosti itsenäisinä persoonina eivätkä siten voi kokea itseään täysin tai aidosti yhtenä äärellisenä persoonana toisen rinnalla.¹⁶

Psykologisen persoonan käsitteen mukaan persoonana oleminen ei ole

16 Tämä on ilmeisempää herran asennoitumisessa orjaan, mutta kuten olen edellä selostanut, orjan asennoituminen herraan on itseasiassa tunnustuksen kannalta oleellisissa suhteissa identtistä. Sivuuatan tässä monia muita herran ja orjan suhdetta määrittäviä tekijöitä, kuten heidän erilaisen suhteensa työhön ja luontoon jota työ muokkaa. Esimerkiksi tästä erosta seuraa toki tärkeitä eroja herran ja orjan hahmojen edustamissa subjektiiiviteettien rakenteissa.

statuksen, vaan persoonaksi tekevän psykologisen rakenteen tai sellaiseksi tekevien kykyjen omaamista. Nämä kyvyt ovat ehtoja sille että soveltuu intersubjektiiivisen tunnustuksen kohteeksi, ja tunnustuksen kolmen ulottuvuuden mukaisesti nämä ovat kyky auktoriteetin omaamiseen ja harjoittamiseen (mikä kattaa perinteisemmin sanottuna 'rationaalisuuden' kyvyt), kyky kantaa huolta elämästään ja hyvinvoinnistaan (jota esimerkiksi Locke ja Harry Frankfurt pitävät keskeisenä persoonia määrittelevänä kykynä), sekä kyky (ja motiivi) vapaaseen, ainakin osittain altruistiseen kontribuoimiseen toisten hyvinvointiin tai heidän arvossa pitämiinsä asioihin (asia jonka menetyks koetaan usein raskaasti osana sitä mitä on ollut elää täydessä mielessä persoonana muiden joukossa).

Kaikki kolme käsitettä—institutionaalinen, intersubjektiiivinen ja psykologinen—tavoittavat oleellisia elementtejä siitä mitä 'täysi persoonuus' pitää intuitiivisesti sisällään, ja siten oleellisia elementtejä 'persoonien elämänmuodosta'. Persoonien elämänmuoto on se mitä Hegel tarkoittaa 'hengellä' (*Geist*) ja Marx 'lajiolemuksella' (*Gattungswesen*), vaikkakin heidän käsityksensä asiasta eroavat monissa yksityiskohdissa. Yksikään kolmesta elementistä ei redusoidu toisiin, mutta elementit liittyvät toisiinsa monin tavoin muodostaen erottamattoman kokonaisuuden.

2. Tunnustus Marxin James Mill-muistiinpanoissa

Mitä sanottavaa Marxilla on persoonien tunnustamisesta? Marx luonnostelee Pariisissa vuonna 1844 kirjoittamiensa käsikirjoitusten joukkoon kuuluvissa muistiinpanoissaan James Millin *Elements of Political Economy*-teokseen (lyhyesti 'James Mill-muistiinpanoissaan') nopein vedoin mallin ihmisen 'lajiolemuksesta' (*Gattungswesen, species being*), jossa tunnustuksella on keskeinen rooli.¹⁷ Marx ei artikuloi kovin

17 Käytän ja suosittelen käytettäväksi Michael Quanten uutta editiota Marx 2009, 188-208 (jatkossa 'ÖpM'). Englanniksi teksti löytyy teoksesta Marx ja Engels 1975 (jatkossa 'CW3'). Suomennosta kyseisestä tekstistä ei valitettavasti vielä ole. (Siinäpä muuten erinomainen harjoitustyön aihe aikaansaavalle opiskelijalle!)

eksplisiittisesti mitä hän tarkoittaa tunnustuksella, mutta asia voidaan selvittää edellä esittämieni erottelujen avulla. Marx erottaa kyseisessä kirjoituksessa kaksi perustavanlaatuisesti erilaista inhimillisen yhteiselämän ja siten olemassaolon tapaa, joista ensimmäistä määrittää vieraantumisen lajiolemuksesta ja toista vieraantumisen puuttuminen. Toisin sanoen, ensinmainittu eli kapitalistinen yhteiselämän muoto ei toteuta ihmisen ja siten ihmiselle ominaisen yhteiselämän olemusta, kun taas toiseksi mainittu eli kommunistinen yhteiselämän muoto toteuttaa sen. Tunnustus laajasti ottaen on oleellista molemmissa, mutta kyse on eri tunnustuksen muodoista tai eri tunnustukseksi kutsutuista ilmiöistä. Käsittelen seuraavassa ensin kapitalistista, ja sen jälkeen kommunistista yhteiselämän muotoa, siten kuin Marx ne muistiinpanoissaan esittää.

2.1. Tunnustus vieraantuneissa, eli kapitalistisissa oloissa

Lajiolemuksesta vieraantunutta, eli sitä toteuttamattomana kapitalistista yhteiselämän muotoa määrittävät Marxin tekstin mukaan seuraavat tunnustuksen muodot.

(A) Yksilöt suhtautuvat toisiinsa ja siis tunnustavat toisensa ”omistajina” (ÖpM, 196; CW3, 217), eli omistusoikeuden ja omaisuuden haltijoina ja siis ”persoonina” (ÖpM, 201; CW3, 221). Marx puhuu eksplisiittisesti persoonuudesta ainoastaan tässä institutionaalisessa mielessä eli redusoi persoonuuden käsitteen kokonaan institutionaaliseen persoonuuden käsitteeseen. Tunnustus tarkoittaa tässä siten institutionaalisesti välittyntä horisontaalista tunnustusta, eli sitä että yksilöt noudattavat toiminnassaan omistusoikeutta määrittäviä lakeja. Ihmiselle lajityyppillinen elämän uusintamisen muoto eli työ on Marxin kirjoituksen keskiössä ja kapitalismissa tätä määrittää sopimussuhde kahden tahon välillä: niiden jotka omistavat tuotantovälineet ja niiden joiden ainoa omaisuus on oma itsensä eli työvoimansa. Jälkimmäinen myy työvoimaansa ensinmainitulle ja kyseessä on siten kauppasuhde joka edellyttää että kumpikin tunnustaa toisensa persoonana institutionaalisen käsitteen mukaan. Samoin suhde tuottajien ja kuluttajien välillä on kauppasuhde: tavaroita tuotetaan myyntiin ja tarpeiden tyydyttäminen niillä edellyttää niiden ostamista. Marx ei tässä yhteydessä puhu verti-

kaalisesta tunnustuksesta, mutta on ilmeistä että kaikki tämä edellyttää valtiota joka tunnustaa 'alaspäin' yksilöt persooniksi institutionaalisen tai 'oikeuspersoonuuden' mielessä.

(B) Ihmiselämä kokonaan ilman toisia ihmisiä ja näiden panosta elämän uusintamiseen on mahdotonta. Niin kapitalisti kuin työläinenkin, ja niin tuottaja kuin kuluttajakin, tarvitsevat jotakin toisiltaan, mutta kapitalistisesti organisoiduissa vieraantuneissa oloissa kukaan ei anna mitään toiselle ellei tästä ole etua itselle. Jotta työläinen saa elantonsa, täytyy hänen tarjota muille jotakin mitä he tarvitsevat tai haluavat, eli kapitalistille työvoimaansa jolla voi tuottaa tavaroita kuluttajille; jotta kapitalisti saa voittoa, täytyy hänen tarjota työläiselle palkkaa joka saa tämän hyväksymään työsuhteen ehdot, ja kuluttajille jotakin mitä nämä haluavat; ja jotta kuluttaja saa tavaransa joilla hän kykenee tyydyttämään tarpeensa, täytyy hänen maksaa niistä kapitalistin hyväksymä hinta. Kukin taho haluaa tyydyttää toisen tarpeet tai toivomukset sikäli—ja vain sikäli—kuin tämä on edellytys sille että saa itse sen mitä tarvitsee tai haluaa. Kuten Marx kirjoittaa, ”ainoastaan sinun objektisi [...] antaa sinun tarpeellesi [...] arvon, arvokkuuden, vaikutuksen [*Effekt*] minuun” (ÖpM, 205; CW3, 226). Toisinsanoen, sinun tarpeesi 'liikuttavat' minua vain sikäli kuin saan niitä hyödyntämällä (eli tyydyttämällä ne työlläni tai maksamalla niistä hinnan josta et halua tai josta sinulla ei ole varaa kieltäytyä) sinulta sen mitä itse tarvitsen tai haluan (eli ”sinun objektisi”). Muuten hyvinvointisi on minulle yhdentekevää. Kyse on siis puhtaasti intersubjektiivisestä tunnustamisesta sen axiologisella ulottuvuudella ja ehdollisessa moodissa, eli toisen hyvinvoinnista välittämisestä välineellisesti ja siis ehdollisesti.

(C) Juuri mainittu välineellinen huoli toisten tarpeiden tyydytyksestä tai hyvinvoinnista on suoraa seurausta siitä että osapuolet arvostavat toisiaan oman elämänsä ja hyvinvointinsa kannalta hyödyllisinä kontribuuttoreina.¹⁸ Tosin sanoen puhtaasti intersubjektiivinen tunnustus myös sen kontribuutiivisella ulottuvuudella, mutta kuitenkin jäl-

18 On huomattava että arvostaminen ei ole aina jotakin josta sen subjekti olisi eksplisiittisesti tietoinen. Se että puuseppä käyttää vasaraa tarkoittaa että hän arvostaa sitä välineellisesti, riippumatta siitä kokeeko hän tietoisesti arvostavansa sitä vai ei. Samoin se että Hegelin herra hyväksikäyttää orjaansa merkitsee että ensinmainittu tosiasia arvostaa välineellisesti jälkimmäistä.

leen vain sen ehdollisessa moodissa, eli toisten välineellinen arvostaminen hyödyllisinä välineinä kunkin omiin päämääriin, määrittää Marxin mukaan ihmissuhteita lajiolemuksesta vieraantuneessa kapitalistisessa yhteiskunnassa.

2.2. Tunnustus ei-vieraantuneissa, eli kommunistisissa oloissa

Ihmislajin lajiolemuksen toteuttavaa yhteiselämän muotoa, joka Marxin mukaan toteutuu kommunismissa, määrittävät samoin tietynlaiset tunnustusasenteet ja -suhteet. Siinä missä kapitalismia määrittävä ihmissuhteen muoto on sellainen jossa yksilöt tunnustavat toisensa ”persoonina” sanan institutionaalisessa merkityksessä, kommunismissa heidän suhteitaan ja olemassaoloaan määrittää se että he ”affirmoivat” eli tunnustavat toisensa ”ihmisinä” (ÖpM, 206–208; CW3 227–228). Sanan ’ihminen’ käytöllä Marx viittaa tässä ihmisen lajiolemukseen ja siten sellaisiin tunnustusasenteisiin ja suhteisiin jotka toteuttavat ihmisen lajiolemusta ja täten ’ihmisyttä’. Luvussa 1.6. esitettyjen erottelujen avulla asia voidaan hahmottaa niin että siinä missä kapitalismia ja siis vieraantuneita ihmissuhteita määrittää yksilöiden tunnustus persoonina persoonuuden institutionaalisessa eli ’oikeuspersoonuuden’ merkityksessä, kommunismissa ihmissuhteita määrittää yksilöiden tunnustus persoonina termin puhtaasti intersubjektiivisessä mielessä. Marx luonnostelee asian hyvin lyhyesti kirjoituksensa lopussa. (*idem.*)

(I) Toisin kuin kapitalistisesti järjestetyissä omistuksen, tuotannon ja kulutuksen oloissa joissa yksilöt välittävät toistensa hyvinvoinnista vain välineellisesti eli ”ehdollisesti”, kommunismin oloissa ihmiselämän uusintaminen tapahtuu siten että yksilöt tekevät työtä tyydyttääkseen toistensa tarpeet, ja tekevät tämän motiivinaan ei-instrumentaalinen tai ’ehdoton’ huoli toistensa hyvinvoinnista. Kyse on siis puhtaasti intersubjektiivisen tunnustuksen aksiologisesta ulottuvuudesta ja sen ehdottomasta moodista, eli rakkaudesta.

(II) Epäitsekkäs työnteko toisten tarpeiden tyydyttämiseksi, eli kontribuominen vapaasti heidän hyvinvointiinsa motiivinaan ’ehdoton’ huoli heidän hyvinvoinnistaan aikaansaa sen kohteissa eli ’kuluttajissa’ tietyn-

laisen asenteen työntekijää tai tuottajaa kohtaan. Marx itseasiassa sekoittaa asioita hieman kutsumalla tätä asennetta rakkaudeksi (ÖpM, 207; CW3 228). Sekaannus on kuitenkin helppo oikaista havaitsemalla että itseasiassa Marxin luonnostelemissa ei-vieraantuneissa oloissa rakkaus toisia kohtaan on (ainakin yksi) työnteon motiivi, ja asenne jonka tämä synnyttää sen kohteissa on pikemminkin työntekijän arvostaminen kontribuojana joka ei kuitenkaan ole välineellistä arvostamista, eli toisinsanoen kiitollisuus.

Lyhyesti sanoen, Marxin kaavailemissa (vai tulisiko sanoa haaveilemissa) kommunismin oloissa ihmissuhteita määrittävät siis kaksi ei-institutionaalisen eli puhtaasti intersubjektiveisen tunnustuksen ei-ehdollista muotoa eli rakkaus ja kiitollisuus. Rekonstruktioi mukaan nämä toteuttavat ihmisen lajiolemusta, tai kuten alussa muotoilin 'persoonien elämänmuotoa', sikäli että kumpikin on 'täysin tai aidosti personifioiva' asenne, eli asenne jonka subjekti kokee sen kohteen aidosti toisena itsenäisenä persoonana jonka olemassaolon vaatteet ovat samalla viivalla tunnustajan omien olemassaolon vaateiden kanssa. Kun jokainen kokee näin itsensä motivationaalisesti vaikuttavalla tavalla yhdeksi persoonaksi toisten joukossa, ja kun kyse on samalla kokemuksesta joka liittyy yksilöt sisäisesti toisiinsa (rakastaessani sinua sinun huolistasi tulee minun huoliani, ja ollessani kiitollinen sinulle sinä olet osa sitä mikä tekee elämästäni hyvää), toteutuu vapaiden persoonien ei-vieraantunut yhteys jossa he Hegelin termein sanottuna "löytävät itsensä toisistaan". Marxin ajatus on selkeästi sovellus Hegelin "ykyseyden ja eron ykyseyden" (tai "konkreettisten vapauden") ajatuksesta.¹⁹

3. Ongelmia ja haasteita Marxin ideaaliyhteiskunnan mallissa

Käsittelen seuraavassa lyhyesti joitakin keskeisiä ongelmia ja haasteita Marxin tekstissään esittämässä ideaalisen eli ei-vieraantuneen ja siis ihmisen lajiolemuksen toteuttavan yhteiselämän mallissa, siten kuin ne näyttäytyvät tunnustuksen ja persoonuuden teorioiden ja näille

19 Ks. Ikäheimo 2011, erityisesti 192-193. Hegelin ja Marxin suhteesta, katso myös Chitty 2011.

rakentuvan 'persoonien elämänmuodon ontologian' valossa. Jo vuosikymmeniä enemmän tai vähemmän hallitsevana näkemyksenä on ollut ettei lajiolemuksen kaltaisia käsitteitä, tai ylipäätään erilaisia 'essentialismeja' voi ottaa yhteiskuntateoriassa lainkaan vakavasti. Arkiajattelelussa ja -puheessa kuitenkin essentialismi, ja nimenomaan sen normatiivinen muoto jota niin Aristoteles, Hegel kuin Marxkin edustivat ja jonka mukaan ihmisten elämä ja yhteiselämä joka toteuttaa olemustaan (*Wesen, essence*) on hyvää elämää, ovat aivan keskeinen moraalinen tai eettinen periaate. Ilmaiseimme moraalisesti tai eettisesti kenties kaikkein painavimmat intuitiomme usein sanomalla että jokin—toiminta, motivaatio, poliittinen päätös, institutionaalinen menettely, ja niin edelleen—on 'epäinhimillinen' tai päinvastoin 'inhimillinen', tai toteuttaa 'inhimillisyyttä' tai 'ihmisyyttä'. Uudehko juridinen termi 'rikos ihmisyyttä vastaan' vetoaa juuri näihin intuitioihin, ja niin epämääräinen kuin sen sisältö usein saattaakin olla, sen voima on juuri tässä vetoavuudessa intuitioihin joiden painoa olisi ajattelematonta vähätellä. (Tämä ei tietenkään estä monia vähättelemästä niitä).

Lyhyesti sanottuna: normatiivinen essentialismi ihmisyyden suhteen, eli ajatus että jokin inhimillinen ilmiö voi vastata tai olla vastaamatta ihmisyyden olemusta ja että tämä on kyseisen ilmiön moraalisen tai eettisen arvottamisen keskeinen mittapuu, on niin tärkeä osa keskeisimpiä moraalisia tai eettisiä intuitioitamme ja puhetapojamme, ettei kriittisellä yhteiskuntafilosofialla joka tahtoo säilyttää kosketuksensa arkiajatteleluun ja siten yhteiskunnallisen ja poliittisen relevanssinsa ole varaa sitä kokonaan sivuuttaa. Tämä yksin on riittävä peruste tutkia yrityksiä antaa ihmisyyttä, ihmislajeja, tai inhimillistä elämänmuotoa koskevalle normatiiviselle essentialismille filosofisesti harkittu ja johdonmukainen artikulaatio, kaikkine niihin sisältyvine ongelmineenkin. Itse olen kiinnostunut kehittämään ajatusta nimenomaan tunnustuksen ja persoonuuden käsitteiden avulla, niitä hyödyntävän 'persoonien elämänmuodon ontologian' puitteissa. Vaikka ajattelutapa olisi lopulta hylättäväkin, sen ongelmat on mahdollista nähdä selkeästi—tai ainakin selkeämmin kuin silloin kun se hylätään suoralta kädeltä ilman vakavaa aiheeseen paneutumista—vain vakavan ajattelutyön jälkeen.

Ehkä selkein ongelma nimenomaan Marxin hahmottelemassa mallissa on se että siitä puuttuu kokonaan deontologinen ulottuvuus. Jos

jokin, niin se että persoonat (erotuksena niistä eläimistä jotka eivät ole persoonia ja joiden elämää organisoivat ympäristötekijöiden lisäksi vietit ja vaistot) organisoivat elämäänsä (myös) sosiaalisin normein on oleellinen teema persoonien elämänmuodon adekvaatissa ontologiassa.²⁰ Koska mikään muu ei ylläpidä eikä auktorisoi sosiaalisia normeja kuin persoonat itse (vaikka Feuerbachin ja Marxin termein ilmaistuna 'vieraantuneissa' representaatioissa auktoriteetti kuvitellaankin joksikin muuksi, eli Jumalaksi tai luonnoksi), on tämän persoonien elämänmuodon deontologisen ulottuvuuden kannalta välttämätöntä että persoonat tunnustavat vertikaalisesti yhteiselämäänsä jäsentävät normit elämällä niiden mukaisesti ja (mikä on saman asian toinen aspekti) tunnustavat toisensa horisontaalisesti näiden normien auktoriteeteiksi. Sosiaaliset normit ovat olemassa vain ja ainoastaan näiden tunnustuksen muotojen ansiosta. Näin ollen tunnustuksen deontologinen ulottuvuus on selvästi välttämätön elementti kattavassa persoonien elämänmuodon ontologiassa. Tältä osin Marxin malli vaatisi ainakin täydentämistä.

Deontologisen ulottuvuuden puutteen toinen ongelma on se ettei Marx puhu mitään oikeuksista, eikä ylipäätään instituutioista jotka kaikki ovat deonttisten voimien eli oikeuksien ja velvollisuuksien järjestelmiä. Marxin luonnosteleman kommunistisen yhteiskunnan oleellinen osatekijä ovat yksilöiden altruistiset motiivit tai asenteet—eli rakkaus ja kiittolisuus—toisiaan kohtaan. Hän ei sano kuitenkaan mitään siitä mitä tapahtuu, tai mitä tulisi tapahtua, mikäli altruismi pettää ja yksilöt toimivatkin itsekkäästi. Mikäli tästä seuraa että vahvempi hyväksikäyttää heikompaansa, heikommat tulevat tallatuksi jalkoihin, tai yksilöt ajautuvat itsekkäine päämäärineen konflikteihin, Marxin tekstissä kaavailema malli ei tarjoa ratkaisua. Kaikki institutionaalinen välitys on vastoin sitä välittömyyden tai puhtaan intersubjektiivisuuden ideaalia joka Marxilla on tässä tekstissä mielessään, ja siten institutionaalisesti taattu oikeuksien turva on siitä poissuljettu. Marxin malli on tässä suhteessa anarkistinen ja jakaa anarkististen ajattelutapojen yleisen heikkouden.

20 Yksi monista eduista ihmisyys-puheen teoreettisessa käänöksessä persoonuus-puheeksi on se että näin vältetään ”*a priori* lajisyrjintä” eli ”spesiesismi”: toisin kuin ihmisyyden käsite, persoonuuden käsite ei sulje ennakolta pois sitä mahdollisuutta että jonkin toisen eläinlajin edustajat voisivat olla kyseisen elämänmuodon aktiivisia jäseniä.

Asia liittyy Marxin tekstissään sivuamaan tunnustuksen merkitykseen jota en edellä vielä maininnut. Käsitellessään vieraantuneen eli kapitalistisen yhteiselämän perusrakenteita Marx antaa ymmärtää että klassisen poliittisen taloustieteen kuvaamassa kapitalistisessa yhteiskunnassa ihmissuhteet ovat alati lähellä sortumista puhtaaksi valtakamppailuksi jossa voimakkaampi ottaa heikommalta pakolla sen mitä tahtoo.²¹ Hobbesia muistuttavalla tavalla ajatuksena näyttää olevan että vahvat alistuvat oikeusjärjestykselle ja omistusoikeuden järjestelmälle vain sikäli kuin he eivät ole niin paljon muita vahvempia että kykenisivät toteuttamaan tahtonsa ra'alla voimalla. Tämä herättää kysymyksen siitä miksi kommunistisessa yhteiskunnassa olisi toisin. Ajatus että kapitalistisen omistussuhteiden järjestelmän ja siis kapitalistisen tuotantomuodon purkaminen, ja ihmisten välinen suora, ei-institutionaalisesti välittynyt, tai puhtaasti intersubjektiivinen suhde työntekijöinä ja työn hedelmistä nauttijoina poistaisi kokonaan tämän huolen aiheen vaikuttaa vähintäänkin kyseenalaiselta. Instituutionalisesti ylläpidetyt oikeudet ja velvollisuudet eivät ole yksinomaan väline jolla taloudellinen ja poliittinen eliitti turvaa niskaotteensa muista sikäli kuin se ei kykene tähän ra'alla voimalla (vaikka se toki *voi* olla tätäkin), vaan myös väline vähemmän onnekkaiden tai vähemmän etuoikeutettujen aseman turvaamiseksi tai tasa-arvon toteuttamiseksi sikäli kuin on epärealistista olettaa että keskinäinen hyväntahtoisuus missään yhteiskunnassa olisi näiden varma tae.

Näistä ongelmista riippumatta Marxin keskittyminen nimenomaan ihmissuhteiden *puhtaasti intersubjektiiviseen* aspektiin on kiinnostava ja vakavan teoreettisen paneutumisen arvoinen asia. Haaste tässä suhteessa on Marxin ajatus että nimenomaan *välittömät* aksiologisen ja kontributiivisen tunnustuksen muodot—eli rakkaus ja kiitollisuus—ovat oleellinen elementti ihmisen lajiolemuksessa. Haaste on tulkita tai rekonstruoida tämä ajatus niin ettei se ole aivan ilmeisen lapsellinen tai absurdi. Oli Marx mitä hyvänsä, typerä hän ei ollut. Nähdäkseni eräs ohittamaton lähtökohta jonka valossa ajatus vaikuttaa ainakin alustavasti tarkemman tutkimuksen arvoiselta on käsitys ihmisistä ”itseään tulkitse-

21 ”Unsere wechselseitige Anerkennung ist [...] aber ein Kampf [...] Reicht die physische Kraft ihm, so plündere ich dich direkt.“ (ÖpM 204) ”Our mutual recognition [...] however is a struggle [...] If I have sufficient physical force, I plunder you directly.” (CW 3, 226)

vina eläiminä”²² tai ”essentiaalisesti itsetietoisina olentoina”,²³ eli tähän yhteyteen sovellettuna käsitys jonka mukaan se minkä ihmiset kollektiivisesti tulkitsevat olemukseksi tai mikä on heidän käsityksensä tai ”itsetietoisuutensa” omasta olemuksestaan ainakin osittain konstituoivat sitä mikä heidän olemuksensa on. Käsitys olemuksesta konstituoivat olemusta siinä mielessä että ensinmainittu on ideaali ja siten subjektiivinen päämäärä jonka tavoittelu on sen toteuttamista. Kukin teoria persoonien elämänmuodon olemuksesta on siten osin performatiivinen akti, ehdotus kollektiivisen itsekäsityksen sisällöksi ja näin ideaaliksi ja päämääräksi jota yksilöllisessä, yhteisöllisessä ja poliittisessa toiminnassa tulisi tavoitella. Lyhyesti sanottuna: teoria ihmisen lajiolemuksesta ei ole koskaan vain kuvaus siitä kuinka on, vaan aina samalla ehdotus siitä kuinka tulisi olla.

On kuitenkin selvää ettei mikä hyvänsä ehdotus inhimillisen yhteiselämän, ihmissuhteiden ja siten ihmisen olemukseksi omaa riittävästi motivoivaa voimaa ollakseen mielekäs kandidaatti käsitykseksi olemuksesta, ja siten ideaalina itseään toteuttavaksi olemukseksi. Kandidaatin tulee *ensinnäkin* kyetä vetoamaan syviin käytännöllisiin, moraalisiin tai eettisiin intuitioihin, tai periaatteisiin jotka ihmiset voivat hyvin laajalti kokea omikseen kunhan ne vain artikuloidaan riittävän valaisevalla tavalla.²⁴ Kuten edellä esitin, Marxin edustaman kaltainen normatiivinen essentialismi on periaatteessa analoginen ajattelutapa ei-teoreettisia ’ihmisyyttä’, ’inhimillisyyttä’ ja ’ei-inhimillisyyttä’ koskevien syvien moraalisten tai eettisten intuitioiden kanssa, ja tältä kannalta ainakin alustavasti kiinnostava teoreettinen lähtökohta.

22 Ks. Laitinen 2009.

23 Brandom 2011.

24 Kukaan poliittinen tai uskonnollinen puhuja tai teoretikko ei jätä jälkeä maailmaan ellei hän kykene vetoamaan johonkin sellaiseen minkä ihmiset kykenevät ’löytämään syvältä itsestään’. Toisaalta on selvää ettei aivan kaikkia poikkeuksia voida koskaan vakuuttaa mistään perusteellisenkaan reflektionkaan avulla. Vasemmistohegeliläisen kriittisen yhteiskuntateorian ajatus ”immanentista kritiikistä” on negatiivinen muotoilu sille minkä muotoilen tässä positiivisesti. Tärkeää on paitsi vallitsevan yhteiskunnan kritiikki vetoamalla periaatteisiin jotka ihmiset voivat omista lähtökohdistaan hyväksyä päteviksi, myös positiivisten yhteiselämän mallien tai ’utopioiden’ muotoilu jotka vetoavat tällaisiin periaatteisiin.

Kandidaatin täytyy kuitenkin *toiseksi* omata myös tieteellistä kaihakupohjaa, eli olla harmoniassa uskottavan tieteellisen (antropologisen, sosiologisen tai muun) kuvauksen kanssa ihmiselämän onnistumisen tai kukoistuksen ehdoista. Marxin hahmotteleman ideaalin kannalta oleellinen haaste olisi osoittaa että rakkaus ja kiitollisuus (ja kunnioitus) ihmisten välisissä suhteissa eivät ole vain jollakin tavoin moraalisesti tai eettisesti yleviä tavoittelemisen kohteita, vaan myös jotakin joka tekee yhteiselämästä ja yhteiskunnasta funktionaalisesti paremman, tai on toisinsanoen hyväksi ihmiselle lajityypillisen elämän uusintamisen kannalta. Moraalinen tai eettinen ideaali joka ei ole samalla tässä mielessä toteutuskelpoinen käytännöllinen ideaali on tuomittu tuhoamaan yhteiskunnan joka omaksuu sen olemukseeseen, tai ainakin vahingoittamaan sitä vakavasti.

Me tiedämme hyvin että se ideaali tai ne ideaalit, eli se kuva ihmisen ja inhimillisen yhteiselämän olemuksesta, jonka varaan meidän yhteiskuntamme on rakennettu (ja tämä 'me' kattaa pian jo suurimman osan ihmiskuntaa) ei ole vain moraalisesti tai eettisesti kyseenalainen tavoilla jotka jo Marx selkeästi näki. Se on vähitellen osoittautumassa vastahakoisimmillekin myös funktionaalisesti mahdottomaksi tuhotessaan ihmiselämän luonnollisen perustan maapallolla. Nykymuotoista kapitalismia ei voi siis pitää enää edes, vaikkakin moraalisesti tai eettisesti arveluttavana, kuitenkin käytännöllisesti tai funktionaalisesti niin hyvänä yhteiskuntamallina että sen moraalinen tai eettinen arveluttavuus on hinta joka siitä on "realismin nimissä" järkevää maksaa. Mikäli on sitä mieltä ettei Marx onnistunut artikuloimaan kaikkien uskottavaa tai toimivaa vaihtoehtoista ideaalia—ja vain harva on tästä muuta mieltä—tästä ei tietenkään vielä seuraa ettei häneltä, kuten tietenkin monelta muultakin yhteiskunnalliselta ajattelijalta, voisi löytää kehityskelpoisia oivalluksia ja ajatuksellisia välineitä sellaisen laatimiseksi. Kriittisen yhteiskuntafilosofian suorittama arkisten 'ihmisyyttä', 'inhimillisyyttä' ja 'epä-inhimillisyyttä' koskevien eettisten intuitioiden kriittinen rekonstruktio ja rehabilitaatio on projekti jossa Marx on joka tapauksessa tärkeä edelläkävijä.²⁵

25 Esitän joitakin ideoita tälle lähtökohdalle rakentuvan, tunnustuksen ja persoonan käsitteitä hyödyntävän globaalin immanentin yhteiskuntakritiikin mahdollisuudesta teoksessa Ikäheimo 2014, luku 6.



Matkani filosofiassa alkoi Jussin työhuoneesta Mattilanniemen C-rakennuksessa 80-luvun viimeisinä vuosina. Luettiin Deleuzea Jussin ja Lemiläisen Annin johdolla, monta paksua kirjaa, joista minä ymmärsin vain jotakin siteeksi. Ranskalaisen filosofian lukemiseen kuului että koko porukka tupakoi ketjussa, joten pieni huone oli aina sinisenä savusta. Takkiin tarttui (tupakinhajun lisäksi) muunmuassa Jussin näkemys että pitäisi ymmärtää ainakin Heideggeria jotta siitä kaikesta saisi paremmin tolkkua. 90-luvun alussa luettiin sitten Jussin seminaareissa Lyotardeja, Vattimoja ja erityisesti Heideggeria. Ymmärsin jo vähän enemmän, mutta Jussin vakiokommenttien viesti oli että Hegel oli tehnyt tämän kaiken paljon paremmin. Se olikin sitten hikisempi urakka. Melkein parikymmentä vuotta on mennyt hegeliläisten teemojen parissa, ja useimmat muutkin filosofisen kiinnostuksen kohteeni liittyvät tavalla tai toisella Jussin esimerkkiin, aloitteisiin ja vaikutukseen Jyväskylässä. Se on ollut hieno matka joka ilman Jussia olisi jäänyt tekemättä. Kiitos Jussi kaikesta tähänastisesta ja riehakasta syntymäpäivää!

Viitteet

- Brandom, Robert (2011): "The structure of desire and recognition: Self-consciousness and self-constitution", teoksessa Ikäheimo ja Laitinen (toim.) 2011, 25-52.
- Chitty, Andrew (2011): 'Hegel and Marx', teoksessa Stephen Houlgate & Michael Baur (toim.), *A Companion to Hegel*, Oxford, Wiley-Blackwell.
- Hegel, G.W.F. (2010): 'Hengen fenomenologia(1807): IV A. Itsetietoisuuden itsenäisyys ja epäitsenäisyys; herruus ja renkiys', suomentanut Heikki Ikäheimo, *niin&näin*, 3/10. Internetissä: www.academia.edu/232822/G._W._F._Hegel_Hengen_fenomenologia_1807_IV_A._ITSETIETOISUUDEN_ITSENAISYYS_JA_EPAITSENAISYYS_HERRUUS_JA_RENKIYS
- Honneth, Axel (1995): *The Struggle for Recognition*, Cambridge, Polity.
- Ikäheimo, Heikki (ilmestyy 2014): *Anerkennung*, Berlin, De Gruyter.
- Ikäheimo, Heikki (2013): 'Hegel's Concept of Recognition – What is it?',

- teoksessa Christian Krijnen, *Recognition—German Idealism as an Ongoing Challenge*, Leiden, Brill, 11–38. Internetissä: https://www.academia.edu/3639836/Hegels_Concept_of_Recognition_-_What_is_it
- Ikäheimo, Heikki (2011): 'Holism and Normative Essentialism in Hegel's Social Ontology', teoksessa Ikäheimo ja Laitinen (toim.) 2011, 145–209.
- Ikäheimo, Heikki ja Laitinen, Arto (toim.) (2011): *Recognition and Social Ontology*, Leiden, Brill,
- Laitinen, Arto (2009): *Itseään Tulkitseva Eläin*, Helsinki, Gaudeamus.
- Marx, Karl (2009): *Ökonomisch-philosophische Manuskripte*, toimittanut ja kommentaarin laatinut Michael Quante, Frankfurt am Main, Suhrkamp. [ÖpM]
- Marx, Karl & Engels, Friedrich (1975): *Collected Works*, Volume 3. [CW3] Moscow, Progress, pp. 211–228
- Quante, Michael (2011): 'Recognition as the Social Grammar of Species Being in Marx', Teoksessa Ikäheimo ja Laitinen (toim.), 2011, 239–267.
- Quante, Michael (2009): 'Kommentar', teoksessa Marx 2009, 209–411.
- Searle, John (2010): *Making the Social World – The Structure of Human Civilization*, Oxford, Oxford University Press
- Searle, John (1995): *The Construction of Social Reality*, New York, The Free Press.
- Siep, Ludwig (1979): *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie: Untersuchungen zu Hegels Jenaer Philosophie des Geistes*, Freiburg and Munich, Karl Alber.

Kaupunki-maaseutu –antagonismi marxilaisessa ekologiassa ja historiallisessa materialismissa

Kari Väyrynen

Abstract in English:

The Concept of City-Country Antagonism in Marxist Ecology and Historical Materialism

Various environmental problems of emerging industrial cities became manifest in the first half of the 19th century. Friedrich Engels' early work, *The Condition of the Working Class in England 1844* (1845), analysed working class environments in Manchester, paying attention to the environmental problems of air and water pollution and their effects on environmental health. In addition, some other early works of Engels, especially *Outlines for a Critique of Political Economy* (1844), connected the emerging environmental problems to the logic of capitalist concurrence. As I have recently pointed out (Väyrynen 2013), in this respect it is the young Engels who can be regarded as the father of Marxist ecology, rather than Marx himself. However, later on in *Grundrisse* and

Capital, Marx formulated the city–country antagonism as a fundamental question of environmental research in general, especially environmental history. He even proposed that this antagonism would become an important category of historical materialism.

As many researchers of Marxist ecology (e.g. Foster 2000, Burkett 2009) have stressed, the key issue related to the environmental problems of capitalism is the “metabolic rift” between nature and society. This concept refers to the extraction of nutrients from the soil in the form of food and fibre, and their transportation to urban centres, where they produce wastes, breaking the natural cycles that return the nutrients to the soil. This core idea was adopted by Marx and Engels from the great German agricultural chemist Justus Liebig, to whom Engels referred already in his *Outlines* in 1844. Liebig was not a communist; his critique was directed toward European urbanisation as such, rather than industrial urbanisation in capitalism. The main target of Marx’s critique is the industrial city in capitalism, but when he suggests that the city–country antagonism is an important historical category, he seems to accept Liebig’s more general view (for Liebig’s influence on Marx, see Väyrynen 1998, Foster 2000). Just like a number of other ecological ideas of Marx, this theme remained undeveloped from the viewpoint of historical materialism. However, a number of problems described later by environmental historians are connected to different historical forms of the “metabolic rift” in the big cities of the past. Of course, this idea also serves as an important analytical tool for the description and understanding of various ecosocial problems of modern cities.

On the other hand, Marx and Engels also criticised the capitalisation of agriculture and its negative effects on the quality of life in the countryside. Improving life in cities is not enough: at the same time we also need to reform the living conditions in the countryside. Thus, country people should be provided with the same cultural, intellectual and especially political possibilities that are available in cities, while city dwellers should have the possibility to enjoy fresh air, clean water and beautiful natural surroundings. In this context, one could speak in general terms of the naturalisation of cities and the culturalisation of the countryside (transforming its traditional ways of life). Contrary to the hopes of Marx and Engels, real socialism failed to accomplish this ideal. How-

ever, it could still be achievable at the local level – maybe in the form of small ‘garden cities’ that recycle their wastes and use a lot of products from the nearby countryside. But especially in the monstrous big cities of developing countries, this goal seems to be utopian and the city-country antagonism remains a serious problem, developing new forms and demanding new radical thinking.

Kaupunki-maaseutu –antagonismi marxilaisessa ekologiassa ja historiallisessa materialismissa

Humanistisen ympäristötutkimuksen yksi keskeinen painopiste on ollut jo pitkään luontokäsitysten ja niiden historian tutkimus. Alan klassinen, osin vieläkin ylittämätön esitys on maantieteilijä Clarence J. Glackenin teos *Traces on the Rhodian Shore* (1967), joka tarkastelee luonnon ja kulttuurin suhdetta länsimaisessa ajattelussa antiikista 1700-luvun loppuun. Glacken käsitteli laajasti myös filosofiaa, vaikkakaan ei kovin syvällisesti. Filosofian historioitsijoilla onkin vielä paljon tehtävää niiden teoreettisten resurssien parissa, joita vaikkapa Platon ja Aristoteles tai Spinoza ja Leibniz meille tarjoavat. Yksi merkittävä aukko on klassinen saksalainen idealismi, jonka moniulotteinen keskustelu ihmisen suhteesta luontoon on vielä paljolti avaamatta. On kiinnostavaa, että suomalaisessa filosofiassa on tehty avauksia tähän suuntaan jo *Jussi Kotkavirran* toimittamasta teoksesta *Luonnon luonto* (1996), jossa tarkasteltiin mm. Kantin (Väyrynen), Kantin ja Schellingin (Matthies) ja Hegelin (Kotkavirta) käsityksiä luonnosta.

Olen jatkanut tutkimuksiani Kantin ja Hegelin luontokäsityksistä toisaalla enkä palaa tässä yhteydessä noihin teemoihin. Tarkastelen tässä artikkelissa saksalaisen idealismin perinteestä nousutta ja jo melko laajasti tutkittua ympäristöajattelun suuntausta, marxilaista ekologiaa, joka hyödynsi varsinkin Schellingin ja Hegelin syvällistä keskustelua luonnosta mutta etsi Feuerbachin inspiroimana materialistista perustaa luonnon tarkastelulle myös oman aikansa luonnontieteen tuloksia hyödyntäen. Erityisesti saksalainen maatalouskemia (Justus von Liebig) oli ekologisesti keskeinen inspiraation lähde. Osin juuri Liebigin vaiku-

tuksesta huomiota kiinnitettiin yleisemmin maaseudun ja kaupungin väliseen suhteeseen, jonka kautta teemaa voitiin lähestyä materialistisen historiankäsityksen puitteissa.

Kaupungistuminen ympäristöajattelun teemana

1960-luvulta lähteneen uuden ympäristötietoisuuden myötä myös humanistinen ja yhteiskuntatieteellinen tutkimus on uusien haasteiden edessä. Jopa paradigman muutoksen kaltaisena nähty haaste liittyy oleellisesti kulttuurin ja yhteiskunnan materiaaliseen perustaan ja sen huomioimiseen ihmistieteissä. Ympäristöongelmat ovat perimmältään ihmisen ja luonnon välisen ainesten vaihdannan (viitaten Marxin termiin *Stoffwechsel*) ongelmia. Ne toki hahmotetaan subjektiivisesta horisontista riippuen eri tavoin, mutta perimmältään kyseessä on tuon ainesten vaihdannan koetut häiriötilat. Ympäristöongelmat uhkaavat elävien organismien ja ihmisen fyysistä ja psyykkistä terveyttä sekä muuttavat niiden elinympäristöä muutoinkin haitalliseksi koettuun suuntaan. Ongelmat ovat usein vaikeasti havaittavia, arkikokemuksen ulkopuolella (otsoniaukko) tai salavihkaa hiipiviä (ultraviolettisäteilyn vähittäinen lisääntyminen). Osa voi olla tieteellekin vielä tuntemattomia, potentiaalisesti katastrofaalisia uhkia.

Aineellisen luonteensa vuoksi ympäristöongelmat ovat syventäneet humanistisen ja yhteiskuntatieteellisen tutkimuksen tietoisuutta ihmisen, yhteiskunnan ja kulttuurin materiaalisista riippuvuussuhteista. Yksilötasolla korostuu vitaalisten kokemusten analyysi, välittömästi koettu suhde luontoon erilaisine esteettisine, eettisine ja intellektuaalisine ulottuvuuksineen. Kokemuksen yksittäisten aspektien ohella on kiinnitetty huomiota kokonaisvaltaisiin elämyksiin ja niissä manifestoituvaan luonnon eksistentiaaliseen arvoon. Esimerkiksi aamukävely raikkaassa metsässä muodostaa arvokkaan atmosfäärin, johon verrattuna työpaikan atmosfääri voi paljastua ahdistavaksi ja tunkkaiseksi. Ympäristökasvatus on tästä syystä kiinnittänyt paljon huomiota luonnon välittömään kokemukseen: se voi paitsi edistää luonnon arvostusta, myös antaa vapauttavan ja kriittisen perspektiivin arkielämän näennäisiin välttämättömyyksiin.

Ympäristökysymysten haaste on johtanut myös syvempään tietoi-

suuteen yhteiskunnan ja kulttuurin perimmäisestä luonteesta. Erityisesti ympäristötaloustiede, ympäristösosiologia ja ympäristöhistoria ovat vakuuttavasti osoittaneet yhteiskunnan ja kulttuurin olevan monin tavoin kytköksissä ekosysteemeihin ja laajemmin koettuun luontoon. Ympäristödeterminismin vaara on kuitenkin useimmiten vältetty kun ekologisten riippuvuuksien ohella on korostettu toisaalla niiden riippuvuuksien väljyyttä ja toisaalla kulttuuritekijöiden (arvot, tieto, tekniikka) aktiivista roolia ympäristösuhteen muuttajina. Vain harva kulttuuri on ajautunut ympäristösuhteessaan ylipääsemättömiin umpikujiin ja katastrofeihin.

Tarkastelen tässä artikkelissa yhtä esimerkkitapausta, jossa ympäristönäkökulma on avannut tutkimukselle uusia näköaloja. Ympäristöhistoriallinen tutkimus on nostanut kiinnostavalla tavalla esiin kaupungistumisen ekologiset vaikutukset, joita perinteinen historiantutkimus ei ole hahmottanut. Kaupungit oli jo Platonista lähtien nähty pääosin myönteisenä ilmiönä, hallinnan ja kulttuurin autonomisina keskuksina. Eräissä näkemyksissä jopa varsinainen historia alkoi kaupungin ja - siihen läheisesti liittyen - valtion synnyn myötä. Näkökulma alkoi muuttua vasta romanttisen sivilisaatiokritiikin kautta kun 1700-luvun lopulla vahvistuva urbanisaatio ja 1800-luvun alun teollistuminen alkoi rikkoa kuvaa idyllisistä pikkukaupungeista. Jo Rousseau ihaili kaupunkien vastapainona maaseudun luonnollista yhteisöllisyyttä ja häntä seuraten kaupungit alettiin vähitellen nähdä paitsi hallinnon ja kulttuurin, myös modernin sivilisaation tuottaman vieraantumisen keskuksina.

Romantikkojen kaupungistumisen kritiikki näki kuitenkin vain ilmiön pinnan, kaupunkien tuottamat psyykkiset vieraantumisilmiöt. 1800-luvun taitteen voimakkaan kaupungistumisen sosioekonomiset syyt ja ekologiset seuraukset jäivät heidän näköpiirinsä ulkopuolelle. Vasta 1840-luvulla kehittyvä marxilainen kaupungistumisen analyysi tuo esiin modernin teollisuuskaupungin sosiaaliset ja ekologiset ongelmat varsin täysipainoisesti ja ennakoi siten nykyisen ympäristöhistorian kysymyksenasetteluja. Marx ja Engels kehittivät kysymystä kaupungin ja maaseudun vastakohdasta historiallisen materialismin teemana jo mm. *Saksalaisessa ideologiassa* (1845) sekä kytkevät myöhemmin enenevästi myös ekologista analyysiä kaupungistumisen analyysiin. Tässä he hyödyntävät varsinkin merkittävän saksalaisen kemistin, Justus Lie-

bigin (1803 – 1873) maatalouskemiallisia tutkimuksia, joissa kiinnitetään ensimmäistä kertaa huomiota kaupunkien ekologisiin vaikutuksiin.

Nykyisessä ympäristöhistoriassa korostetaan kaupunkien merkitystä toisaalta ekonomisen toiminnan ja siten luonnon hyödyntämisen/riiston keskuksina, toisaalta perinteiseen tapaan vallan keskittymänä. Esiteolliset suurkaupungit kuten Rooma ja Peking toimivat valtiollisen vallan keskuksina ja elivät 'parasiittista' elämäänsä yhä intensiivisemmin harjoitetun maa- ja metsätalouden varassa. (Ponting 1991, 295–314). Näin jo ne riistivät ympäristöä varsin laajasti. Jotkut kaupungit myös romahtivat osaksi näiden kestäättömien käytäntöjen seurauksena (esim. Mayo-
jen kaupungit; Diamond 2005, 174–194). Toisten kaupunkien, kuten Ateenan ja Rooman, vähittäiselle taantumiselle ympäristötekijät olivat tärkeitä osasyitä (Hughes 2008, 105–117, 127–134). Toisaalta varsinkin esimoderneissa eurooppalaisissa kaupungeissa ei pyritty rajoittamattomaan kasvuun vaan säänneltiin viisaasti mm. metsien hakkuuta (Radkau 2000, 177–179). Kaupungistumisen suurin merkitys liittyy kuitenkin modernin teollisuuskaupungin syntyyn 1800-luvun taitteessa Englannissa ja sen mallia seuraten muuallakin. Imperialismin myötä suurkaupunkien kuten Lontoon ekologinen vaikutus ulottui lopulta ympäri maailman. (Hughes 2008, 188–201).

Tarkastelen seuraavassa marxilaista käsitystä kaupunkien ekologiasta, jossa ensimmäistä kertaa nostetaan nämä nykyisessä ympäristöhistoriassa tutkitut teemat laajemmin esiin. Kaupungin ja maaseudun vastakohtien tutkimus on ollut yksi historiallisen materialismin erityiskysymyksistä, mutta sitä on perinteisesti tutkittu lähinnä maanomistuksen ja vallankäytön kehityksen sekä työn ja pääoman ristiriidan ja luokkavastakohtien historiallisen muutoksen näkökulmista (esimerkiksi Alanen 1979, 1–94). Maaseudun ja kaupungin vastakohtien tarkastelussa ovat kuitenkin jo alusta lähtien ympäristöongelmat esillä ja siten perinteisen historiallisen materialismin näkökulma, jossa todetaan lähinnä maatalouselinkeinon erityinen riippuvuus luonnonprosesseista (Alanen 1979, 99–108), on tarkastelun näkökulmana riittämätön.

Marxilaisen ekologian tutkimus on osoittanut monia tärkeitä ympäristöteemoja, jotka liittyvät kaupungin ja maaseudun antagonismiin ja kärjistyvät erityisesti teollistumisen myötä. Muiden muassa maatalouden kapitalisoitumisen seuraukset yhä intensiivisempänä ja lyhytnäköi-

sempänä luonnon riistona, kaupunkien kasvun ja teollistumisen myötä paheneva vesien ja ilman saastuminen, kaupunkien ongelmallinen paraasiittinen luonne, ts. se, että ne kuluttavat enemmän ja enemmän luonnonvaroja mutta eivät huolehdi viljelysmaan ja metsien riittävästä uusiutumista sekä elämän laadun heikkeneminen tyhjentyvällä maaseudulla ja saastuneissa, ylikansoitetuissa kaupungeissa ovat Marxille ja Engelsille valtarakenteiden analyysin ohella keskeisiä kysymyksiä. Tarkastelen seuraavassa, millä tavalla nämä teemat tulevat historiallisesti esiin Engelsin ja Marxin tuotannossa. Aiheen systemaattinen tutkimus on vielä monessa suhteessa kesken: syynä ei ole vain tematiikan suhteellinen uutuus vaan myös se, että uuden MEGA:n myötä on tullut (ja tulossa) esiin uutta lähdemateriaalia, joka tulee vielä varmasti täsmentämään kokonaiskuvaa. En voi tässä yhteydessä tarkemmin paneutua Marxin muistiinpanoihin geologiasta, kemiasta jne. jotka vielä saattavat tarkentaa kokonaiskuvaa. Mutta analyysin peruslinjat, jotka ovat varsinkin *Pääomassa* ja siihen kytkeytyvissä töissä esillä (*Grundrissen, Zur Kritik der politischen Ökonomie*) tuskin tulevat muuttumaan.

Maaseutu ja kaupunki marxilaisen ekologian synnyn kontekstissa 1844–45

Friedrich Engelsillä oli keskeinen rooli marxilaisen ekologian ja ekonomin kaikkein varhaisimmassa kehityksessä. Hän oli jo nuorena kiinnostunut maisemaestetiikasta ja teki yksittäisiä huomioita myös vesien saastumisesta *Kirjeissä Wuppertalista* (1939). Sama kiinnostus ympäristöstä heijastuu myös Engelsin varhaisissa teollisen kapitalismin analyyseissä, joita hän saattoi sukunsa yrityksen palveluksessa toimiesaan tehdä itse pääkallonpaikalla Englannissa. Näitä kokemuksia hyödyntää Engelsin ensimmäinen talusteoreettinen tutkielma *Hahmotelmia kansantaloustieteen kritiikiksi* (kirjoitettu vuodenvaihteessa 1843/44) sekä *Työväenluokan asema Englannissa* (1845), jossa kuvataan laajasti teollisuuskaupunkien sosiaalisia ja ympäristöterveydellisiä ongelmia, mm. ilman ja veden saastumista.

Nuoren Engelsin rooli marxilaisen teorian kehittäjänä oli paljon merkittävämpi, kuin yleensä kuvitellaan. Hänen *Hahmotelmia kansantaloustieteen kritiikiksi* antoi Marxille ratkaisevan sysäyksen taloustieteen

ongelmien tutkimiselle. Marx totesikin myöhemmin *Poliittisen taloustieteen kritiikin* esipuheessa (1859) Engelsin tutkielman olevan ”nerokas hahmotelma taloudellisten kategorioiden kritiikiksi”. (Väyrynen 2012, 2013).

Hahmotelmissa kansantaloustieteen kritiikiksi pyrittiin tarkastelemaan myös taloudellisen toiminnan vaikutusta maahan ja siten sen voi katsoa jo luonnostelevan marxilaisen ekologian myöhempiä tutkimuskysymyksiä. Erityisesti maan yksityisomistukseen siirtyminen johtaa Engelsin mukaan siihen, että maasta tulee pelkkää kauppatavaraa, vaikka maa ”on meille yksi ja kaikki, olemassaolomme ensimmäinen edellytys”. Engels tuomitsee moraalisesti ”alkuperäisen haltuunoton”, joka sulkee väestön enemmistön pois ”elämänsä ehtojen ääreltä”. Kuten hänen 1845 ilmestynyt *Työväenluokan asema Englannissa* toteaa, juuri teollistuminen on johtanut työläisten elämän laadun heikkenemiseen, kun he joutuivat siirtymään kaupunkiin. Ennen teollistumista työläisten elämä kaupunkien liepeillä oli varsin idyllistä: tultiin hyvin toimeen melko vähällä työllä – ”kahdeksan- tai kaksitoistatuntisesta työajasta ei ollut puhettakaan” – ja heille jäi vapaa-aikaa virkistävään työhön omissa puutarhoissa. Toisaalta maaseutuelämä oli henkisesti köyhää kaupunkielämään verrattuna: vasta kaupungeissa herää työläisten poliittinen tietoisuus.¹ *Hahmotelmissa* on merkittävää myös näkemys maasta yhtä tärkeänä tuotantotekijänä kuin työ ja pääoma sekä vaatimus siitä, ettei työn ja pääoman tulisi olla vihamielisessä suhteessa maahan vaan kaikkien kolmen tuotantotekijän tulisi tukea toisiaan. Kapitalistinen kilpailu sen sijaan johtaa ylikuumentuneeseen tilaan, jossa tuotantotekijöiden kapasiteetti yritetään kiristää äärimmilleen vastoin ”luonnollisia ja järkeviä olosuhteita”. (Väyrynen 2012, 2013). Kestävä taloudenpito kuitenkin edellyttää, että sekä työläisten että maan riistosta tulee luopua, kuten Marx

1 Hieman myöhemmin kirjoitettu *Saksalainen ideologia* tuo esiin, että ”Kaupungin synnyn myötä on samalla hallinnon, poliisitoimen (*Polizei*), verotuksen jne., ylipäätään yhteisömuotojen (*Gemeindewesens*) ja siten ylipäätään politiikan välttämättömyys annettu” (MEW 3, 50). Muistettakoon että ’poliisi’ ymmärrettiin 1800-luvun alussa laajemmin kuin nykyään, ulkoisen ja sisäisen turvallisuuden lisäksi sen toimialaan kuului myöhemmän sosiaalivaltion tehtäviä. Näin esimerkiksi Hegel määrittelee *Oikeusfilosofiassa* asian (Werke 7, § 230-249).

Pääomassaan myöhemmin korostaa – ikään kuin tätä Engelsin analyysiä jatkaen.

Kaupungin ja maaseudun antagonismin varhainen analyysi kiteytyy samoihin aikoihin (1845) yhteistyönä Marxin kanssa kirjoitetussa *Saksalaisessa ideologiassa*. Siinä kaupungin ja maaseudun antagonismia tarkastellaan materialistisen historiankäsitteksen laajemmassa kontekstissa varsin tiivistetysti (MEW 3, 22–25, 50–57) eivätkä ekologiset näkökohdat ilmeisesti tästä syystä saa tilaa, vaikka *Saksalainen ideologia* periaatteellisesti korostaa sitä, että ”kaiken historiankirjoituksen täytyy lähteä näistä luonnollisista perustoista ja niiden historiallisista modifikaatioista”. Mutta nyt, ilmeisesti haluttaessa esittää vain historiallisen materialismin peruspiirteet, tämä teema – ”ihmisen luonnonedellytykset, geologiset, orohydrografiset (vuoristovesistöihin liittyvät – KV), ilmastolliset ja muut suhteet” – rajataan tarkastelun ulkopuolelle.² Tästä syystä keskitynkin seuraavassa kaupunki-maaseutu – antagonismin analyysiin *Pääomassa* ja sen esitöissä koska ympäristöteema tulee niissä selvimmin esiin.

***Ainesten vaihdanta (Stoffwechsel) ja sen murtuminen
teollisuuskaupunkien kehityksen myötä – kapitalismin ekologinen
kritiikki***

Kuten monet marxilaisen ekologian tutkijat (esimerkiksi Foster 2000, Burkett 2009) ovat todenneet, Marxin ekologisessa kapitalismikritiikissä keskeistä on ns. ainesten vaihdannan murroksen (*metabolic rift*) analyysi. Käsite viittaa siihen, että maaperän ravintoaineet kuljetetaan ruoan ja kuitujen muodossa kaupunkiin, joista ne eivät palaudu maaseudulle ylläpitämään peltojen hedelmällisyyttä. Kaupungissa ne tuottavat haitalliseksi muodostuvia jätteitä ja tätä kautta maaseudulla vallinnut luonnollinen sykli, jossa ainekset palautuvat lähiympäristöönsä uuden kasvun rakennusaineiksi, rikkoutuu. (Burkett 2009, 183). On helppo nähdä, että tämän murroksen analyysi on edelleenkin keskeisessä asemassa tarkas-

2 MEW 3, 21. Toisaalta *Saksalaisessa ideologiassa* kritisoidaan ”tähänastista historiankirjoitusta” siitä, että se näkee ihmisen suhteen luontoon ’esihistoriaan’ kuuluvana teemana pönkittäen siten luonnon ja historian vastakohtaa, *ibid.*, 39.

teltaessa ympäristöongelmia: maaperän köyhtyminen, eroosio ja saasteet ovat nykyäänkin kaupunkien käyttöön kapitalisoidun (teho)maa- ja metsätalouden tuottamia ongelmia. Vain laajamittainen kierrätystalous ja siihen liittyen syvemmälle ulottuvat rakenteelliset muutokset voisivat ratkaista nämä ongelmat. Toisaalta kaikkein uusin teollinen tuotanto on tehnyt saastumisen ongelmasta vakavia suurriskejä generoivan ja siten mittakaavaltaan aivan erilaisen kuin 1800-luvun puolivälissä: esimerkiksi otsoniaukko ja ilmastonmuutos ovat globaaleja suurriskejä, joiden hoitaminen vaatii erityistoimenpiteitä – ellei jo täysin palautumattomia vahinkoja ole syntynyt.

Kuten edellä mainittiin, Marx ja Engels omaksuivat ainesten vaihdannan murroksen idean saksalaiselta maatalouskemistiltä Justus Liebigiltä (hän on myös kehittänyt kemiaa laajemminkin ja luetaan alan keskeisiin klassikoihin). Liebigin maatalouskemian keskeinen ajatus perustui ravinteiden kestäväan kierrätykseen: ”annetakoon pelloille takaisin se, mitä niistä on otettu, ei enempää eikä vähempää vaan juuri saman verran”. Liebig painotti kiinnostavalla tavalla tämän tehtävän vaikeutta erityisesti paikallisten erityisolosuhteiden vaikutuksesta. Tällöin suosittujen lannoitteiden kuten guanon käyttö saattaa kyllä johtaa lyhyellä aikavälillä perunasatojen paranemiseen mutta pitkäaikainen vaikutus on maaperän köyhtyminen. Myös Marx mainitsee *Pääomassa* juuri guanon käytön esimerkkinä ”sokeasta ryöstönhalusta, joka ... ammentaa maan tyhjiin”. Maan kestäväan käytön tulisi Liebigin mukaan huomioida kompleksiset ekologiset suhteet maaperän, kosteusolojen ja ilmaston välillä niiden paikallisissa erityispiirteissä. Perinteinen lannoitus auttaa palauttamaan maaperän hedelmällisyyden, mutta tuon hedelmällisyyden korottaminen saattaa onnistua vain vuodeksi pariksi. Myös kemian teollisuuden valmistamat uudet lannoitteet eivät hänen mukaansa pysty oleellisesti lisäämään maan tuottavuutta. (Väyrynen 1998, 363–364).

Liebig oli muutenkin ekologisesti valveutunut ajattelija, mikä oli tuona aikana melko harvinaista. Hän korosti rikkaan kasvipeitteen erittäin tärkeää globaalia roolia, kasvien ja eläinten vuorovaikutussuhdetta ja metsien merkitystä ilmaston ylläpitäjinä. Hän korosti erityisesti trooppikin metsien keskeistä asemaa hapen tuottajina. Hän kirjoitti 1840 teoksessaan orgaanisesta kemiasta: ”kasvit siis parantavat ilmaa ... kasvinviljely (*vegetable culture*) parantaa valtion/maan (*country*) terveydenti-

laa”. Erityisesti Engels korosti moneen otteeseen – ensimmäistä kertaa jo 1844 em. *Hahmotelmassa kansantaloustieteen kritiikiksi* – Liebigin ekologista merkitystä. Hän mainitsee kirjeessään 12.11. 1875 hyväksyvästi Liebigin analyysin kasvien ja eläinten yhteistoiminnasta ja pitää sitä tärkeänä vastaväitteenä darwinistiselle opille olemassaolon taistelusta. *Luonnon dialektiikassa* hän korostaa metsien globaalista merkitystä – tosin myös kasvitieteilijä Carl Fraasin tutkimuksiin viitaten. Nämä esimerkit osoittavat, että kysymys ’ainesten vaihdannasta’ ei rajoitu vain kysymykseen kestävästä maanviljelystä vaan sillä on laajempia ekologisia ulottuvuuksia. (Väyrynen 1998, 364).

Millä tavalla kapitalismi sitten ‘murtaa’ perinteiset ainesten vaihdannan muodot maataloudessa? Marx summaa ekologisen kapitalismikritiikkinsä ydinkohdat *Pääoman jaksossa Suurteollisuus ja maanviljely (Grosse Industrie und Argikultur)*. Suurteollisuuden synty tuhoaa perinteisen maatalousyhteiskunnan, ajaa maatyöläiset kaupunkeihin ja investoi uuteen tiedepohjaiseen teknologiaan. Kapitalismissa tämä prosessi tapahtuu hallitsemattomasti ja aiheuttaa merkittäviä kielteisiä seurauksia sekä työläiselle että maalle. Toisaalta ”jatkuvasti kasvava kaupunkiväestön ylivalta” on poliittisesti merkityksellinen (luoden ”yhteiskunnan historiallisen liikevoiman”) mutta toisaalta se johtaa ekologisesti kestävämpään tilanteeseen, ”häiritsee ... ainesten vaihdantaa ihmisen ja maan välillä”. Nopean kaupungistumisen myötä vahingoitetaan ”maan kestävän hedelmällisyyden ikuista luonnonehtoa” kun ihmisen ravinnossaan ja vaatetuksessaan käyttämät maaperän ainekset eivät palaudu maaperään. Maatalouden tekninen kehitys on huomattavaa, mutta se maksimoi lähinnä lyhyen tähtäimen voittoja: ”maan riistämisen (*berauben*) taito” kyllä kehittyy, mutta tällainen ’edistys’ vahingoittaa lopulta maan ”hedelmällisyyden kestäviä lähteitä”. Kapitalismi kyllä tehostaa tekniikkaa ja taloutta, muttei tee sitä pitkän tähtäimen seuraukset huomioiden. Marx kirjoittaa: ”Kapitalistinen tuotanto kehittää siksi vain yhteiskunnallisen tuotantoprosessin tekniikkaa ja kombinaatiota, mutta kaivaa samalla maata (*untergräbt*) kaiken rikkauden lähteiden alta: maan ja työläisen”. (MEW 23, 528–530; vrt. myös MEW 25, 268–269). Nämä selvästi Liebigin inspiroimat teesit kritisoiivat kapitalismia ekologisesta lyhytnäköisyydestä, jossa maata ei käytetä kestäväällä tavalla, sen terveyttä ja tuotantokykyä pitkällä tähtäimellä ylläpitäen. Toisaalta taustalla

on myös analogia työläisten riistoon.

Maan riisto on viime kädessä seurausta maatalouden kapitalisoitumisesta ja maan tulemisesta enenevässä määrin kasvavien kaupunkien resurssiperustaksi, josta kukaan ei ota ylisukupolvista vastuuta. Perinteisessä maatalousyhteiskunnassa maa pyrittiin jättämään lapsille hyvässä kunnossa, mutta kaupunkiomistajilla ei tällaista intressiä välttämättä ollut. Myös maanomistusolojen muutokset ovat tässä suhteessa tärkeä seikka, johon historiallisessa materialismissa on kiinnitetty suurta huomiota jo ennen kapitalismin syntyä.³ Teollisuuskaupunkien synnyn myötä maataloustuotantoa pyrittiin tehostamaan nopeutuvalla vauhdilla kasvavan kaupunkiväestön tarpeisiin ja viimeistään silloin Marxin ja Engelsin kuvaama maan riisto kärjistyi huomattavaksi ongelmaksi. Siten sosialismiin siirtymisen myötä sovitettava maaseudun ja kaupungin ristiriita on sekä sosiaalinen että ekologinen projekti, jossa työläisen ja maan tuottokyky tulisi palauttaa kestäväälle tasolle. Tällöin esimerkiksi luonnon virkistysarvot ja muu kulttuurinen merkitys nousevat esiin – ympäristöterveys on aina myös psyykkisen hyvinvoinnin kannalta tärkeä tekijä ja siksi kaupunkien asukkaatkin tarvitsevat autenttisia luontokokemuksia.

Ekologisen yhteiskunnan peruslähtökohdat

Kuinka sitten ekologisesti kestävässä taloudessa tulisi menetellä? *Teorioissa lisäarvosta* (käsikirjoitus 1861–1863) Marx korostaa sitä, että tulee ennen muuta huolehtia työläisten ja maan vitaalisen voiman (*dynamis*) kestävästä säilyttämisestä.⁴ Tämä tapahtuu huolehtimalla ekologisten kustannuksien ja taloudellisen tuoton välisestä tasapainosta. (*Theorien über den Mehrwert*, MEGA II, 3.4., 1445). Ekologisten kustannusten huomiointi viittaa Liebigin vaatimaan jätteiden hyötykäyttöön. Tässä kysymyksessä vallitsee Marxin mukaan vielä ”jättiläismäinen tuhlaus”. Hän arvelee edelleen Liebigiä seuraten että tulevaisuudessa kemian avulla voidaan ”löytää jätteiden käyttökelpoiset ominaisuudet” ja hyö-

3 Näin jo varhaisimmissa Egyptin ja Babylonian kaupungeissa (Alanen 1979, 18–19), antiikin poliksessa (ibid., s. 26), ns. germaanisen yksityisomistuksen puitteissa (ibid., s. 51–52) sekä feodalismissa (ibid., s. 59–61).

4 Kreikan termi *dynamis* tarkoittaa kykyä, voimaa, valtaa.

dyntää niitä. Toisaalta tulee jo prosessin alkupäässä ”vähentää tuotannon jätteiden määrää minimiin” mm. kehittämällä tuotantokoneistoa. (MEW 25, 110). Näissä vaatimuksissa Marx on pitkällä edellä aikaansa – hän hahmotteli taloutta, joka perustuu jätteiden synnyn ehkäisyyn ja pitkälle vietyyn kierrätykseen (Merchant 1992, 140).

Marxin vaatima ”maaperän kestävän hedelmällisyyden” säilyttäminen (vrt. edellä) voidaan nähdä nykyisenkin ympäristötaloustieteen kannalta tärkeänä periaatteena. Ihanteellisesti katsoen kestävä talous perustuisi maaperän vuosittaisen biologisen tuoton käyttöön, jolloin itse biologinen pääoma säilyisi tuleville sukupolville entisen laajuisena. Uusiutumattomia luonnonvaroja kuten metalleja tulisi käyttää huomattavasti nykyistä säästeliäämmin. Vaikka Marx puhui Liebigiä seuraten viljellystä maasta, sama periaate koskee toki muutakin luontoa. Engels kiinnitti erityistä huomiota metsien kestävään käyttöön ja kritisoi avohakkuita. Hän nojautui mm. Carl Fraasin 1847 ilmestyneeseen teokseen *Klima und Pflanzenwelt in der Zeit*, jossa varoitetaan erityisesti avohakkuiden (*Kahlschlag*) vaaroista. Äärimmillään modernia kulttuuria uhkaa samantapainen muutos kuin antiikin Kreikassa. Eroosio ja ilmaston lämpeneminen sekä ilmaston ääri-ilmiöt voivat muuttaa Euroopan kasvillisuusvyöhykkeitä pysyvästi. (Väyrynen 2006, 347). Engels tiivistää Fraasin ydinajatuksen muistiinpanoissaan ko. teoksesta seuraavasti: ”päättös on se, että sivilisaatio on antagonistinen prosessi, joka tähänastisessa muodossaan ammentaa maan tyhjiin, autioittaa metsät, tekee maaperästä hedelmättömän sen alkuperäisille tuotteille & huonontaa ilmasto. Aroksi muuttuminen (*Steppenboden*) & kohonnut lämpötila & ilmaston kuivuus olisivat kulttuurin seurauksia. Saksassa & Italiassa olisi nykyään jo 5–6 astetta lämpimämpää kuin metsien aikana ... *Etenevä kulttuuri (Völkerkultur) jättää melkoisen aavikon taakseen.*” (MEGA IV, 31, 512–515). Engelsin huoli metsistä ja ilmastomuutoksesta viittaa selvästi siihen, että puhe ”maaperän kestävästä hedelmällisyydestä” tulee tulkita laajemmin, metsiä ja koko elävää luontoa koskevana periaatteena.

Kuinka sitten maataloustuotannon ja metsien käytön jatkuva kapitalisoituminen voidaan kääntää ekologisesti kestäväksi taloudenpidoksi? Tähän liittyy oleellisesti kysymys kaupungin ja maaseudun välisen antagonismin voittamisesta. Jos antagonismin voittamisen päämääränä on taata ”kaupunkien työläisten fyysinen terveys ja maatyöläisten henkinen

elämä” (MEW23, 528) täytyy myös kaupunkien rakenteeseen tuoda luontoa ja maaseudulla taata kaupunkitasoiset kulttuuripalvelut. Ekologinen ihanne olisi pieni puutarhakaupunki, joka eläisi pitkälle kestäväällä tavalla viljeltyjä paikallisia tuotteita käyttämällä. Reaalisosialismi eteni oikeastaan päinvastaiseen suuntaan: historiallisista syistä Stalinin aikana suosittiin suurteollisuutta ja maaseutu valjastettiin pakkokollektivisoinnin myötä monokulttuuriseen tehotuotantoon. Luonto nähtiin pikemminkin vastustajana kuin yhteistyökumppanina.

Voitaneen sanoa että kaupungin ja maaseudun vastakohta on yhä vielä pikemminkin kärjistymässä kuin ylittymässä – globaali suurkaupunkien verkosto houkuttelee nieluunsa maaseudun liikaväestön enenevästi jo siitä syystä, että globaalien ympäristöongelmien vuoksi perinteinen elämänmuoto käy mahdottomaksi laajenevasta tieverkostosta, kaivoksista, aavikoitumisesta, tulvista, hirmumyrskyistä jne. kärsivällä maaseudulla. Kaupunkien parasiittisen elämän luontoperustan muuttuessa yhä haavoittuvammaksi ongelmat alkavat näkyä myös kaupungeissa – uudenmuotoinen köyhyys palaa kuvaan ja varakkain eliitti siirtyy rasakaasti vartioituihin puutarhakaupunkeihin ja –lähiöihin. Antagonismia ei ole todellakaan ratkaistu.

Kirjallisuus

- Alanen, Ilkka: *Maaseudun ja kaupungin ristiriita maaseutuososiologian teoreettis-metodologisena perustana*. Tampereen yliopisto: Tampere 1979.
- Burkett, Paul: *Marxism and Ecological Economics. Toward a Red and Green Political Economy*. Haymarket Books: Chicago 2009.
- Diamond, Jared: *Romahdus. Miten yhteiskunnat päättävät tuhoutua tai menestyä*. Terra Cognita: Helsinki 2005.
- Foster, John Bellamy: *Marx's Ecology. Materialism and Nature*. Monthly Review Press: New York 2000.
- Glacken, Clarence J.: *Traces on the Rhodian Shore. Nature and Culture in Western Thought from Ancient Times to the End of the Eighteenth Century*. University of California Press: Berkeley 1967.
- Hegel, G.W.F.: *Werke in zwanzig Bänden*. Suhrkamp: Frankfurt am Main 1969-.
- Hughes, Donald J.: *Maailman ympäristöhistoria*. Vastapaino: Tampere 2008.
- Kotkavirta, Jussi (toim.): *Luonnon luonto. Filosofisia kirjoituksia luonnon käsitteestä ja kokemisesta*. SoPhi: Jyväskylä 1996.

- Marx, Karl & Engels, Friedrich: *Gesamtausgabe* (lyh. MEGA). Akademie Verlag: Berlin 1975-.
- Marx, Karl & Engels, Friedrich: *Werke* (lyh. MEW). Dietz Verlag: Berlin 1956-.
- Merchant, Carol: *Radical Ecology. The Search for a Livable World*. New York 1992.
- Ponting, Clive: *A Green History of the World. The Environment and the Collapse of Great Civilisations*. Penguin Books: New York 1993.
- Radkau, Joachim: *Natur und Macht – Eine Weltgeschichte der Umwelt*. C.H. Beck: München 2000.
- Väyrynen, Kari: Der junge Engels und die Entstehung des marxistischen Ökologie. *Beiträge zur Marx-Engels-Forschung, Neue Folge* 2011. Argument Verlag: Hamburg 2013.
- Väyrynen, Kari: Marxilaisen ekologian juurilla: nuoren Engelsin luontokäsityksen kehitys 1839-1844. *Agon* 34/2012.
- Väyrynen, Kari: *Ympäristöfilosofian historia maaäitimyytistä Marxiin*. Eurooppalaisen filosofian seura: Tampere 2006.
- Väyrynen, Kari: Ökologische Wende der Geschichte: Marx, Engels und die naturwissenschaftliche Diskussion über die Bodenfruchtbarkeit. In: Losurdo, Domenico (ed.): *Geschichtsphilosophie und Ethik*. Peter Lang Verlag: Frankfurt am Main 1998.

Diderot neuvostofilosofien silmin

Vesa Oittinen

Lähtökohtia: Plehanov, Deborin

Diderot oli Neuvostoliitossa arvostettu ajattelija. Hänen teoksistaan otettiin yhä uusia painoksia venäjäksi ja eri neuvostotasavaltojen kielillä, ja 10-osainen koottujen teosten sarja (*Sobranie sočinenii*) alkoi ilmestyä 1935. Myös Diderotia käsittelevä kirjallisuus oli kunnioitettavan laajaa, kuten ilmenee Arnold Millerin laatimasta monografiasta *The Annexation of a Philosopher: Diderot in Soviet Criticism* (1971), joka edelleenkin on perusteos alallaan, vaikka ulottuukin vain vuoteen 1960.¹

On hyviä perusteita väittää, että marxilaisuus jatkaa valistuksen sosiaalikriittistä ohjelmaa uusissa oloissa. Kääntäen taas 1700-luvun ajattelijoissa yhdistyi usein hyvinkin hämmentävällä tavalla ajatuskulkuja, jotka myöhemmin erkaantuivat liberalismiksi ja sosialismiksi, toisilleen vastakkaisiksi suuntauksiksi. Tätä valistusajattelun merkitystä marxilaisuudelle ei kuitenkaan ole aina tiedostettu. Usein on otettu liian käyvästä Marxin ja Engelsin vakuuttelut, että heidän teoriansa jatkaisi klassisen saksalaisen filosofian ja etenkin valistusajattelua kovin sanoin

1 Arnold Miller, *The Annexation of a Philosopher: Diderot in Soviet Criticism 1917—1960* (*Diderot Studies* XV, Genève: Droz 1971).

rusikoineen Hegelin perinnettä. Itse asiassa voi sanoa, että 1700-luvun valistusfilosofiaa ruvettiin tarkemmin tematisoimaan vasta neuvostomarxismissa.

Ensimmäiset askeleet tähän suuntaan otti jo ennen Lokakuun vallankumousta Georgi Plehanov (1856—1918), myöhemmän neuvostofilosofian jos ei isä, niin ainakin kummisetä. Plehanovin tavoitteena oli osoittaa, että marxilaisuudella on myös oma filosofiansa. Vanhan työväenliikkeen – ns. toisen internationaalin – teoreetikot, joista tunnetuin oli Karl Kautsky, yleensä katsoivat, että Marxin oppi oli taloustiedettä ja yleistä evolutionistista teoriaa yhteiskunnan liikelaista. Filosofiaa Kautsky piti ”yksityisasiana”, jonka alalla itse kukin sai omin päin tulla autuaaksi. Kun Saksan sosiaalidemokratiassa alkoi 1800-luvun viimeisinä vuosina nostaa päätään niin sanottu revisionismi, monet sen edustajista, kuten edelleen hyvässä muistissa oleva Eduard Bernstein, ehdottivat että marxilaisuus oli yhdistettävissä Kantin moraalifilosofiaan, olihan sosialismi sinänsä kieltämättä korkea eettinen tavoite.

Plehanov nousi vastustamaan näitä käsityksiä. Hän terotti terottamasta päästyäänkin, että Marxin ja Engelsin oppia ei voi yhdistää kantilaisuuteen, koska marxismilla oli jo oma filosofiansa: materialismi. Väite piti tietenkin todistaa, ja Plehanov julkaisi useita kiistakirjoituksia, joissa todisteli, että marxilaisuus jatkaa vanhan materialistisen filosofian perinnettä: sen ”esi-isiin” uudella ajalla kuuluvat Spinoza, 1700-luvun ranskalaiset materialistit (Helvétius, Holbach, Diderot) sekä Feuerbach.

Vaikka vanha materialismi Plehanovin mielestä muodostikin marxilaisuuteen johtavan kehityksen päälinjan, oli siinä kuitenkin yksi puute: se oli ”metafyysistä” eli tarkasteli todellisuutta abstraktisti, mekaanisten fyysisten kappaleiden muodostamana kokonaisuutena. Materialismia piti siis muokata paremmaksi, ja tämän Marx ja Engels tekivät lainaamalla idealistifilosofi Hegeliltä tämän dialektisen metodin. Marxilaisuuden filosofia oli Plehanovin mukaan siis dialektista materialismia. On hieman paradoksaalista, että ”diamatin”, Neuvostoliiton virallisen valtiofilosofian luoja on bolševikkivallankumouksen jyrkkä vastustaja, piintynyt menševikki Plehanov.

Niin tai näin, Plehanov oli asettanut ne koordinaatit, joiden puitteissa myöhempi neuvostofilosofia tarkasteli myös 1700-luvun valistusmaterialismia ja etenkin Diderotia. Plehanovin oppilas Abram Deborin

(1881—1963) oli ehkä ensimmäinen varsinainen neuvostofilosofi. Hän oli 1920-luvulla pitkän aikaa mm. auktoritatiivisen *Pod Znamenem Marksizma*-aikakauslehden² toimittaja, kunnes joutui luopumaan asemistaan nöyryyttävällä tavalla stalinistien painostuksen uhrina. Deborin kirjoitti lukuisia filosofianhistoriallisia teoksia, joissa hän muun muassa puolusti Spinozaa niin voimaperäisesti, että pilkkakirveiden mukaan Spinoza oli hänelle ”Marx ilman partaa”. Jo Plehanov oli kutsunut marxismia ”moderniksi spinozismiksi”, ja tähän konstruoimaansa suuntaukseen molemmat lukivat epäröimättä myös Diderotin.

Teoksessaan *Očerki po istorii materializma XVII—XVIII vv.* (Katsauksia 1600—1700-lukujen materialismin historiaan, 1929), Deborin käsittelee Diderotia ”1700-luvun ranskalaisten filosofien epäilemättä suurimpana hahmona”. Juuri Diderotin ”monitahoisessa persoonallisuudessa”, kirjoittaa Deborin, ”ruumiillistui aikakauden levottomuus, sen vallankumouksellinen kuohunta ja intensiivinen pyrkimys kokonaisvaltaisen materialistisen maailmankatsomuksen luomiseen tieteellisen metodin perustalla”.³ Deborinin mielestä ”on itsestään selvää, että Diderotin yhteys dialektiseen materialismiin on hyvin tiivis, ja että häntä pitää tarkastella yhtenä sen lahjakkaimmista ja syvällisimmistä edeltäjistä”.⁴

Deborin lukee Diderotia ennen kaikkea luonnonfilosofina. Keskeiseksi Diderotin teokseksi hänellä nousee 1754 ilmestynyt *Pensées sur l'interprétation de la nature*. Tässä teoksessa ilmenee Deborinin mielestä Diderotin ajattelijanluonteen erityispiirre, se että hän ”vaatii konkreettista tietoa. Puhtaan spekulatiivinen, abstrakti katsantokanta oli hänelle vieras. Baconin lailla hän halusi *olioita, konkreettista todellisuutta* koskevaa tietoa”. Tässä abstraktin tieteen vastaisuudessaan Diderot tosin saattoi joskus mennä liiankin pitkälle, kuten silloin kun hän suhtautui nyripistellen matematiikkaan, jota hän eräässä yhteydessä nimitti ”jonkinlaiseksi yleiseksi metafysiikaksi”.⁵ Mutta silti Diderotin *Pensées* sisältää suuren määrän

2 Lehdestä ilmestyi myös saksankielinen rinnakkaiseditio (ei identtinen venäjänkielisen kanssa) *Unter dem Banner des Marxismus*. Sen ilmestyminen katkesi 1933—34 Hitlerin valtaannousuun. –Varsin informatiivinen esitys Deborinista löytyy Frederick Choaten ylläpitäältä nettisivulta <http://www.sovlit.org/amd/index.html>.

3 A. M. Деборин, Очерки по истории материализма XVII—XVIII вв. От Френсиса Бэкона до Дени Дидро, изд. 4-ое, М: URSS, стр. 252

4 *Mt.*, s. 253

5 *Mt.*, ss. 256—257

todella huomionarvoisia ideoita. Diderotin lähtökohtana oli ajatus luonnon ykseydestä, jonka puitteissa kaikki eläin- ja kasvilajit olisivat lukemattomia muunnelmia tietyistä prototyypeistä. Eläinkunnan perustana on ”ensimmäinen eläin”, jonka muunnelmia kaikki muut eläinlajit ovat. Tämä ei vielä ole aivan Darwinin kehitysoppia, mutta Deborinin mielestä tulee varsin lähelle sitä, ja joka tapauksessa on selvää ettei Diderot ota Raamatun luomiskertomusta enää kovinkaan tosissaan.⁶

Toisaalta Diderot määrittelee elämän vielä täysin mekanistisesti, reduoiden sen fysiikkaan:

Entä elämä? Elämä on vaikutusten ja vastavaikutusten johdonmukainen ketju [...] Niin kauan kuin olen elossa, vaikutan ja vasta-vaikutan massan muodossa [...] Kuolemani jälkeen vaikutan ja vastavaikutan molekyylien muodossa [...] Siispä en lainkaan kuole? Epäilemättä en; tässä suhteessa en todellakaan kuole [...] Syntyminen, elämä, kuolema ovat vain muodon muutoksia...⁷

Deborin päätyykin arvioimaan Diderotia ajattelijaksi, joka ei vielä ollut tajunnut dialektiikkaa, huolimatta yksittäisistä dialektisista ”väläyksistä”. Diderot ei ymmärtänyt dialektiikan yhtä peruslakia, määrän muuttumista laaduksi, eikä siis sitä että kehityksessä tapahtuu hyppäyksenomaisia muutoksia. Fysiikan ja biologian välissä on yksi tällainen hyppäys, siirtymä uuteen laatuun, ja siksi elämää ei enää voi selittää fysiikalla, kuten Diderot yrittää tehdä. Toisaalta, jatkaa Deborin, ”on huomionarvoista, että Diderot teki yrityksiä mekanistisen materialismin ylittämiseksi”. Hänelle oli jo selvää, että mekanistisen materialismin puutteena on sen ”lähteminen muuttumattomista atomeista tai elementeistä, jolloin kaikki muutos palautetaan pelkäksi paikan tai aseman muutokseksi”.⁸

Toinen Diderotin teos, johon Deborin kiinnittää erityistä huomiota, on 1774 laadittu (vasta kymmenen vuotta myöhemmin julkaistu) *Réfutation suivie de l'ouvrage d'Helvétius intitulé L'Homme*, yksityiskohdainen kommentaari Helvétiuksen aikoinaan suurta kohua herättä-

6 *Mt.*, s. 260 ja ed.

7 Diderot, *Pensées...*, siteerattu Deborinin mukaan, *mt.* s. 268

8 Деборин, *mt.*, s. 274—275

neeseen teokseen *L'Homme*, joka ilmestyi postuumisti 1772. Diderot tietysti sympatisoi Helvétiuksen materialistista katsantokantaa, mutta löytää tältä paljon epäjohdonmukaisuuksia. Deborinin mielestä ”Diderot on Helvétiuksen kritiikissään melkoisessa määrin oikeassa. Diderot ajattelee syvällisemmin ja, sanoisinko, dialektisemmin kuin Helvétius”.⁹ Ennen kaikkea Diderotia vaivaa Helvétiuksen ylenmääräinen sensuaalismi, kaiken palauttaminen aistitoimintaan ja fyysisiin tuntemuksiin. Helvétius esimerkiksi väitti, että tunteminen ja ajatteleminen ovat oikeastaan sama asia. Diderotin mielestä arvostelmia (joita teemme, kun ajattelemme) ei sentään voi välittömästi palauttaa aistikokemukseen, vaan tarvitaan välittäviä tasoja. Vaikka fyysiset tunteet ovatkin toimintamme välttämättömiä edellytyksiä, eivät ne kuitenkaan sellaisinaan vielä muodosta toimintamme motiiveja.

Toisen Helvétiuksen epäjohdonmukaisuuden Diderot näki siinä, että tämä ensin oli pitänyt ihmistä luonnonolentona, samanlaisena kuin eläimet, ja sitten selitti ihmisten välisten erojen johtuvan kasvatuksesta ja vain siitä.¹⁰ Itse asiassa, vastusti Diderot, ”kasvatuksen hyöty on siinä, että se tekee mahdolliseksi luontaisen taipumuksen täydellistämisen, jos se on hyvä, tai tukahduttamisen, jos se on huono. Mutta kasvatusta ei koskaan voi korvata puuttuvaa kykyä”.¹¹ –

Deborinin Diderot-esityksen taseeksi tulee siis, että Diderot tosin oli kiitettävän materialistinen ajattelija – ”yritys hyvä, kymmenen” – mutta satunnaisista dialektisista välähdyksistään huolimatta hän ei kyennyt nousemaan metafyyssisen materialismin rajoittuneisuuden yläpuolelle. Tällainen lähestymistapa menneisyyden ajattelijoihin oli yleensäkin tyypillistä neuvostoliittolaiselle filosofianhistorialle. Siinä moitittiin milloin mitään esimarxilaista ajattelijaa, oli kyseessä sitten Aristoteles, Descartes tai joku muu, että nämä ”eivät kyenneet”, ”eivät pystyneet” tai

9 *Mt.*, s. 278

10 Helvétius esittää tässä juuri sen ajatuksen, jota Marx myöhemmin kritisoi kolmannessa Feuerbach-teesissään (1845): ”Se materialistinen oppi, että ihmiset ovat olosuhteiden ja kasvatuksen tuotteita ja siis muuttuneet ihmiset ovat muuttuneiden olosuhteiden ja muuttuneen kasvatuksen tuotteita, unohtaa, että juuri ihmiset muuttavat olosuhteita ja että kasvattajan itsensä täytyy tulla kasvatetuksi”. Kyse on toisin sanoen klassisesta ”muna vai kana”-ongelmasta, jonka ratkaiseminen formaalisella logiikalla on hankalaa.

11 Diderot, *Réfutation d'Helvétius...*, sitaatti Deborinin, *mt.*, mukaan, s. 282

”eivät ymmärtäneet” kohota dialektisen materialismin tasolle.

Ivan Luppol

Deborinia monipuolisemmin Diderotia käsitteli toinen 1920-luvun filosofisissa kamppailuissa arpeutunut kirjoittaja, Ivan Luppol (1896–1943), Moskovan yliopiston professori ja Maksim Gorkille nimetyn Maailman-kirjallisuuden instituutin johtaja, joka hänkin menehtyi Stalinin vainojen uhrina. Luppol oli varsin hyvin perehtynyt Diderotiin toimien mm. tämän venäjänkielisten teosten edition toimittajana. Hänen Diderot-elämäkertansa (*Deni Didro. O erki žizni i mirovozzrenija*¹²) ilmestyi venäjäksi jo 1924, toinen laajennettu painos 1934. Seitsemässä luvussa Luppol esittelee monipuolisesti Diderotin elämää, hänen ateismiaan, tietoteoriaa, luonnonfilosofiaa, moraali- ja politiikan filosofiaa sekä taidekriittikkä.

Erityisen mielenkiintoinen on Luppolin analyysi Diderotin tunnetuista tutkielmista, jotka koskevat aistiviallisia ja näiden tapaa kokea maailma (*Lettre sur les aveugles*, 1749; *Lettre sur les sourds et muets*, 1751). Diderot kiinnittää ensin huomiota siihen, että sokeat eivät yleensä kärsi vammastaan, jota he eivät edes miellä vammaksi, vaan yksinkertaisesti vain mieltävät todellisuuden toisin kuin näkevät. Hän seuraa tässäkin perusajatustaan, jonka mukaan moraali riippuu aistimellisyydestä (*sensibilité*), ja päättyy toteamaan että sokeilla on toisenlaiset moraalikäsitteykset kuin näkevillä. Moraali ei siis ole universaalia, vaan riippuu itse kunkin tavasta hahmottaa maailma.¹³ Lopuksi Diderot esittelee lukijoilleen sokean matemaatikon Saundersonin, joka kuolinvuoteellaan kiisti Jumalan olemassaolon sanoen, että tunnustaa vain sen, minkä hän pystyy tuntemaan ja koskettelemaan. Monet jumaluusoppineiden esittämät todistukset Jumalan olemassaolosta, kuten esimerkiksi fysikoteleologi-

12 Kolmas painos: И. К. Луппол, Дени Дидро. Очерки жизни и мировоззрения, изд. 3-е, М: Изд-во Акад. наук СССР, 1960. 295 стр.

13 ”Ah! madame, que la morale des aveugles est différente de la nôtre! que celle d’un sourd différencierait encore de celle d’un aveugle, et qu’un être qui aurait un sens de plus que nous trouverait nôtre morale imparfaite!” (*Lettre sur les aveugles*, Denis Diderot, *Oeuvres*, éd. par Assézat, tome I, p. 289)

nen todistus, eivät Diderotin mukaan mitenkään vaikuta sokeisiin, jotka eivät pysty näkemään niitä suuria luonnonilmiöitä – kuten tähtiä, kuuta, aurinkoa – joihin tämä todistus vetoaa. Luppol huomauttaa, että Diderot tässä kylläkin tuntuu tarkastelevan sokeaa ”luonnontilaisena ihmisenä”, ei yhteiskunnan jäsenenä, jossa hän kuitenkin saisi välillistä tietoa ympäristöstään, ”mutta Diderotin lähtökohta, materialismille perustuva universaalinen sensualismi, on kiistämättä oikea”.¹⁴

Luppolin mielestä Diderotin materialismi osoittaa, että hän ”ei ole vain tarkkaan lukenut Spinozan teoksia, vaan hänestä itsestäänkin on tullut spinozisti”.¹⁵ Samalla Luppol arvostelee Deborinin tulkintaa ranskalaisesta valistusmaterialismista, jonka mukaan tämä suuntaus olisi ollut tietyllä tavalla samalla lailla dualistinen kuin Kantin oppi: valistusmaterialistit, Diderot mukaan lukien, olisivat katsoneet että voimme tietää luonnosta vain sen mitä aistein voimme kokea, sen sijaan ”luonto yleensä” metafyyssisenä entiteettinä jää kokemuksen ulkopuolelle. Luppolin mukaan tämä Deborinin tulkinta tekee Diderotista agnostikon, mikä ei lainkaan pidä paikkaansa. ”Että jotain ei vielä tiedetä ja että jokin on periaatteessa tiedostamisen ulkopuolella – näiden kahden seikan välillä on suuri ero”.¹⁶

Luppolin loppuarvio Diderotista ei poikkea kovin paljon siitä mitä Deborin ja Plehanov olivat jo esittäneet, vaikka hänen kuvansa tästä onkin monipuolisempi. Plehanovin ja Deborinin tavoin Luppol sijoittaa Diderotin ”Spinozan linjalle” filosofian historiassa, ja yhtyy Plehanoviin myös siinä että katsoo Diderotin edustavan ”kolmannen säädyn filosofiaa” ja suuntautuvan *ancien régime*’ä vastaan. Myönnettäköön, tämä on hienovireisempi Diderotin ”sosiaalisen paikan” määritelmä kuin monien 1920-luvun vulgaarimarxilaisten tulkinnat, jotka redusivat suorasukaisesti lähes kaikki uuden ajan filosofian klassikot ”porvariston ajattelijoiksi”.

Mitä Diderotin spinozismiin tulee, niin Luppolin mukaan Diderot, vaikka hyväksyykin ”Spinozan monismin, yhden ainoan substanssin, *materian*”,¹⁷ hän kuitenkin tekee tämän oppiin olennaisia parannuksia

14 I. K. Luppol, *Diderot – Ses idées philosophiques*, Paris: Éditions Sociales 1936, s.151

15 *Mt.*, s. 154

16 *Mt.*, ss. 192—193, 191: ”Mais de l’inconnu à l’inconnaissable, la distance est grande”.

17 *Mt.*, s. 397. Luppol on tässä epätarkka: Spinozan substanssia ei voi yksiselitteisesti

. Muun muassa Diderot ”vapauttaa spinozistisen substanssin Jumalan nimikkeestä, joka on epäadekvaattinen ja ristiriidassa sen olemuksen kanssa”. Diderot myös pyrkii vapauttamaan spinozistisen substanssin metafyyysisestä jäykkyydestään, ja näin Diderotin oppi on itse asiassa ”dynamisoitua spinozismia”.¹⁸ Ja Spinozan substanssin toinen attribuutti, ajattelu, palautuu Diderotilla aistimellisuuteen, joka muodostaa ajattelun lähtökohdan.¹⁹ Luppola hyväksyy myös Deborinin teesin, että Diderot ennakoisi luonnonfilosofiassaan Darwinia korostaessaan organismien muuttuvaisuutta. Mutta mitä Diderotin yhteiskuntafilosofiaan tulee, niin Luppola vaihtaa sitä arvioidessaan ruusut risuiksi:

Diderotin yhteiskuntafilosofiassa on heikkoja kohtia. Tämä selittyy siitä tosiasiasta, että Diderot, muiden aikalaistensa tavoin, ei tehnyt eroa luonnon ja yhteiskunnan välille. *Hänen materialisminsa sulautuu hänen naturalismiinsa* ja hän lähestyy naturalistin ottein moraalikysymyksiä [...] Hänen moraalinsa on siis *fysiologista* ja *sensualistista*. Mutta yksilön pyrkimys onneen, sanalla sanoen moraalinen fysiologismi, kun se siirretään sosiaalisen alueelle, ottamatta huomioon yhteiskunnan erityisiä edellytyksiä, muuttuu *rationalismiksi* ja *idealismiksi*.²⁰

Jo Plehanov oli esittänyt, että materialistit ennen Marxia eivät olleet kyenneet selittämään yhteiskunnan ilmiöitä materialistisella tavalla, ja kuten huomaamme, Luppola yhtyy tähän kantaan. Useimpien muiden valistus-ajattelijoiden tavoin Diderot katsoi yhteiskunnan syntyneen sopimuksen kautta, ja olevan vastaavasti tahdon-varaisesti muutattavissa. Mutta 1700-luvun tilanteessa ajatus siitä, että *ancien régime*'n rakenteet olisivat muutettavissa, tietysti oli sinänsä jo vallankumouksellinen.²¹

Yhteiskunnallinen ja poliittinen ilmapiiri muuttui Neuvostoliitossa huomattavasti vuosien 1929 ja 1930 aikana. Bolševikkipuolueen sisäinen köyden veto päättyi Buharinin edustaman ”oikeistopoikkeaman”

samaistaa marxilaisen filosofian materia-käsitteeseen, sillä myös ajattelu on Spinozalla yksi substanssin attribuuteista.

18 ”*spinozisme dynamisé*”; *mt.* s. 397

19 *Mt.*, s. 398. Täytyy sanoa, että tässäkin Luppola on epätarkka: Spinozalla aistimellisuus kuuluu nimenomaan ulottuvaisuusattribuutin piiriin eikä sillä voi olla mitään tekemistä ajattelun kanssa. Diderotin ”spinozismi” on itse asiassa sangen vapaa tulkinta Spinozan opista.

20 *Mt.*, s. 399

21 *Mt.*, s. 400

kukistumiseen, ja Stalinin johdolla alettiin toteuttaa jyrkkää käännettä kohti sosialismin rakentamista yhdessä maassa. Ensimmäinen viisivuotissuunnitelma, jonka tarkoituksena oli luoda Neuvostoliitosta johtava teollisuusvaltio, käynnistyi 1929 ja myös maatalouden kollektivisointia alettiin valmistella. Filosofitkin saivat tuta ideologisen kurin tiukkene-
misen. Stalinistit alkoivat syyttää Deborinia ja hänen oppilaitaan siitä, että nämä arvostivat Plehanovia teoreetikkona enemmän kuin Leniniä (lue: enemmän kuin hänen seuraajaansa Stalinia) eivätkä olleet taistelleet aktiivisesti oikeistopoikkeamaa vastaan. Deborinilaiset olivat, näin kuului syytös, erottaneet filosofian politiikasta ja teorian käytännöstä sekä olivat haluttomia osallistumaan uuden sosialistisen yhteiskunnan rakennustyöhön. Heidän edustamaansa suuntaukseen liimattiin – todennäköisesti Stalinin itsensä keksimä – nimilappu ”menševisoiva idealismi” (*menševistvujuščij idealizm*), jolla pahaenteisesti viitattiin Deborinin ja monien hänen oppilaidensa poliittiseen menneisyyteen.

Myös Luppolia alettiin syyttää ideologisista virheistä, ja esiin nostettiin hänen 1934 toisena painoksena ilmestynyt Diderot-kirjansa. Luppol oli jo yrittänyt ottaa uudessa painoksessa huomioon senarvos-
telun, jota ensimmäiseen oli kohdistettu. Siitä ei ollut apua, sillä *Pod znamenem marksizma*-lehdessä (jonka päätoimittajuudesta Deborin oli nyttemmin saanut lempat) ilmestyi alkuvuonna 1935 F. Konstantinovin laatima murska-arvio. Arvostelijan mielestä Luppolin perusvirheenä oli kykenemättömyys arvioida Diderotia ”modernin tieteellisen filosofian, dialektisen materialismin korkeuksista”. Päinvastoin, Luppol sortui ”Marxin, Engelsin ja Leninin ranskalaista materialismia koskevien näkemysten revidiointiin [...] samaistaessaan vanhan materialismin dialektiseen materialismiin”.²² Vielä pahempaa oli tiedossa seuraavana vuonna, 1936, kun M. Naumova-niminen kirjoittaja rusensi Luppolin jos mahdollista vielä pahemmin kuin Konstantinov. Naumova arvosteli Luppolin laatimia esipuheita Diderotin koottujen kahteen ensimmäiseen ilmestyneeseen niteeseen, ja totesi, että Luppol ”ei selvitä lukijalle Diderotin materialismin rajoituksia ja puutteita”. Näiden sanojen jälkeen Naumova nosti kissan pöydälle: ”Jonkun filosofin heikkousten sivuuttaminen, halu nostaa kaikki porvarilliset materialistiset filosofit

22 *Pod znamenem marksizma*, 1935, N:o 2; sitaatit tässä Millerin, *mt.*, mukaan, ss. 136–137

Marxin tasolle, oli tyypillistä menševisoiville idealisteille”. Lopullinen tuomio kuului: ”Luppol ei koskaan ole löytänyt aikaa kritisoidakseen omaa menševisoivaa idealismiaan, huolimatta Kommunistisen puolueen keskuskomitean päätöksestä, joka tuomitsi tämän puolueenvastaisen koulukunnan näkemykset [...] Tämän koulukunnan edustajien valtaosa koostuu neuvostovallan piintyneistä vihollisista – valkokaartilaisista terroristeista...”²³

Nämä olivat jo pelottavia leimoja, ja Luppolin henki oli hiuskarvan varassa. Hän onnistui kuitenkin kuin ihmeen kautta vielä selviämään vuosien 1936 ja 1937 terroriaallosta esittämällä mahdollisimman kovaa ja nöyryyttävää itsekritiikkiä. Hän tunnusti *Pod znamenem marksizma*-lehteen laatimassaan vastineessa, että oli tehnyt filosofisia virheitä, jotka eivät tosiasiaassa olleet muuta kuin yritys naamioida ”trotskilais-fasististen koirien” salaliitto (tämä oli viittaus tuolloin käynnistyneisiin Moskovan kuuluisiin näytösoikeudenkäynteihin entisiä bolševikkijohtajia vastaan). Mutta jo vuonna 1940 hänet pidätettiin ja tuomittiin vankileirille Mordoviaan, jossa hän pian murtui. Kuolinvuodeksi ilmoitetaan 1943. Hänet rehabilitoitiin 1956 sen jälkeen kun Hrushtshov oli paljastanut Stalinin rikokset.

Luppolin Diderot-kirjalla on mielenkiintoinen jälkihistoria. Se käännettiin muutama vuosi toisen painoksen ilmestymisen jälkeen ranskaksi (*Diderot – Ses idées philosophiques*, Paris 1936), täydennettynä otteilla Diderotin koottujen venäjänkieliseen editioon laadituista esipuheista. Julkaisun takana oli vähän tunnettu ”Materialististen tutkimusten ryhmä” (*Groupe d'Études Materialistes*), johon kuului vasemmistolaisia ja kommunistista puoluetta lähellä olevia intellektuelleja, mukana ilmeisesti myöhemmin tunnettu sosiologi Georges Friedmann.²⁴ Ranskannoksen esipuheessa ryhmän edustajat korostavat haluavansa tehdä kirjan julkaisemisella vihdoinkin lopun siitä ”suuresta epäoikeudenmukaisuudesta”, jolla valistusfilosofiaan on Ranskassa suhtauduttu. Valistusajattelijoita oli pidetty pelkkinä agitaattoreina, pamfletisteina, kepeinä

23 M. Naumovan arvostelu teoksesta Deni Didro, *Sobranie so inenij*, I—II, julkaisussa: *Kniga i proletarskaja revoljutsija* 1936, N:o 10; sitaattit tässä Millerin, *mt.*, mukaan, ss. 138—139

24 Friedmann toimitti kirjasarjaa *Socialisme et culture*, jossa Luppolin ranskannos ilmentyi.

filosofeina, ja 1800-luvun alussa ”materialistisen filosofian traditio katkesi melkein kokonaan”. Jo yksin tästä syystä on tärkeää osoittaa, että Diderot on merkittävä filosofi, joka ”ylittää mekaanisen materialismin ja ennakoi marxismia”.²⁵

Ranskannoksen esipuheessa ei sanallakaan viitata niihin vaikeuksiin, joihin Luppol oli kirjan ilmestymisaikana joutunut kotimaassaan, vaan päinvastoin hänestä annetaan kuva merkittävänä neuvostofilosofina, mitä hän itse asiassa olikin. Kun lukee Diderot-kirjan ranskan-kielistä laitosta, onkin vaikea ymmärtää sitä kritiikkiä, jota stalinistit siihen kohdistivat. Luppol tekee melkoisen selväksi eron Diderotin ja marxismin materialismien välillä, ja ranskalainen esipuhe nostaa hänen filsoofianhistoriallisen otteensa tässä suhteessa suorastaan esikuvalliseksi: ”Luppol antaa meille tässä esimerkin siitä uudistavasta voimasta, jolla materialistisen dialektiikan metodi pystyy vaikuttamaan filosofian historiankirjoitukseen”.²⁶ Arvostelu, jonka Luppol oli saanut osakseen kotimaassaan, olikin puhtaasti poliittista ja luonteeltaan absurdia, mutta sellainen oli ilmapiiri Stalinin ajan Neuvostoliitossa. Vastaavaa ”itsekritiikkiä” keksityistä ideologisista rikoksista joutuivat myös entiset bolševikkijohtajat harjoittamaan.

Miksi ranskalaiset eivät välittäneet stalinistien kritiikistä? Luppolin Diderot-kirjan ranskannoksen takana on selvästi muutakin. Vuonna 1935 Ranskassa muodostettiin Léon Blumin johdolla kansanrintamahallitus, jonka eräänä julkituotuna tavoitteena oli torjua sodan ja nousevan fasismin uhka. Hitler oli kaksi vuotta aiemmin päässyt valtaan naapurimaassa Saksassa. Kansanrintama oli lyhytaikainen (Blum luopui jo 1937), mutta sen aikana syntyi monia vasemmistolaisia ja antifasistisia liikkeitä ja kulttuurialoitteita. Yhtenä teemana näiden joukossa oli valistuksen perinnön puolustaminen fasismin ideologiaa ja sen edustamaa obskurantismia vastaan: näyttihän selvältä, että sellaiset valistuksen periaatteet kuin vapaus, oikeusvaltio, kriittinen ja rationalistinen ajattelu olivat yhteensopimattomia fasismin kanssa. Tässä mielessä Diderotia ei 30-luvun puolenvälin tilanteessa tulkittu enää vain marxismin ”edeltäjänä”, vaan myös antifasistina *avant la lettre*.

25 Mt., *Avertissement*, s. 10, 12

26 Mt., *Avertissement*, s. 10

Uusia näköaloja Diderotiin: Tamara Dlugatš

Jos Plehanovin—Deborinin—Luppolin linja tulkitsi Diderotia jossain määrin yksipuolisesti ja diamatin korkeuksista hieman holhoavan hyväntahtoisesti, niin aivan uudenlaisen ja hyvin mielenkiintoisen Diderotluennan toi neuvostofilosofiaan Tamara Dlugatš (s. 1935). Hän edusti sitä uutta, joskus myös ”kuusikymmenlukulaisiksi” kutsuttua polvea, joka pystyi murtautumaan Stalinin ajan ideologisista dogmeista ja avaamaan uusia näkymiä myös filosofiassa. Dlugatš oli 1970-luvulta alkaen yksi niistä kolmesta naisfilosofista, jotka vaikuttivat näkyvästi Neuvostoliiton loppuajan filosofisessa kulttuurissa (kaksi muuta olivat Piama Gaidenko ja Nelly Motrošilova) ja toivat siihen asti kovin miesvaltaiseen ammattikuntaan selvästi omia nyansejaan. Kaikki kolme olivat nimenomaan filosofian historian tutkijoita ja he vaikuttivat NL:n tiede-akatemian filosofian instituutissa; Motrošilova johtaa tänä päivänä instituutin länsimaisen filosofian historian sektiota.

Dlugatšin suppea Diderot-elämäkerta ilmestyi venäjäksi 1975 ja yhdeksän vuotta myöhemmin suomeksi.²⁷ Hänen lähestymistapansa poikkeaa vanhemmasta neuvostofilosofiasta, joka näki Diderotissa ja yleensä valistusajattelussa vain ”välietapin” kohti marxismin lopullisesti löytämää totuutta. Dlugatš tarkastelee valistusta omana itsenäisenä ilmiönään eikä vain siirtymänä johonkin korkeampaan. Siinä, missä vanhemman polven neuvostofilosofit olivat puhuneet valistusmiesten metafysisyydestä, epädialektisuudesta ja epäjohdon-mukaisuudesta, siinä Dlugatšin näkökulmana on pikemminkin, että juuri nämä aiemmin puutteiksi mielletyt piirteet itse asiassa ovat positiivisella tavalla konstitutiivisia valistukselle ajatusmuotona. Valistusfilosofia ei ollut niin yksiselitteisen metafysisistä kuin mitä vanhempi neuvostofilosofien polvi tulkitsi, vaan *antinomisuutta* tulee tarkastella muotona, jossa se liikkui. Nimenomaan tämän antinomisuutensa vuoksi valistusajattelu saattoi seuraavalla vuosisadalla, 1800-luvulla purkautua kahdeksi toisiinsa

27 T. Б. Длугач, Дидро, М: 1975 (Серия «Мыслители прошлого»); Tamara Dlugatš, *Denis Diderot*, Moskova: Progress 1984 (suom. Vesa Oittinen). Suomenoksen liitteenä on laaja katkelma Diderotin *Jacques le Fataliste*-romaanista (suom. Antti Juntunen). Dlugatš väitteli 1987 tohtoriksi teemalla ”Diderotin paradoksit ja dialektiikan kehityksen ongelmia”.

nähdessä vastakkaiseksi suuntaukseksi, liberalismiksi ja sosialismiksi (marxismiksi). 1700-luvun valistusajattelu ei ”ennakoi” vain marxismia, vaan yhtä hyvin liberalismia. Metodisesti Dlugatšin omaksuma näkökulma vaikuttaa valistuksen tutkimisen kannalta selvästi hedelmällisemmältä kuin vanhemman neuvostofilosofian ”aatehistoriallisen evoluution” skeema.

Dlugatšin mukaan valistuksen antinomioiden ydin on sen ihmiskuvassa. Valistusajattelijat nostivat *ancien régime*’ä, kirkkoa ja sääty-yhteiskuntaa vastaan ajatuksen ihmisestä luonnonolentona. Kaikki ihmiset ovat luonnostaan tasavertaisia ja siksi yhteiskunnan jakautuminen eri säätyihin on jotain ”luonnonvastaista”. Yhteiskunta pitää uudistaa niin, että se vastaa yleistä ihmisluontoa, ja myös ihmisten välisiä suhteita säätelevät oikeusnormit pitää ottaa luonnosta (luonnonoikeus feodaalisen oikeuden vastakohtana). Se, mikä on luonnollista, oli valistus-ajattelijoiden mielestä samalla myös järkevää. Säätyerioikeudet ja niitä tukeva kirkon oppi näyttäytyivät tässä valossa jonain irratiionaalisena, jota vastaan piti taistella. Luonnon ja järjen samaistaminen johti edelleen teesiin, jonka esimerkiksi Paul Thiry d’Holbach muotoili teoksessaan *Systeme de la Nature* (1770) todeten, että järki vastaa ”olioiden olemusta tai niitä lakeja, jotka luonto on asettanut kaikille siihen sisältyville olennoille riippuen siitä asemasta mikä niillä on”.²⁸ Näin kaikki ihmisen halut ja tarpeet ovat järkeviä sikäli kun ne ovat hänen luonnollisten ominaisuuksiensa aiheuttamia.

Valistus joutuu kuitenkin heti pulmaan naturalistisen ihmiskuvansa kanssa. Miten suhtautua tapauksiin, joissa ihminen aiheuttaa pahaa toiselle tekemällä rikoksen? Johtuuko tämä hänen luonnostaan? Jos kaikki, mikä tehdään luontoa noudattaen, on järjellistä ja siis myös hyvää, eikö silloin ole pakko myöntää, että myös rikollinen toimii vain omaa luontoaan noudattaen, siis oikein? Vai onko pikemmin tarkennettava ”luonnollisen” määritelmää? Siinä tapauksessa ihmisen huonot taipumukset ja rikollisuus pitäisi sulkea pois luonnollisen ja järjenmukaisen piiristä ja määritellä ne luonnottomiksi. Mutta mistä siinä tapauksessa otetaan kriteerit luonnollisen ja luonnottoman erottelulle toisistaan? Luonnostako? Juurihan näimme, että ”luonnonmukainen” pitäisi määritellä tarkemmin. Kuljemme siis jatkuvaa kehää. Dlugatš kirjoittaa:

28 Sitaatti tässä Dlugatšin mukaan, *Denis Diderot* (1984), s. 29

”Luonnollisen” käsite esiintyy [valistusmiehillä] siis kahdella vastakkaisella tasolla: ihmisluonto on yksilöllinen, ja siksi näyttää siltä, että ihmisillä on oikeus tyydyttää ehdottomasti kaikki halunsa, koska ne ovat ”luonnosta” ja siis luonnollisia ja järkeviä. Ihminen ei kuitenkaan elä yksinään, hän on aina yhteiskunnassa, joka valistusajattelijoiden mielestä oli syntynyt vapaaehtoisen sopimuksen tuloksena, ja tämän vuoksi ihminen ei voi menetellä toisten suhteen siten, kuten ei haluaisi näidenkään menettelevän hänen suhteensa. Järkeviksi voi valistusmiesten mielestä kutsua siis vain niitä haluja, jotka vastaavat muiden haluja. Järkeväksi selitetään yksilöllisen ja yhteiskunnallisen luonnon vastaavuus. Näin luonnollisen egoismin sijaan astuu ”järkevä egoismi”.²⁹

Tämä jatkuva horjuminen ”luonnollisuuden” kahden poolin välillä, yksilöllisen ja yhteiskunnallisen (joista jälkimmäinen itse asiassa on jo keinotekoista, ”toista” luontoa) välillä oli ominaista koko valistuksen ajattelukulttuurille. Yksi niistä harvoista, jotka ymmärsivät, että tässä ristiriitaisuudessa sai ilmauksensa koko aikakauden ajattelun omalaatuisuus, oli Denis Diderot. Diderotia ”voidaan pitää yhtenä niistä, jotka kykenivät kohottautumaan oman ajattelunsa refleksioon. Diderot oli ikään kuin sinä prismana, jossa ensyklopedistien ajattelutapojen ristiriitaisuudet taittuivat”.³⁰

Dlugatš torjuu ne näkemykset, joiden mukaan Diderot olisi ollut pinnallinen, ristiriitoihinsa kompasteleva ajattelija. Kyse on päinvastoin siitä, että Diderot *tietoisesti* etsi aikansa valistusajattelun ristiriitoja. Hän pyrki kehittämään kutakin katsantokantaa johdonmukaisesen loppuunsa asti, jolloin usein osoittautui, että se kiepahtaakin vastakohtakseen:

Diderotille – ehkäpä ainoana ranskalaisen valistuksen ajattelijana – filosofia oli alun alkaen eri asia kuin luonnontiede: sen kohteena oli se ”paradoksaalinen ylijäämä”, mikä jäi jäljelle kaiken tieteellisen analysoinnin jälkeen. Pinnalliselta ensisilmäykseltä Diderotin pohdiskelut näyttävät eklektisiltä, mutta itse asiassa ne olivat aina syvällisesti harkit-

29 Dlugatš, *mt.*, s. 29

30 *Mt.*, s. 30

tuja ja alisteisia yleiselle paradoksien löytämisen intentiolle.³¹

Esimerkkejä Diderotin ”paradoksien etsimisen” metodista, joka useimmiten turvautuu dialogiseen esitys-muotoon, voisi esittää paljon. Tässä ehkä riittää, että mainitaan kolme. Ensimmäinen löytyy Diderotin ehkä tunnetuimmasta teoksesta, romaanista *Le Neveu de Rameau* (R:n veljenpoika, suomennettu pariinkin otteeseen). Sen keskushenkilönä on kuuluisan säveltäjän vähemmän miellyttävä veljenpoika, joka, sen sijaan että tekisi rehellistä työtä, elää kuokkavieraana rikkaiden kutsuilla. Siipeilynsä veljenpoika myöntää ilman muuta alhaiseksi, mutta lisää heti, että käyttäytyy vain omaa luontoaan vastaavalla tavalla. Pitäisikö hänen ryhtyä roomalaisen moralistin Caton oppilaaksi ja alkaa halveksia rikkautta, naisia, herkkuja ja laiskottelua? Mikä hän silloin olisi? Oma luontoaan vastaan rikkova teeskentelijä. ”Jos sattumalta hyveellisyys olisi johtanut menestykseen, niin olisin ollut hyveellinen tai tekeytynyt semmoiseksi [...] Mutta lurjukseksi on minut luonut luonto ihan yksin ja omin neuvoin”.³²

Rameaun veljenpoika muotoilee tässä, Dlugatš huomauttaa, sen ajatuksen jota valistusfilosofien on omien lähtökohtiensa pohjalta pikku pakko kannattaa: jos ihmisessä kaikki on luonnon määräämää, niin ei olisi vain tyhmää, vaan jopa mieletöntä asettua vastustamaan luontoa. Silloin ”luonnollisuuden” kannattajan pitää hyväksyä sellaisetkin paheet, jotka itse asiassa ovat selvästi ”luonnottomia”. Tähän paradoksiin Diderot huipentaa romaaninsa.

Toisenlaisen paradoksin Diderot kehittää romaanissaan *Jacques le Fataliste* (myös suomennettu), jonka teemana on, kepeästä dialogimuodosta huolimatta, mitä syvällisin filosofinen ongelma tahdonvapaudesta ja kaikkien tekojen ennaltamääräytyneisyydestä. Diderot esittää romaanin sankarin Jacquesin Spinozan oppilaana, joka on vakuuttunut siitä, että vapaata tahtoa ei ole ja että kaikki tekomme ovat ennalta määrättyjä. Kaikki elämämme tapahtumat ”kytkettyvät toinen toisiinsa kuin kuolaimen renkaat” eikä niistä voi poistaa ainoatakaan ilman että kokonaisuus muuttuisi. Näistä lähtökohdista Diderot kehittää Jacquesin ja tämän isännän vuoropuhelua siihen suuntaan, että fatalismi itse

31 *Mt.*, s. 53

32 Denis Diderot, *Rameaun veljenpoika*. Suom. Kauko Kare, Hämeenlinna: Karisto 1970, s. 67

asiassa on hyödytön asenne ihmiselle. Kun Jacques esimerkiksi kertoo, miten hevonen kerran vei hänet hirsipuun luo, isäntä laskee leikkiä: ”Jos kerran ylhäällä on niin säädetty, niin mitä yrittänetkään, ystävä hyvä, sinut joka tapauksessa hirtetään; jos niin ei ole säädetty, niin hevonen erehtyi”.³³ Diderot haluaa näin osoittaa, että fatalismi johtaa paradoksiin: jos tunnustamme kaiken olevan ennalta määrättyä ja tahdonvapaudella ei ole mitään merkitystä, niin silloin voimme itse asiassa käyttäytyä niin kuin minkäänlaista fatalistista kohtaloa ei olisikaan.

Kolmas esimerkki Diderotin kehittelemistä antinomioista liittyy taiteen teoriaan ja kytkee ”luonnollisen” ja ”keinotekoisien” välisen ongelman kysymykseen taiteellisesta jäljittelystä, mimesiksestä. Jo nimellään kirjoitus *Paradoxe sur le Comédien* (osin julkaistu 1770; suomennettu nimellä *Näyttelijän paradoksi*) viittaa siihen antinomiseen tilanteeseen, jossa näyttelijä aina on: yhtäältä hän sulautuu roolihahmoonsa, toisaalta koko ajan ikään kuin sivusta katsoen kontrolloi esiintymistään. Jos näyttelijä on taiteilijapersoonallisuus, kuten kaikki merkittävät näyttelijät ovat, on hänen alituisesti pysyttävä omana itsenään. Mutta samalla hänen on esitettävä toista henkilöä ja lakattava olemasta oma itsensä. Hän on siis samalla kertaa sekä oma itsensä että tuo toinen, roolihahmonsä. Vain tämän ”persoonallisuuden kahdentumisen” tapahtuessa joka hetki näyttelijä on näyttelijä. Samaistuminen on välttämätöntä: jos hän yrittäisi esittää roolihahmonsä joitakin piirteitä samaistumatta tähän, ei hän enää olisi taiteilija. Yhtä välttämätöntä on, ettei hän samaistu roolihahmoonsä: silloinkin kun hän kuolee Caesarin tavoin, on hänen pystyttävä näyttelijänä eikä tultava Caesariksi.³⁴

Diderot on siis paradoksien mestari ja antinomioiden löytäjä. Mutta onko hän dialektikko? Kysymykseen vastaaminen riippuu siitä, miten dialektiikka määritellään. Kuten Dlugatš toteaa, Diderot ei yleensä vie muotoilemiaan antinomioita synteisiin asti, kuten esimerkiksi Hegel tekee, vaan tyytyy osoittamaan ristiriidan olemassaolon. Tässä suhteessa Diderot on lähempänä aikalaistaan Kantia, joka myös pyrki osoittamaan järjen prustavanlaatuisen antinomisuuden yrittämättä tavoitella mitään vastakohtat yhdistävää synteisiä. Toisaalta paradoksien tietoinen etsiminen dialogisen metodin avulla vie etsimättä ajatukset Sokrateeseen, jota

33 Denis Diderot, *Jacques le Fataliste*, sitaatti Dlugatšin mukaan, *mt.*, s. 72

34 Dlugatš, *mt.*, ss. 135 – 139

Diderot tosiaankin monessa suhteessa muistuttaa. Sokrates vertasi Ateenan kansalaisia suuresti ärsyttäneitä taitoaan maieutiikkaan, lapsenpäästöoppiin, ja vastaavasti voidaan puhua ”Diderotin maieutiikasta”, jolla tämä onnistui paljastamaan valistusajattelun sisäiset ristiriitaisuudet.

II

Filosofinen antropologia, persoonuus,
mieli ja ruumis

Die Perspektiven der Anthropologie

Michael Quante

Ihm ist, als ob es tausend Stäbe gäbe
und hinter tausend Stäben keine Welt.

(Rainer Maria Rilke, Der Panther)

Die philosophische Anthropologie teilt z.B. mit der philosophischen Psychologie zwei grundsätzliche Schwierigkeiten.¹ Erstens ist fraglich, ob es sich um eine genuin philosophische Disziplin handelt, oder letztlich um einen traditionell der Philosophie zugehörigen Themenbereich, der mittlerweile zu Recht — wie viele andere auch — in eigenständige Disziplinen abgewandert ist. Daneben gibt es zweitens eine Fragestellung, die meines Erachtens sowohl in der philosophischen als auch in der nicht mehr als Philosophie betriebenen Anthropologie (und auch Psychologie) auftaucht: Wie halten wir es mit dem Naturali-

1 Eine dritte fundamentale Fragestellung, die quer zu den beiden oben angeführten liegt, betrifft die Frage nach der Möglichkeit und dem Status essentialistischer Aussagen. Von dieser ist die Anthropologie sicher weitaus gravierender betroffen als die Psychologie. Es wäre einen eigenen Beitrag wert, diesem Problembereich nachzugehen.

sierungs- oder dem Reduktionsprogramm? Anders gesagt: Lässt sich die Anthropologie rein naturwissenschaftlich betreiben, gehört sie zu den Gesellschafts- oder auch den Geisteswissenschaften? Ist sie eine erklärende oder eine verstehende Disziplin? Sollte sie aus der Beobachter- oder aus der Teilnehmerperspektive heraus betrieben werden?²

Es liegt auf der Hand, dass diese beiden Fragestellungen nicht vollkommen unabhängig voneinander zu beantworten sein werden, auch wenn sie nicht zusammenfallen. Ich werde mich in diesem Beitrag in erster Linie mit der zweiten Fragestellung befassen und versuchen, die verschiedenen, in der Literatur vorfindlichen Unterscheidungen zu sammeln und auf mögliche Stärken (und Schwächen) sowie auf eventuell mit ihnen verbundene Präsuppositionen zu befragen. Dies ist ein grober Überblick, der weder sonderlich systematisch noch vollständig sein kann. Ich hoffe aber, dass er zumindest repräsentativ und hinreichend geordnet ist, um als Ausgangspunkt für weitere Diskussion dienen zu können.

Mein eigener Ausgangspunkt, von dem aus ich mich meinem Thema nähere, sind die Philosophie der Person, die Philosophie des Geistes und die Handlungstheorie. Damit ist zwar nicht das gesamte Spektrum dessen, was in der philosophischen Anthropologie behandelt werden muss, erfasst. Ich denke aber, dass durch diese Vorprägung zumindest die Thematik Leib-Körper ganz gut in den Blick kommen kann.

Ich gehe darauf jedoch nicht direkt ein, sondern bewege mich durchgehend auf einer höheren Abstraktionsstufe. Im ersten Schritt werde ich eine — unvollständig bleibende — Bestandsaufnahme von Perspektiven-, Einstellungs- oder Methodenunterscheidungen vornehmen (Teil I). Da die meisten dieser Unterscheidungen entweder hinlänglich bekannt sind, oder aber in der philosophischen Literatur eher informell zum Einsatz kommen, möchte ich im zweiten Schritt — sehr knapp — die Funktion dieser Unterscheidungen und die möglichen Ziele, die mit ihnen verfolgt werden, benennen (Teil II). Im dritten Schritt schlage ich ein eigenes systematisches Ordnungsraster vor und formuliere die These, dass die philosophische Anthropologie auf die Teilneh-

2 Berücksichtigt man, dass viele mentale Zustände eine soziale und kulturelle Dimension aufweisen, dann ergeben sich noch weitergehende Parallelen zwischen Anthropologie und Psychologie.

merperspektive angewiesen ist (Teil III).

I. Terminologische Pluralität (eine – unvollständige – Bestandsaufnahme)

Die folgenden fünf Unterscheidungen ruhen in verschiedenen Formen auf der Erklären-Verstehen-Dichotomie auf, die eine lange philosophiegeschichtliche und systematische Karriere hat. Aufgrund der Komplexität der Tradition dieser Unterscheidung und der Vielfältigkeit ihrer beiden Relata gehe ich auf die Debatte „Erklären-Verstehen“ hier nicht ein, sondern beschränke mich auf theoretisch weniger elaborierte Unterscheidungen, die gleichwohl in der Literatur wirksam sind. Gemeinsam ist ihnen, dass ihre begriffliche Präzision zumeist im umgekehrten Verhältnis steht zur systematischen Last, welche die jeweilige Unterscheidung zu tragen hat. Meinem Verständnis nach drückt sich hierin — auf je eigene Weise — ein zentrales Problem aus, dem sich die philosophische Anthropologie zu stellen hat.

Erste- versus Dritte-Person-Perspektive (angebliches philosophisches Gemeingut)

Diese Terminologie ist die vermutlich am weitesten verbreitete und semantisch zugleich die diffuseste. Ich zitiere hier, nicht aufgrund der fachwissenschaftlichen Qualität, sondern um die allgemeinen Vorverständnisse zum Ausdruck zu bringen, den Eintrag aus *Wikipedia*

„Verschiedene bewusstseinstheoretische Modelle der Erkenntnis weisen der *Erste-Person-Perspektive* eine entscheidende Rolle zu. Im Unterschied zu naturalistischen oder naturwissenschaftlichen Betrachtungsweisen, etwa der von Quine, die „von außen“ aus einer *Dritte-Person-Perspektive* vorgehen, postuliert ein diesen (auch *Ich-* oder *Teilnehmerperspektive* genannten) Blickwinkel verfolgendes Modell besondere Selbstwahrnehmungen, auf dem Erkenntnis und

Überlegungen, aber auch Absichten und Entscheidungen beruhen.“³

Die systematische Klarheit und Brauchbarkeit dieser Unterscheidung steht im umgekehrten Verhältnis zu ihrer Verbreitung und Inanspruchnahme. Die Unklarheiten beginnen damit, dass nicht geklärt ist, ob es sich um die Singular- oder die Pluralformen der ersten und dritten Person, oder sogar (und jeweils) um beide handeln soll.⁴ Stillschweigend wird mit dieser Unterscheidung zumeist vorausgesetzt, dass es sich um die Ich- und Er-Perspektive handelt (also um die Singularversionen). So verstanden gerät die Erste-Person-Perspektive schnell zu einer in der Philosophie lang tradierten Konzeption des Selbstbewusstseins, welches mit den Attributen der Nichtkorrigierbarkeit und des perfekten Wissens sowie einem besonderen Verhältnis von epistemischer und ontologischer Dimension verbunden ist (siehe dazu unten III. Cartesische Perspektive). In der Folge ergeben sich schnell drei Spannungen: die zwischen Geist (*res cogitans*) und Körper (*res extensa*), die zwischen apriorischem und empirischem Wissen sowie die zwischen privater und sozialer Dimension von Personalität und Subjektivität. Es liegt auf der Hand, dass unter Voraussetzung dieser Deutung von „Erste-Person-Perspektive“ auch „Dritte-Person-Perspektive“, die hier als Reflexionsbegriff verstanden wird, sehr viele heterogene Dinge undifferenziert vereint.

Ganz unabhängig von der philosophiegeschichtlich wirkmächtigen Problematik dieser Ausdeutung ist die Unterscheidung von Erste- und Dritte-Person-Perspektive nicht hilfreich, da sie keinerlei Auskünfte über methodologische, epistemologische oder ontologische Differenzen enthält. Wenn die Erste-Person-Perspektive für das introspektive Gewahrsein der eigenen psychischen Episoden oder Handlungen steht, dann fallen sowohl die verstehende Interpretation eines anderen Handlungs- oder Erlebnissubjekts als auch die kausal-funktionale Erklärung oder Reduktion psychischer Vorgänge unter die Dritte-Person-Perspektive. Mit anderen Worten: Der empathische Nachvollzug, dass sie

3 Zuletzt abgerufen am 12.11.2013.

4 Dies ist vor allem mit Blick auf „ich“ und „wir“ misslich, da die philosophische Explikation dieser beiden indexikalischen Ausdrücke mit großer Wahrscheinlichkeit erhebliche Unterschiede zu Tage fördern wird.

Liebeskummer hat, ist genauso ein Fall dieser Dritte-Person-Perspektive wie die Aussage eines Hirnforschers, dass die religiöse Meditation eines Probanden identisch ist mit den Hirnvorgängen, die mittels eines bildgebenden Verfahrens gerade visualisiert werden. Umgekehrt müsste der Fall, dass ein Hirnforscher seine eigenen psychischen Aktivitäten auf dem Wege bildgebender Verfahren beobachtet, als Fall der Erste-Person-Perspektive gezählt werden. Wollte man dies ausschließen, müsste man Kriterien wie einen nicht-inferentiellen, unmittelbaren oder auch introspektiven Zugang als definierende Merkmale der Erste-Person-Perspektive anzusetzen (womit man bereits auf dem Wege zur Cartesischen Perspektive wäre).

Participant- versus Objective-Attitude (Peter F. Strawson)

Strawson führt im Rahmen seiner Diskussion des klassischen Willensfreiheitsproblems die Unterscheidung zwischen der Participant- und der Observer-Attitude ein, um eine Versöhnung zwischen Kompatibilisten und Inkompatibilisten zu erreichen.

„What I want to contrast is the attitude (or range of attitudes) of involvement or participation in a human relationship, on the one hand, and what might be called the objective attitude (or range of attitudes) to another human being, on the other. Even in the same situation, I must add, they are not altogether *exclusive* of each other; but they are, profoundly, *opposed* to each other. To adopt the objective attitude to another human being is to see him, perhaps, as an object of social policy; as a subject for what, in a wide range of sense, might be called treatment; as something certainly to be taken into account, perhaps precautionary account, of; to be managed or handled or cured or trained; perhaps simply to be avoided, though *this* gerundive is not peculiar to cases of objectivity of all ways: it may include repulsion or fear, it may include pity or even love, though not all kinds of love. But it cannot include the range of reactive feelings and attitudes which belong to involvement or participation with others

in inter-personal human relationships; it cannot include resentment, gratitude, forgiveness, anger, or the sort of love which two adults can sometimes be said to feel reciprocally, for each other. If your attitude towards someone is wholly objective, then though you may fight him, you cannot quarrel with him, and though you may talk to him, even negotiate with him, you cannot reason with him. You can at most pretend to quarrel, or to reason, with him.”⁵

Die von Strawson getroffene Unterscheidung ist nicht auf den Kontext der Auseinandersetzung zwischen Kompatibilisten und Inkompatibilisten hinsichtlich der Vereinbarkeit von Freiheit, Autonomie oder Verantwortung mit einem naturgesetzlichen Determinismus zu beschränken. Auch in einer indeterministisch verfassten Welt kann es Anlässe geben, gegenüber Menschen bzw. deren Verhalten die Objective-Attitude einzunehmen (z. B. wenn diese aufgrund einer Krankheit psychisch sehr schwer gestört sind).

Zentral sind aus meiner Sicht vielmehr drei Aspekte: Erstens geht es Strawson um praktische Haltungen oder Einstellungen gegenüber einem Anderen (oder auch sich selbst), nicht nur um Überzeugungen. Zweitens spielen Emotionen und Affekte in der Participant-Attitude eine unverzichtbare Rolle (zumindest gilt dies für Menschen). Und drittens handelt es sich bei der Einstellung gegenüber einem Anderen (oder sich selbst) in der Participant-Attitude nicht um die Einstellung eines ‚als-ob‘ — wir nehmen anderen (und uns selbst) Handlungen wirklich übel, behandeln andere (und uns selbst) ernsthaft als wirklich Verantwortliche.

Der Vorschlag von Strawson weist allerdings eine systematische Schwierigkeit auf und ist überdies in einer Hinsicht auch unterbestimmt. Die grundlegende Schwierigkeit von Strawsons Vorschlag besteht in genau dem Aspekt, der zugleich seine Stärke ist: seinem askriptivistischen Charakter. Die systematische Herausforderung besteht darin, die emotiven und askriptiven Züge von Strawsons Konzeption der Participant-Attitude in einen kognitivistischen Gesamtrahmen einzufügen. Denn nur so kann die These aufrechterhalten werden, dass es auch

5 P.F. Strawson: „Freedom and Resentment“. In: M. McKenna & P. Russell (Eds.): Free will and reactive attitudes. Ashgate 2008, 24.

innerhalb der Participant-Attitude Begründungen, Erklärungen und Rechtfertigungen geben kann.⁶

Überdies ist Strawsons Unterscheidung, wenn es um die Grundlagen einer philosophischen Anthropologie geht, in einer entscheidenden Hinsicht zu undifferenziert. Innerhalb der Objective-Attitude sind nämlich zwei Fälle zu unterscheiden. Sowohl die Behandlung eines psychisch Kranken mit Medikamenten oder physischen Zwangsmaßnahmen (z. B. Fixierungen zum Schutz vor Selbstverletzungen) als auch das therapeutische Gespräch in einer Als-Ob Einstellung (als ob es sich um einen rationalen Gesprächspartner handelt) fallen unter die Objective-Attitude.

Dies ist aber für die philosophische Anthropologie (und auch die Psychologie) nicht passend: Man stelle sich auf der einen Seite einen Physiker vor, der eine Menschengruppe und deren Aktivitäten in einem rein physikalischen Vokabular beschreibt (unter Einsatz von quantitativen Messungen und kausal-nomologischen Erklärungsmodellen), und auf der anderen Seite einen nicht intervenierenden Ethnologen, der diese Menschengruppe und deren Aktivitäten als soziale Akteure und Handlungen interpretiert, sich dabei jedoch aller expliziten Wertungen und Normsetzungen enthält. In beiden Fällen müsste Strawson von der Objective-Attitude sprechen. Es scheint mir aber offensichtlich zu sein, dass damit für die Zwecke der philosophischen Anthropologie der Schnitt an der falschen Stelle oder auf eine unangemessene Weise gezogen wird.

Manifest versus Scientific Image (Wilfrid Sellars)

In seinem Aufsatz „Philosophy and the Scientific Image of Man“ geht Wilfrid Sellars von der Beobachtung aus, dass der Philosoph mit folgender Situation konfrontiert ist:

6 Vgl. dazu meine beiden Beiträge “Being identical by being (treated as) responsible”. In: M. Kühler & N. Jelinek (Eds.): *Autonomy and the Self*. Dordrecht: Springer 2013, S. 253-271 sowie Hegels kognitivistischer Askriptivismus. In: Gunnar Hindrichs & Axel Honneth (Hrsg.): *Freiheit*. Frankfurt am Main: Klostermann 2013, S. 589-611.

„[T]he philosopher is confronted (...) by *two* pictures of essentially the same order of complexity, each of which purports to be a complete picture of man-in-the-world, and which, after separate scrutiny, he must fuse into one vision”.⁷

Er weist explizit darauf hin, dass die Rede von “images” nicht gedacht ist, ihnen jeden Realitätsgehalt abzusprechen. Sie soll auch nicht den kognitiven oder begrifflichen Gehalt dieser Bilder bestreiten. Drittens gesteht er zu, dass diese beiden totalisierenden images Idealisierungen sind, die in Reinform nicht vorkommen.

Obwohl er dann viele Seiten auf eine Charakterisierung verwendet, gibt Sellars keine bündige Definition des manifest image. Es finden sich jedoch einige zentrale Charakterisierungen:

„It is, first, the framework in terms of which man came to be aware of himself as man-in-the-world.“⁸

“There is an important sense in which the primary objects of the manifest image are *persons*.”⁹

Im Unterschied zu einem vor dem manifesten liegenden ‘original’ image findet im manifest image eine graduelle Depersonalisierung in dem Sinne statt, dass nicht mehr jedes Objekt als Person und nicht mehr jeder Vorgang als Handlung aufgefasst wird. Damit wird nach Sellars eine kategoriale Differenz — er spricht auch von einem „Sprung“

7 Wilfrid Sellars: “Philosophy and the Scientific Image of Man”, in: derselbe: *Science, Perception and Reality*. Ridgeview Publishing Company 1991, 1–40, Zitat 4. Etwas später im Text charakterisiert Sellars die Herausforderung als “attempt to see how they fall together in one stereoscopic view”.

8 Sellars, 6.

9 Sellars, 9; wichtig ist dabei, dass Sellars zufolge Personen innerhalb des manifest image keine aus Körper und Geist zusammengesetzten Entitäten sind (vgl. 11); innerhalb des manifest image „the essential dualism (...) is not that between mind and body as substances, but between two radically different ways in which the human individual is related to the world” (ebd.).

— eingeführt. Diese dient Sellars dann zugleich als Charakterisierung einer spezifischen Differenz zwischen manifestem und wissenschaftlichem Weltbild:

„This difference in level appears as an irreducible discontinuity in the *manifest* image, but as, in a sense requiring careful analysis, a reducible difference in the *scientific* image”.¹⁰

Die zweite spezifische Differenz ist dann, dass die Ontologie der beiden images verschieden ist:

„The contrast I have in mind is not that between an *unscientific* conception of man-in-the-world and a *scientific* one, but between that conception which limits itself to what correlational techniques can tell us about perceptible and introspectible events and that which postulates imperceptible objects and events for the purpose of explaining correlations among perceptibles”.¹¹

Wichtig an der Unterscheidung von Sellars sind m. E. fünf Aspekte: Erstens die Charakterisierung des manifest image als eines von Personen und Handlungen ausgehenden Weltbildes; zweitens der Versuch, beide Seiten der Unterscheidung hinsichtlich methodologisch-epistemologischer und ontologischer Voraussetzungen zu charakterisieren; drittens die Anerkennung eines kognitiven, interpretierenden und erklärenden Anspruchs innerhalb des manifest image; viertens die Einsicht, dass sowohl das scientific als auch das manifest image totalisierende Weltbilder sind; und fünftens Sellars Beobachtung, dass sich die Frage nach der Reduzierbarkeit des manifest auf das scientific image nicht von einem neutralen Standpunkt aus beantworten lässt.

10 Sellars, 6; diese Einsicht (oder These) ist für die Frage nach der Möglichkeit (oder Unmöglichkeit) einer wissenschaftlichen Reduktion von entscheidender Bedeutung. Letzten Endes besagt sie, dass sich diese Frage nicht von einem neutralen Standpunkt aus stellen lässt, weil jedes der beiden totalisierenden Weltbilder durch eine bestimmte Antwort (oder Präsupposition in Hinblick) auf diese Frage konstituiert wird.

11 Sellars, 19.

Problematisch ist dagegen zum einen der (heimliche) Szientismus Sellars und zum anderen die Unklarheit seiner Metaphorik des stereoskopischen Blicks und der synoptic vision: Wie ist sein Vorschlag, dem scientific image müsse das „conceptual framework of persons“ hinzugefügt („joint to“) werden, auszubuchstabieren.

Eine spezifische, gleichwohl aber zentrale Frage ist, welche Rolle die Philosophie in dieser Konstruktion eigentlich spielt: Auf der einen Seite scheint sie eine Metatheorie der images zu sein, die aber zugleich selbst jeweils einem der images verpflichtet sein kann; auf der anderen Seite könnte man darüber nachdenken, ob eine nicht-reduktive philosophische Anthropologie das Projekt ausfüllen könnte, was Sellars am Ende seines Aufsatzes so umschreibt:

„[T]o complete the scientific image we need to enrich it *not* with more ways of saying what is the case, but with the language of community and individual intentions, so that by construing the actions we intend to do and the circumstances in which we intend to do them in scientific terms, we *directly* relate the world as conceived by scientific theory to our purposes, and make it *our* world and no longer an alien appendage to the world in which we do our living. We can, of course, as matters now stand, realize this direct incorporation of the scientific image into our way of life only in imagination. But to do so is, if only in imagination, to transcend the dualism of the manifest and scientific images of man-of-the-world”.¹²

Subjective versus Objective View (Thomas Nagel)

Thomas Nagel leitet sein Buch “The view from nowhere” mit folgendem Satz ein:

„This book is about a single problem: how to combine the perspective of a particular person inside the world with an objective view of that same world, the person and his viewpoint included. It is a problem that faces every creature with the impulse and the capacity to

12 Sellars, 40.

transcend its particular point of view and to conceive of the world as a whole.”¹³

Nagel spricht von Standpunkten oder Methoden, die in verschiedenen Kontexten im Gegensatz zueinander stehen, zugleich aber eine graduelle Unterscheidung darstellen:

„The distinction between more subjective and more objective views is really a matter of degree“.¹⁴

Sein Kriterium der Objektivität lautet dabei:

„A view or form of thought is more objective than another if it relies less on the specifics of the individual’s makeup and position in the world, or on the character of the particular type of creature he is. The wider the range of subjective types to which a form of understanding is accessible — the less it depends on specific subjective capacities — the more objective it is.“¹⁵

Diese Objektivierungstendenz liegt Nagel zufolge aber nicht nur den Naturwissenschaften zugrunde, sondern findet sich beispielsweise auch in der Ethik und sogar im Zentrum der Subjektivität, d. h. im Selbstbewusstsein.

Wichtig an Nagels Vorgehen in „The View from Nowhere“ ist zum einen, dass er die verschiedenen Bedeutungen von „Objektivierung“ (Universalisierung im Sinne der Ent-Anthropologisierung in der Erkenntnistheorie und Philosophie des Geistes versus Universalisierung im Sinne der Unparteilichkeit z. B. in der Ethik) unterscheidet.

Zum anderen fundiert er diese Unterscheidung der beiden Perspektiven in einer — vor allem an Fichte gemahnenden — Subjektivitätstheorie. Attraktiv erscheint, gerade mit Blick auf die philosophische Anthropologie, auch Nagels These, dass Objektivierung in Granden vorgenommen werden kann und es, je nach Fragestellung unterschied-

13 Thomas Nagel: *The View from Nowhere*. Oxford UP 1986, 3.

14 Nagel, 5.

15 Nagel, 5.

liche Grade der angemessenen Objektivierung (in beiden Bedeutungen von „Ent-Anthropologisierung“ und „Unparteilichkeit“) gibt.

Das Sideways-on-picture-Bild (John McDowell)

In seinem Buch “Mind and World” untersucht John McDowell die Beziehung von Geist und Welt, wobei er versucht, eine Konzeption dieser Beziehung zu entwickeln, die einen kohärentistischen Konstruktivismus genauso vermeidet wie szientistische Reduktionismen oder Versionen eines Mythos des Gegebenen. Bei seinem Versuch, eine Geist-Welt-Relation zu bestimmen, in der Erfahrungen möglich sind, die zugleich einen Kontakt mit der Welt und einen Anschluss an Begründungen liefern, identifiziert er folgende methodologische Konzeption als zentralen Fehler:

„What I mean to rule out is this idea: that, when we work at making someone else intelligible, we exploit relations we can already discern between the world and something already in view as a system of concepts within which the other person thinks; so that as we come to fathom the content of the initially opaque conceptual capacities that are operative within the system, we are filling in detail in a sideways-on picture — here the conceptual system, there the world — that has been available all along, though at first only in outline“.¹⁶

Seine alternative Charakterisierung dessen, was wir Verstehen des Fremdpsychischen nennen können, sieht dann so aus:

„When the specific character of her thinking starts to come into view for us, we are not filling in blanks in a pre-existing sideways-on picture of how her thought bears on the world, but coming to share with her a standpoint *within* a system of concepts, a standpoint from which we can join her in directing a shared attention at the world, without needing to break out through a boundary that encloses the

16 John McDowell: Mind and World. Harvard UP 1994, 35.

system of concepts”.¹⁷

McDowells Metapher des “sideways-on picture” ist mindestens so erfolgreich gewesen wie sein gesamtes Buch (interessanterweise ist die Gegenmetapher weitaus weniger präsent; der “standpoint *within* a system of concepts“ hat schon bei McDowell selbst eine viel weniger deutliche terminologische Markierung). Mit der zweiten, von McDowell¹⁸ ebenfalls extrem erfolgreich etablierten Unterscheidung zwischen „space of reasons“ und „realm of law“ hat die erste Unterscheidung gemeinsam, einer räumlichen Metaphorik zu folgen. Allerdings zieht McDowell, wohl auch, weil er beide Seiten der Unterscheidung meines Wissens nie direkt kontrastiert, eine schiefe Linie: Das sideways-on picture wird von einem Standpunkt von außerhalb entworfen, dem dann der „standpoint from within“ kontrastiert.

Wichtig an McDowells Ansatz sind dagegen seine Bemühungen um die Wiedergewinnung eines nicht szientistisch verengten Naturbegriffs sowie seine kritischen Analysen und therapeutischen Auflösungen philosophischer Dichotomien, die den Anschein erwecken, vollständige Alternativen zu sein. Die in „Mind and World“ — vor allem im sechsten Kapitel¹⁹ — vorgenommene Verbindung von analytischer und kontinentaler Philosophie eröffnet überdies weitere Theorieoptionen.

II. Funktionen und Ziele dieser Unterscheidungen

17 McDowell, 35 f.; in der Fußnote, die McDowell an diesen Satz angehängt hat, verweist er darauf, dass diese Vorstellung angelehnt ist an Gadammers Konzeption der Horizontverschmelzung.

18 McDowell verweist selbst darauf, dass das Bild vom „space of reason“ auf Wilfrid Sellars zurückgeht.

19 Hier findet sich auch ein Bezug auf die anthropologische Konzeption des frühen Marx; diese Verbindung fällt aber eher in das Problemfeld ‚Essentialismus und teleologisches Denken‘ fallen; vgl. dazu meinen Beitrag „Karl Marx“. In: Michael Forster & Kristin Gjesdal (Hrsg.): *Oxford Handbook to German 19th Century Philosophy*. Oxford (in press).

Im Hintergrund der diversen Perspektiv-, Einstellungs- oder Bilderunterscheidungen stehen zwei grundlegende Problemstellungen. Erstens geht es um die Frage nach der Möglichkeit von Reduktionen und den Grenzen eines szientistischen Naturalismus.²⁰ Ob in der Philosophie der Psychologie, der Ethik oder der Erkenntnistheorie — die oben kurz skizzierten Gegensatzpaare werden auf vielfältige und gegenläufige Weise in Anspruch genommen: Sie dienen häufig dazu, den Szientismus zurückzuweisen, werden aber gelegentlich auch verwendet, um starke antinaturalistische Konzeptionen zu kritisieren.

In dieser vielschichtigen Debatte geht es zumeist, damit ist die zweite grundlegende Problemstellung benannt, auch darum, wie das Verhältnis von empirischen Wissenschaften und der jeweiligen philosophischen Disziplin (also etwa Erkenntnistheorie und Kognitionspsychologie, Ethik und Evolutions- oder Verhaltensbiologie, Sozialphilosophie und Soziologie oder auch philosophische Psychologie und Hirnforschung oder Kognitionswissenschaften) zu bestimmen ist. Da der Szientismus eine *philosophische* Konzeption ist, die über die — ebenfalls *philosophische* — These, dass empirische Befunde von Einzelwissenschaften philosophische Relevanz haben können, weit hinausgeht, müssen diese beiden Problemstellungen auseinander gehalten werden. Es ist nicht so, dass eine philosophische Position, die den empirischen Befunden aus den diversen Einzelwissenschaften philosophische Relevanz zuerkennt, damit schon auf einen Szientismus verpflichtet wäre. Vor allem aber ist es nicht so, dass die philosophische Zurückweisung des Szientismus zugleich die zweite Problemstellung mit erledigen könnte. Auch jenseits des Paradigmas eines szientistischen Naturalismus bleibt es eine philosophische Herausforderung, plausible *philosophische* Modelle für das Verhältnis der philosophischen und der einzelwissenschaftlichen Behandlung der jeweiligen Gegenstandsbereiche zu entwickeln.

Es ist, glaube ich, keine sehr gewagte These zu behaupten, dass auch die philosophische Anthropologie von diesen beiden Problemstellungen im Kern betroffen ist. Und es ist sicher auch keine Überraschung, dass in einem einzelnen Beitrag keine ausgearbeitete oder auch nur in

20 Den Sonderfall des Eliminativismus behandle ich hier nicht als eigenständige Position; für die Zwecke dieses Beitrags ist es ausreichend, ihn als Grenzfall des Reduktionismus aufzufassen.

den Grundzügen ausreichend differenzierte Antwort auf diese beiden Problembereiche entwickelt werden kann.

Ich beschränke mich deshalb hier darauf, drei aus meiner Sicht zentrale ‚Problemkerne‘ zu benennen, um welche die Debatte kreist (dabei möchte ich vor allem auf die schlechte Dialektik zwischen den Extrempositionen aufmerksam machen). Es geht dabei nur um das erste der beiden soeben genannten Problemfelder, wobei ich von der Annahme ausgehe, dass die philosophische Haltung zu dieser ersten Problemstellung den konzeptuellen Rahmen liefert, innerhalb dessen man sich der zweiten Fragestellung allererst zuwenden kann. So gesehen sind die folgenden knappen Anmerkungen gedacht als Vorüberlegungen zur Diskussion dieser zweiten Fragestellung, die unbestreitbar im Zentrum des Projekts einer philosophischen Anthropologie für das 21. Jahrhundert stehen muss.

Die drei Problemkerne, mittels derer sich die komplexe Diskussionslage strukturieren lässt, sind

- die Ablehnung des Szientismus,
- die Gespensterkritik und
- die Möglichkeit vermittelnder Konzeptionen,

wobei die ersten beiden Kerne zu einer Polarisierung der Positionen führen (können), die sich wechselseitig verstärken, wodurch die im dritten Kern gesuchten ‚moderaten‘ Zwischenpositionen destabilisiert werden.

1. Hinter der *Ablehnung des Szientismus* verbirgt sich eine Abwehr von reduktionistischen (oder eliminativen) Positionen, die das Psychische auf das — materiell-stofflich oder kausal-funktional konzipierte — Physikalische, das in der verstehenden Einstellung zugängliche Evaluativ-Normative auf kausal-funktional Erfassbares oder die phänomenal-introspektive Dimension des Psychischen auf das naturwissenschaftlich-empirisch Erfassbare reduzieren wollen, oder die das Selbsterleben des Menschen als verantwortlich handelnde Person eliminieren wollen, weil es mit den naturwissenschaftlichen Erkenntnissen (sei es der Hirnforschung, sei es der Physik) nicht

kompatibel ist (dabei werden die kritisierten Positionen zumeist grob vereinfacht sowie moralisch und/oder politisch negativ konnotiert).

Bei dieser Ablehnung kommen dann die oben vorgestellten Gegensatzpaare auf verschiedene Weisen zum Einsatz.

2. Gegen manche Varianten dieses Antireduktionismus tritt dann eine — mehr oder weniger — empirisch informierte und szientistisch orientierte naturalisierte Philosophie der Psychologie (der Erkenntnis, der Ethik oder auch der Person) auf den Plan, die starke dualistische und/oder aprioristische Konzeptionen attackiert und als empirisch uninformierte armchair-philosophy in Form einer *Gespensterkritik* widerlegt; gerne geschieht dies in der Gestalt eines Klappentext-Descartes oder der katholisch-theologischen Substanzmetaphysik (wobei man diese Positionen gleichfalls in grober Weise vereinfacht sowie moralisch und/oder politisch negativ konnotiert).

Bei dieser Ablehnung kommen die oben vorgestellten Gegensatzpaare ebenfalls auf verschiedene Weisen zum Einsatz.

3. Die Diskussion über die Möglichkeit *vermittelnder Positionen* ist durch die zu den Extrempositionen verführende Dialektik zwischen Antiszientisten und Gespensteraustreibern erschwert. Schon die Frage, ob man eine vermittelnde Position eher als einen nicht-reduktiven bzw. nicht-szientistischen Naturalismus oder als nicht-substanzdualistischen, nicht-cartesischen (oder nicht-mentalistischen) Antinaturalismus klassifizieren sollte, wird zum Gegenstand der Kontroverse.²¹

21 Strikte Szientisten lehnen Aufweichungen des Naturalismusbegriffs genauso pauschal ab wie strikte Antiszientisten Zugeständnisse an das Programm der Naturalisierung; die Debatte um Kompatibilismus und Inkompatibilismus ist hierfür ein genauso schlagendes Beispiel wie die Debatte um die Möglichkeit eines nicht-reduktiven Physikalismus in der Philosophie der Psychologie. Erschwert wird die Situation dadurch, dass die Grundbegriffe (Reduktion, Naturalismus, aber auch der Begriff der Naturwissenschaft) vage bleiben. Außerdem steht häufig das Problem im

Ein häufiger Schachzug des moderaten Naturalismus besteht zum einen darin, den Begriff der Wissenschaft (und der damit einhergehenden Methoden) weniger strikt oder den Begriff der Natur weit zu fassen; zum anderen wird eine methodologische und/oder epistemologische Irreduzibilität zugestanden, aus der aber keine ontologischen Verpflichtungen folgen sollen (also z. B. eine instrumentalistische Deutung der teilnehmenden Einstellung oder der Erste-Person-Perspektive sowie eine antirealistische Konzeption des Evaluativen und Normativen).

Moderate Antinaturalisten, die sich mit dieser ontologischen Asymmetrie nicht zufrieden geben, führen entweder eine pluralistische, eventuell kontext- bzw. zweckgebundene Ontologie ein (und vertreten damit auch gegenüber den Wissenschaften eine Art Instrumentalismus bzw. lehnen zumindest das ontologische Gefälle ab). Darüber hinaus besteht die Möglichkeit, infallible (apriorische) Wissensbestände zu integrieren, ohne dass eine vollständige Unabhängigkeit von empirischen Daten behauptet werden muss (auch die Anerkennung kausaler Ermöglichungsbedingungen führt ja nicht zwangsläufig zum Reduktionismus). Kausale Abhängigkeit und Falsifizierbarkeit sind also mit Antinaturalismus vereinbar, sodass nicht jeder Antiszientismus eine substanzdualistische Apriorikonzeption sein muss.

Die Vorschläge von McDowell und Nagel weisen in diese Richtung, wobei man sich dann zu den totalisierenden Tendenzen des manifest und des scientific image im Sinne Sellars verhalten muss.

Raum, , dass die Termini, die zur Klassifizierung der Positionen verwendet werden, je nach philosophischer oder disziplinärer Sozialisation evaluativ besetzt sind: In manchen Kreisen wird „Reduktionismus“ pejorativ verwendet, in anderen „Antinaturalismus“; in manchen Kreisen muss eine Position reduktionistisch sein, um überhaupt als wissenschaftlich gelten zu können, in anderen Kreisen dagegen muss sie antinaturalistisch auftreten, um politisch korrekt zu sein.

III. Fazit und Ausblick

Im folgenden Schaubild sind drei Strategien unterschieden, wobei jeder Strategie eine epistemisch-methodologische und eine ontologische Dimension zugeordnet sind. Die soeben beschriebene ‚schlechte‘ Dialektik zwischen reduktivem Szientismus und striktem Antinaturalismus verdankt sich der Spannung zwischen den Feindbildern einer als exklusiv verstandenen Beobachter- und einer sich dagegen wehrenden Cartesischen Strategie, deren Konzeptionen dann wieder Hauptgegenstand von Naturalisierungsprojekten der Gespensterjäger werden.

Strategie	Cartesische	Beobachter	Teilnehmer
Epistemisch-methodologische Dimension	<p>erstpersönliche Ich-Perspektive</p> <p>Empirisch-psychologisch oder apriorische</p> <p>Introspektion</p>	<p>ent-anthropologisierte, kausale und/oder funktionale Erklärungen</p> <p>Grundlage: Modell der Naturwissenschaften</p> <p>theoretische Einstellung</p>	<p>verstehende und erklärende Interpretation,</p> <p>Grundlage: anthropologische Rationalität und Sinnunterstellungen;</p> <p>praktische Einstellung</p>
Ontologische Dimension	<p>Das Selbst/Ich</p> <p>Die Seele</p> <p>Körper & Seele</p>	<p>Körper</p> <p>Organismus (als Prozess)</p> <p>Körper & Mentales System</p>	<p>Der Mensch als in sozialen Kontexten handelnde Person</p> <p>Leiblich-seelische Einheit</p>

Meine weder überraschende, noch originelle These lautet nun, dass eine philosophische Anthropologie die Teilnehmerperspektive einnehmen muss. Hierbei sind zwei Erläuterungen erforderlich:

- Die erstpersönliche Ich-Perspektive ist als Moment der Teilnehmerperspektive zu integrieren; dies läuft auf die These einer sozialen Konstitution des Selbstbewusstseins, aber nicht im Sinne eines Behaviorismus, welcher der Beobachterperspektive verpflichtet ist, hinaus.²²

22 Ich lasse hier explizit offen, ob es philosophische Kontexte gibt, in denen die Cartesische Perspektive ein Eigenrecht hat. M. E. ist dies in der Philosophie der Psychologie, der Debatte um personale Identität oder der Handlungstheorie (einschließlich der Willensfreiheitsdiskussion) aber

- Die Teilnehmerperspektive enthält auch die objektive Einstellung des sich der Wertungen enthaltenden Ethnologen, nicht aber die ent-anthropologisierte objektive Einstellung des Naturwissenschaftlers.²³ Außerdem sind in der Teilnehmerperspektive Erklärungen und auch genuine Kausalerklärungen zulässig. Dies setzt zweierlei voraus: Erstens sind nicht alle Erklärungen Kausalerklärungen (im Sinne effektiver Kausalität), und zweitens sind nicht alle Erklärungen im Sinne effektiver Kausalität nach dem naturwissenschaftlichen deduktiv-nomologischen Modell zu konzipieren.²⁴

Es ist eine *offene* Frage, welche Perspektive für welche Zwecke und Interessen in welchem Kontext die fruchtbarste ist. Daraus ergeben sich (mindestens) zwei *philosophisch* weit reichende Fragestellungen:

1. Handelt es sich bei dieser offenen Frage um eine theoretische oder eine praktisch-ethische Frage?
2. Was ist zu tun, wenn²⁵ die Aussagen (und Konsequenzen), die sich

nicht der Fall; vgl. dazu ausführlicher M. Quante: „Person“; De Gruyter 2012.

- 23 Hier ergeben sich komplexe und schwer in allgemeiner Form entscheidbare Anschlussfragen: Sind z. B. Geistes- oder Gesellschaftswissenschaften prinzipiell der Teilnehmerperspektive verpflichtet? Und falls dem so ist, lässt dies die Möglichkeit zu, dass in diesen Disziplinen für manche Teilfragen auch die Beobachterperspektive angemessen sein kann? Wie steht es mit solchen Theorietypen wie der Luhmannschen Systemtheorie oder der (klassischen) Psychoanalyse? Liegt diesen ein methodologisches Selbstmissverständnis, eine Art generalisierter Kategorienfehler zugrunde? Oder wird in solchen Theorien die Differenz von Erklären und Verstehen in einer neuen Methode aufgehoben?
- 24 Dies impliziert weder eine Sonderform der agent-causality noch die Konzeption einer mentalen Wirkursache, die in das Physische hineinwirkt.
- 25 Eine Möglichkeit besteht natürlich darin, philosophisch zu zeigen, dass es einen solchen Konflikt gar nicht geben kann. Meiner Auffassung nach bezieht der nicht-eliminative Reduktionismus gerade hieraus seine Motivation und Attraktivität. In der grand-unified-science sind solche möglicherweise tragischen Konflikte unmöglich.

aus den unterschiedenen Strategien und Perspektiven ergeben, inkompatibel sind? Wer hat die Deutungshoheit und wer ist die Instanz, die diese Frage zu beantworten hat?

Es ist leicht ersichtlich, dass die Antwort auf die zweite Frage entscheidend von der auf die erste Frage abhängen wird. Meine Befürchtung ist, dass sich die erste Frage nicht von einem neutralen Standpunkt aus beantworten lässt, sondern auf die metaphilosophische Frage hinausläuft, ob das Philosophieren selbst an der Beobachter- oder an der Teilnehmerperspektive ausgerichtet, ein Projekt der theoretischen oder der praktischen Vernunft ist.²⁶

26 Vermutlich ergibt sich an dieser Stelle das gleiche Problem, welches Sellars für die Frage nach der Möglichkeit von Reduktion diagnostiziert hat. Diese Frage betrifft auch die philosophische Anthropologie, ist aber mit ihren Mitteln allein nicht in Angriff zu nehmen.

OLEMASSAOLON TUNTEESTA IHMISMIELLEN POHJALLA

Johannes Lehtonen

Kehitysfysiologinen lähtökohta

Olemassaolon tunne on elämänkumppani, joka kulkee mukana syntymästä kuolemaan. Sen hahmottaminen yksittäisenä, eriytyvänä mielen sisältönä on mahdotonta. Olemassaolon tunteeseen sisältyvät katkokset tarjoavat kuitenkin mahdollisuuden tarkastella sitä ikkunasta, joka raottuu, kun olemassaolon tunne menetetään tai sen katoamisen uhka on todellinen.

Näitä tilanteita on ihmisen elämässä vaihtelevasti elämänkulun kohdaloista riippuen. Niitä sisältyy myös ei-traumaattiseen kehityskulkuun. Vastasyntyneisyyskaudella olemassaolon tunteen hädestä kertoo nälän tunteen yllättäminen ja sen laukaisema joskus raivokaskin parku. Nukahtamiseenkin sisältyy olemassaolon tunteen kadottaminen. Sille voidaan antautua, kun olemassaolon kokemuksen palaamiseen luotetaan, mikä ei kuitenkaan ole itsestään selvää, kuten lapsen unihäiriöiden kanssa kamppailleet vanhemmat hyvin tietävät. Unen virkistävyysyden yhtenä ulottuvuutena – levon, elimistön ja aivojen palautumisen sekä unennäön ohella – voidaankin pitää objektimaailman uudelleen

löytämistä, jonka hyvät yölliset unet ja rauhallinen unesta herääminen tuottavat.

Ensimmäinen ja kaikkein merkittävin elämän jatkumisen katkos kohdataan syntymässä, kun lapsi siirtyy kohdusta äidin ulkopuoliseen maailmaan. Luonto on varustanut kohdussa oleilevan lapsen alati ilman katkoksia saatavalla ravinnolla ja hapetuksella, joiden turvin lapsen elimistön ravinnon ja energian saatavuus on turvattu. Syntymä lakkauttaa dramaattisesti tämän tauottoman ylläpitohuollinnan. Napanuorayhteys katkeaa. Lapsen on ruvettava hengittämään itse ja hankittava ravinto omalla ponnistuksella sieltä, mistä sitä on saatavissa, äidin povesta tai korvikelähteistä, aluksi imemisrefleksin automatiikan avulla, mutta ei vielä tahdonalaisesti.

Sikiöaikana lapsi saa monenlaisia aistimuksia kuten iho- ja proprio-septiivisiä tuntemuksia äidin liikkeistä ja lapsen omasta motoriikasta suhteessa kohdun seinämään. Kohdussa lapsi on maistellut, haistellut ja nieleskellyt lapsivettä sekä kuullut äidin ruumiin ääniä, joita on kantautunut äidin ulkopuoleltakin, joskus musiikkiakin. Hengittämistäkin kohdussa on harjoiteltu palleahikottelun muodossa. Vain näköaisti jää kohdussa vaille valmennusta valon niukkuuden ja visuaalisten kontrastien puutteen vuoksi (Piontelli 2006).

Olemme taipuvaisia käsittämään ihmisen mielen pohjalla asustavan mielihyväperiaatteen annettuna olemassaolon tunteena. Siksi on aiheellista muistuttaa siitä, että kysymys mielihyvän, käytännössä ravinnon ja muun hoivan antamasta tyydytyksestä – tai niistä vaillejämisestä – tulee ensimmäisen kerran ajankohtaiseksi vasta syntymän jälkeen. Tarpeiden tyydytys muuttuu riippuvaiseksi huolehtivan objektin saatavilla olost, mikä ei ole syntymän jälkeen samalla tavalla taattua kuin kohdussa, missä huolinta oli jatkuvaa. Myös ponnistelun välttämättömyys tyydytyksen saamiseksi on ennen kokematon haaste. Syntymä muodostaa-kin lähtölaukauksen lapsen viettidynamiikan kehitykselle, sillä kohdussa vallitsevassa jatkuvan tarjonnan maailmassa viettien aktiivista panosta ei vielä tarvita.

Nälän, tyydytyksen ja levon kiertokulku

Ihmisen niin kuin muidenkin elollisten olentojen sisään on rakennettu itsestään viriävä viettipyrkimys tavoitella tyydytystä, joka täyttää tarpeet ja antaa elämälle jatkumisen mahdollisuuden, samoin kuin elimistön siirtyminen säästöliekille tyydytyksen puuttuessa, joka lopulta sammuttaa itsensä, jos huolintaa ei ole saatavilla.

Nämä kaksi pyrkimystä, joita Freud (1920) nimitti yleisessä mielessä elämän ja kuoleman vieteiksi, näyttävät merkityksensä jo heti elämän alussa. Vastasyntynyt säilyy hengissä, kun hän saa ravintoa huolta pitävästä objektista, nälkä tyydyttyy ja levottomuus rauhoittuu ja vie lapsen ennen pitkää uneen. Tyydytys muuttaa lapsen elimistön tilan kauttaaltaan. Nälkä muuttuu kylläisyydeksi. Levollisuuden jakso tyydytyksen jälkeen ylläpitää olotilan rauhaa, joka edustaa lapsen ensimmäistä kokemusta olemassaolon tunteesta. Hyvänolon tunne säilyy seuraavaan nälkään asti. Nälän, tyydytyksen, levon ja unen syklin toistuessa riittävän monta kertaa siihen liittyvine vuorovaikutuskokemuksineen olemassaolon tunne vahvistuu ja alkaa kantaa yli katkosten ensin pienissä erissä, myöhemmin kestävämmiin samalla, kun aistivaikutelmat muttuuvat pysyvämmiksi jäljiksi siitä, mitä vuorovaikutus on sisältänyt. Hoivan antajan persoonallinen, ei yksin viettiperäinen, panos jättää jälkensä ja vahvistuu.

Tyydytys pysäyttää elimistössä olevan mahdollisuuden nälkiintymiseen ja kuihtumiseen, jotka olisivat uhkaamassa ilman ravintoa ja vuorovaikutusta. Nälkiintynyt elimistö alkaa hidastaa toimintojaan energian säästämiseksi. Jos tila jatkuu pitkään, elimistön psykofyysinen vireys laskee ja lopulta sammuu kokonaan. Tämän mahdollisuuden ravinto ja tyydytys pysäyttävät. Tässä merkityksessä varhainen tyydytys luo yhteyden elämän ja kuihtumisen voimien välille. Tyydytyksen kokemuksilla on tilapäisten merkitysten ohella pysyvämpiä vaikutuksia niiden sitouessa itseensä muutoin kuihtumiseen vieviä tekijöitä. Lasta objektiin liittävä voima ja häntä siitä erottava tekijä neutraloivat toisiaan, mikä tuottaa viettidynamiikalle uuden toimintatason, jota klassisesti on nimitetty viettien fuusioksi.

Johdantoluennoissaan Freud (1933, s. 107) toteaa kuolemanvietin olevan läsnä kaikissa vitaalisissa tapahtumissa. Eroottiset vietit ja kuo-

leman vietit toimivat yhdessä. Elämän ilmiöt muodostuvat niiden vastakkaisista, mutta toisiinsa yhteydessä olevista vaikutuksista kautta koko elämänkaaren. Vastasyntyneen ravitsevaan imemiseen sisältyvä toistamispakko tukee lapsen alkeismielen kehitystä, kun se johtaa ensimmäisiin olemassaolon jatkuvuuden kokemuksiin, jotka kestävät, aluksi tosin vain lyhyen aikaa yli välittömän tyydytyskokemuksen.

Elämä kohdun ulkopuolella on organisoitava uudestaan

Syntymän jälkeinen mielen kehitys, niin alkuvoimaista ja vähän kognitiivista kuin se onkin, merkitsee täydellistä psykofyysisen kokemisen uudelleen organisoitumista sikiökauteen verrattuna. Elimistön hapetus järjestetään syntymässä radikaalilla tavalla uudelleen, kun lapsen on siirryttävä omaehtoisen hengityksen varaan. Yhteydessä siihen tapahtuu toinen, niin ikään radikaali uudelleen organisoituminen verenkierrossa, kun napanuorayhteys katkeaa ja napasuonten oikovirtausreitit suljetaan ja korvataan pysyvillä keuhkoverenkierron ja sydämen virtausjärjestelmillä. Nämä tapahtumat muodostavat syntymän fysiologisesti kriittiset vaiheet (Raivio 2011).

Jo ennen syntymää istukan tuottaman estrogeenin estovaikutus heikkenee. Sen ansiosta lapsen hypotalaamis-pituitaarinen järjestelmä aktivoituu. Sukuhormonien tasot kohoavat, mistä seuraa muutamaksi viikoksi ns. vauvakauden minimurrosikä (Quigley 2002). Sen voi olettaa edistävän synapsien muodostumista ja lapsen kiinnittymistä ulkomaailmaan. Syntymäkanavan läpikulkuun liittyy puolestaan voimakas katekolamiinitasojen (adrenaliini, noradrenaliini) nousu, joka ikään kuin herättää lapsen aivot katekolamiini-myrskyn vaikutuksesta (Koch 2002).

Lapsi ei ole passiivinen osapuoli ihailua ja kunnioitusta herättävässä elämän käynnistymisen näytelmässä. Lapsen on kyettävä tekemään alusta alkaen työtä tyydytyksen saavuttamiseksi. Tässä maailmassa ei saa mitään ilmaiseksi, ei edes vastasyntynyt. Työvaatimus näkyy lapsen imiessä itseensä ravintoa, aluksi refleksin turvin. Sydämen syke nousee jokaisen imusarjan aikana, jonka jälkeen ennen seuraavaa imusarjaa lapsen on pidettävä lepotauko, jotta sydän ehtii toipua ennen uutta ponnistusta (Lappi ym. 2007). Freudin periaate *lieben und arbeiten* löytää näin

sijansa jo vastasyntyneen elämän psykofyysisessä dynamiikassa.

Ilman näitä verraten uusiakin tietoja, mutta erityisesti niiden tuke-
mana, voimme ymmärtää, että ulkomaailman psykofyysinen kohtaami-
nen on lapselle yhtä suuri sekä mullistus että ponnistus kuin on veren-
kierron ja hengityksen toimintakuntoon saattaminen. Tätä taustaa
vasten on kenties entistä helpompi ymmärtää, ikään kuin sisältä päin
katsottuna, että ravitseva tyydytys syntymän jälkeen tuo mukanaan ei
vain mielihyvää ja rauhoittumisen mahdollisuuden, vaan on samalla osa
tapahtumasarjaa, joka turvaa lapsen elämän jatkumisen. Varhaiset hoi-
vakokemukset ovat alkeellisten, tyydytystä tuottavien tunteiden lähde,
joka pitää sisällään itse elämää yllä pitäviä tekijöitä. Elämää säilyttävien
ja sitä uhkaavien tekijöiden integraatio alkaakin heti syntymän jälkeen,
mihin myös Winnicott (1945, s. 150) on viitannut. Varhainen tyydytys
ei ole vain tunnetekijä, vaan ravitessaan se kantaa elämää eteenpäin, ja
säilyttää tämän merkityksen kaiken myöhemmän tunne-elämän syvim-
mällä tasolla subjektin ja subjektin sisäiseksi mielikuvaksi asettuneen
huolta pitävän objektin välisessä yhteydessä.

Siksi tunteiden elävyyden säilyminen on niin tärkeää. Se edustaa
elämän jatkumista osana psyykkistä perustamme ja on olemassaolon
tunteemme rakennetekijä, jonka ydin on tunnettavissa, mutta ei käsitet-
tävässä. On syytä kuitenkin olla samaistamatta itse tyydytystapahtumaa
olemassaolon tunteeseen ja nähdä jälkimmäinen vähitellen kehittyvänä
perustavien tyydytyskokemusten johdannaisena, pysyvämpänä mielen
alkeisorganisaationa, joka muodostuu kuin askel askeleelta, ei joko tai,
vaan sekä viettiperäisistä tarvejännitteistä että niiden tyydytyspyrkimys-
ten aiheuttamista kohtaamisista ympäristön kanssa, tai niiden puutteesta.
Jälkien kestäkyky on olennaista. Niihin tulee voida palata ja aktivoida ne
tarvittaessa jopa korvikehallusinaatioiksi silloin, kun lapsi joutuu odot-
tamaan todellista tyydytystä. Kun kehitys kulkee eteenpäin, tyydytysjäl-
kien vahvistumista ovat oletettavasti tukemassa aivojen eri osien välille
kehittyvät hermoverkot, joiden rytmisillä toiminnoilla uskotaan olevan
keskeinen merkitys mielen eheydelle ja sitomiskyvylle (Singer 2001).

Psykoanalyttisia näkökohtia sopeutumisesta kohdunulkoiseen elämään

Psykoanalyttinen teoria ei ole käsitelty kovinkaan paljon välittömästi syntymän jälkeen käynnistyvää kehitystä. Syyt ovat luonnollisia. Aikuisen mielen painopiste on paljon kehittyneemmällä tasolla. Objektisuhteet ovat hallitsevia ja minä on objekteista eriytynyt. Veikko Tähkän (1993) sanoin eriytynyttä tasoa edeltävällä vaiheella on organisminen luonne. Toisin ei voi olla. Heijastaahan varhaisin kehitysvaihe lapsen ruumiillista tilaa ja aivojen varhaista kehitysvaihetta paljon välittömämmin ja kiinteämmin kuin eriytyneemmällä toimintatasoilla.

Donald Winnicott on käsitellyt syntymästä alkavaa kehitysvaihetta laajasti kirjoituksissaan ”Birth Memories, Birth Trauma, and Anxiety” (1949) ja ”Mind and its Relation to the Psyche-Soma” (1949). Vastoin Otto Rankin esittämää käsitystä syntymästä traumana, joka edustaa kaiken ahdistuksen kantamuotoa, Winnicott painottaa tavallisen syntymäkokemuksen ja syntymään liittyvän trauman eroa (birth experience vs. birth trauma). Normaalisyntyminen on ongelmaton mielen kehityksen kannalta eikä siitä jää traumaattisia jälkiä. Ravitsevaan ja tyydyttävään objektisuhteeseen kiinnittyminen vakiinnuttaa syntymässä tapahtuneen fysiologisen muutoksen, tyynnyttää fysiologisen myrskyn ja johdattaa lapsen viettiperäiseen kantadynamiikkaan mielen pohjakerroksessa ”nälkä - (vailla oleminen) - tyydytys - rauhoittuminen - uni” kiertokulun muodossa. Silta, joka kehittyy subjektin ja tyydyttävän objektin välille, muokkaa ja vahvistaa tätä kiertokulkua ja lujittaa lapsen tilassa tapahtuvien vaihtelujen rajoja.

Huomattavista synnytyspoikkeavuuksista jää sen sijaan pysyviä vaurioita. Ne vaikuttavat mielen kehitykseen pysyvästi. Jäljet näkyvät myös psykoanalyttisessa hoidossa, jossa niiden huomioiminen on Winnicottin (1949) mukaan tärkeää. Todellinen syntymätrauma onkin täysin erilainen tapahtuma kuin Otto Rankin edustama käsitys syntymästä traumana, joka koskettaa kaikkia ja joka toimisi ahdistuksen kantamuotona. Winnicott on tässä lähempänä kliinisiä realiteetteja kuin Rank.

Rankin teoriaan otti kantaa myös Sigmund Freud artikkelissaan ”Inhibitions, symptoms and anxiety” (1926, s. 170). Hänenkin mukaansa eron äidistä aiheuttama traumaattinen tilanne on erilainen kuin syn-

tymään liittyvä trauma. Syntymässä ei ole olemassa mitään objektia. Objektia ei voi silloin vielä kaivata eikä signaaliahdistusta voi syntyä. Myös johdantoluennoissaan Freud (1933, s. 88) ilmaisee eriävän käsityksensä Rankin teoriasta.

Näillä kommentteilla haluan tähdentää sitä, että nälkä-tyydytys-rauhani -kiertokulkua ja sen mukanaan tuomaa ulospääsyä syntymän jälkeisestä objektittomasta tilasta ei voi pitää spekulatiivisena, uutena versiona syntymätraumateoriasta, vaan syntymän aiheuttaman fysiologisen mullistuksen alkeispsykkisenä, objektimaailmaan kiinnittymisen reaalisenä tapahtumasarjana, jonka ulottuvuuksia ovat viettidynamiikan käyntiin lähtö, objektiin kiinnittyminen ja mielen dynamiikan ankkuroituminen ruumiillisiin tiloihin ja niihin kuuluvaan nälän (puutteessa olon) ja tyydytyksen vaihtelun sykliin.

Olemissaolon tunne ja sen jatkuvuus

Winnicottin (1949) luonnehdinta ”going on being” ja sen säilyminen varhaisimman kehityksen johtolankana lankeaa kuta kuinkin yksin sen kanssa, mitä tässä esityksessä tarkoitetaan olemissaolon tunteella ja sen jatkuvuudella. Winnicott kylläkin arvioi jatkuvuuden kokemuksen ulottuvan sikiökaudelle, jonka aikana hän katsoo lapsen jo joutuvan kokemaan myös katkoksia (impingements), kuitenkin vain lieviä. Ne voisivat hänen mukaansa valmistaa lasta edessä oleviin syntymän aiheuttamiin muutoksiin.

Syntymän aiheuttama katkos on kuitenkin ainutlaatuinen, koska se sisältää todellisen kuolemanvaaran, ellei hoitavaa objektia ole lapsen saatavilla. Tähän Winnicott ei viittaa. Vastaavaa tilannetta ei normaalin sikiökauden aikana synny. Lapsen elämän jatkuminen syntymän jälkeen riippuu vaihtoehdottomalla tavalla siitä, että lapsi saa tarvitsemansa ravinnon ja muun hoivan. Tähän uuteen tilanteeseen ei voi käyttäytymisen tasolla valmentautua, ainoastaan elimistön fysiologisen kypsymisen ja sopeutumisen kautta. Samalla tavoin Freud korostaa syntymän ainutlaatuista merkitystä täydellisen narsismin tilan päättymisenä ja siirtymisenä objektien maailmaan, josta Winnicottia (1963) jälleen lainaten lapsi on aluksi absoluuttisella tavalla riippuvainen.

Artikkelissaan ”Mind and its Relation to the Psyche-Soma” Winnicott (1949, s. 243-4) toteaa, että mieltä ei ole olemassa erillisenä entiteettinä. Tutkiessamme mieltä on aina tutkittava yksilöä kokonaisuudessaan kehityksen psykosomaattisesta alusta lähtien. Jos tämä hyväksytään, mielen tutkiminen on mahdollista ja voidaan seurata sen eriytymistä psyyke-sooman psyyke-osasta. Mieli on psyyke-sooman erityinen muoto. Kehityksen alussa psyykeä ja soomaa ei voi erottaa toisistaan. Kumpaakin on tutkittava psyyke-sooman kokonaisuuden piirissä, mutta eri suunnista. Voi tarkastella kehittyvää ruumista tai kehittyvää mieltä. ”Psyyke”-sanana merkitys tulisi ymmärtää ruumiin eri toimintojen ja niihin liittyvien tunteiden mielellisenä (imaginative) kehittelyä, so. mielikuvien luomisena, minkä Winnicott (1949, 244) samaistaa fyysiseen elävyyteen. Elävä ruumis käsittäen sisä- ja ulkopuolen havaitaan tunteina (”the live body is felt by the individual”). Ruumiilliseen elävyyteen yhteydessä olevat tunteet muodostavat mielikuva-minuuden ytimen (the core of the imaginative self).

Kirjassaan ”Experiences in Groups” Wilfred Bionin (1961) esittämä kuva mielen protomentaalista (pm) järjestelmästä rinnastuu Winnicottin näkemykseen psyyke-sooma-kokonaisuudesta. Bion pahoittelee lukijalle (s. 101) sitä, ettei hän tule toimeen ilman käsitettä, joka ylittää elämyksellisen kokemuksen. Kliiniset psykologiset käsitteet voivat tulla käyttöön vasta sitten, kun ilmiöt saavat psykologisen ilmiön. Hän pitää luontevana olettaa, että kehityksen alussa on olemassa alkeellisia emotionaalisia tiloja, jotka elävät vaihtelevaa elämäänsä protomentaalisen järjestelmän varassa ja joiden kautta protomentaaliset ilmiöt voidaan havaita. Protomentaalisen ja emotionaalisten tilojen välinen yhteys on kehämäinen pikemmin kuin kausaalinen. Tässä Bion on lähellä Antonio Damasio (2003) käsitystä tietoisuuden pohjimmaisesta tasosta, jota hän puolestaan kuvaa käsitteillä ”background feeling” ja ”core consciousness”.

Bion (1961, s. 102) maisemoi protomentaalisen järjestelmäksi, jossa fyysinen ja mentaalinen ovat eriytymättömät. Protomentaalinen on matriisi, josta psykologiset ilmiöt kumpuavat ja liittyvät aluksi vain löyhästi toisiinsa. Fyysisen ja mentaalisen ollessa toisistaan eriytymättömät on luontevaa, että protomentaalisen tason kuormittuminen voi ilmetä yhtä hyvin fyysisessä kuin psykologisessa muodossa. Bionin (1961, s.

103) käsityksen mukaan protomentaalisen piirissä ei voida puhua yksilöstä, vaikka ilmiöt ovatkin yksilöön sidottuja. Protomentaalista mielen toimintaa ei voi ymmärtää muuten kuin ihmisten muodostaman ryhmän piirissä.

Bionin mielipidettä on syytä arvostaa, mutta tuntuu kuitenkin luontevammalta ajatella, että protomentaalaisella tasolla kysymys on subjektia ja huolta pitävää objektia erottavan rajan puuttumisesta subjektin maailmassa, ei siitä, että protomentaalinen reaalisesti ilmenisi vain ryhmässä. Psykkisen kehityksen alussa elintärkeä kysymys on yhteyden syntymisen subjektin ja huolta pitävän objektin välillä. Yhteys monen eri jäsenen kesken ryhmässä voi syntyä vasta myöhemmin.

Winnicottin (1949, s. 245) mielenteorian (theory of mind) olennainen ulottuvuus on kehitys yhdessä siihen kuuluvan aikakäsityksen kanssa. Bion ja Winnicott ovat lähellä toisiaan siinä, että molemmat ymmärtävät mielen varhaisimman kehityksen psykosomaattisesti eriytymättömänä. Bion ei tähdennä aikaulottuvuuden merkitystä. Winnicott (1949, s. 243) sen sijaan korostaa, että mieli ei voi olla tarkoin rajattavissa tai paikannettavissa oleva entiteetti. Tärkeää on nimenomaan olemassaolon jatkuvuus, ”continuity of being”, ja juuri sen varassa varsinainen minuus (self) kehittyy. Eriytymätön psyke-sooma muokkautuu luonnon (perimän) määräämällä tavalla, mutta kehityksen eteneminen edellyttää, ettei siihen kohdistu merkittäviä jatkuvuuden häiriöitä, ”continuity of being is not disturbed”. Huolehtivan ympäristön tulee turvata jatkuvuuden kokemus. Tämä tarve on absoluuttinen. Mieli ja minuus ovat olemassa vain, kun kehitys ja siihen kuuluva aikaulottuvuus otetaan huomioon, yhtä lailla teoreettisessa tarkastelussa kuin elävässä elämässä lapsen kanssa. Tämä vaatimus toteutuu, kun varhaiskehityksen aikana subjektin ja huolta pitävän objektin välillä on toimiva sidos, joka helpottaa vietin tyydyttymistä ja sen sitoutumista lapsen ja objektin yhdessä tuottamiin kokemuksiin lapsessa.

Mieltä ei voi paikantaa eikä ole olemassa kappaletta (thing), joka olisi yhtä kuin mieli. Psyke-sooman kehitys tapahtuu yleisten (universal) lainalaisuuksien mukaan, kun taas mielen (mental) kehitys on syntymästä alkaen riippuvainen vaihtuvista, ympäristöstä peräisin olevista tekijöistä. Winnicottille (1949, s. 254) todellinen minä (true self) on olemassaolon tunteen jatkuvuutta, joka toteutuu psyke-sooma-koko-

naisuuden piirissä. Todellinen minä on peritty potentiaali, jonka perustalle kehittyä syntymän jälkeen olemassaolon jatkuvuuden kokemus. Kun kehitys etenee, sen varassa syntyy persoonallinen psyykkinen realiteetti ja ruumiinhahmo omalla tavallaan ja omassa tahdissaan (Winnicott 1960, s. 46). Sen mukana mentaalinen todellisuus saa vähitellen oman, erityisen muotonsa psyyke-sooma-kokonaisuuden piirissä.

Tunne-elämän ja ruumiin kehitys (psyyke ja sooma) voidaan Winnicottiin (1949) mukaan asettaa siinä mielessä vastakkain, että ne ovat psyyke-sooma-kokonaisuuden eri ulottuvuuksia. Ruumis ja mieli koostuvat eri tavoin, ruumis biologisista rakenteista, mieli vuorovaikutuksista ympäristön kanssa. Psyyke-sooman kokonaisuudessa ne ovat kuitenkin erottamattomat eivätkä ole toistensa antiteesejä.

Winnicott (1949, s. 254) päättää kirjoituksensa psyyken ja sooman suhteesta omaperäiseen toteamukseen: Mielen ilmiöt ovat lähtöisin psyyke-sooman olemassaolon jatkuvuuteen muodostuneista komplikaatioista, joista minuuden yksilöllisyys lopulta muodostuu. Komplikaatio viittaa tässä Winnicottin käsitteeseen *impingement*, häiriö, joka rikkoo olemassaolon tunteen jatkuvuuden aiheuttamalla siihen katkoksia. Ne käynnistävät ja voivat edistää mielen kehitystä, mutta vain sillä edellytyksellä, että huolta pitävä ympäristö tyydyttää lapsen tarpeet ilman mitään ehtoja. Tyydytyksen jäljet asettuvat katkoksen paikalle. Muuten kehityksen eteneminen ei ole mahdollista, mitä myös Veikko Tähkä (1993) on johdonmukaisesti korostanut.

Kesyttämättömät ja kesytetyt mielen aihiot

Bionin (1963, 1997) teoreettinen ja kliininen työ tarjoaa protomentaalisen järjestelmän ohella muitakin aineksia subjektin ja subjektin objektin välisen yhteyden käsittämiseksi. Tutuinta Bionia on hänen näkemysensä beeta- ja alfaelementtien toiminnasta. Edellisillä hän viittaa viettiperäisiin aistimuksiin ja tunteisiin, joilla ei ole vielä yhteyttä ajatteluun. Kun kesyttämättömät ylläkkeet ja tunnevaltaiset mielikuvat pääsevät yhteyteen muiden mielikuvien kanssa ja altistuvat ajatustyölle, ladatut, impulssinkaltaiset ainekset siirtyvät mielikuvien ja muistijälkien vuorovaikutuksen kautta ajattelua luovan alfatoiminnan tasolle.

Alkuperäisintä alfatoimintaa edustavat unikuvat, jotka rakentuvat osastensa välisistä yhteyksistä. Viettiperäisiä yllykkeitä voidaan muuttaa niiden avulla sidottuun muotoon purkamatta niitä käyttäytymisenä. Beetafunktion vallitessa yllyke sen sijaan vain odottaa purkautumista tai tyydytystä, jolloin viettiperäiset mielensisällöt eivät siirry muiden mielensisältöjen yhteyteen. Psyykkinen kehitys edellyttää kykyä siirtää beetaelementtejä alfaelementtien piiriin, ja jälkimmäisten edelleen laajentamista mielikuviksi ja ajatuksiksi pidemmälle jalostetun mielen tasolla. Mielen osia toisiinsa yhdistävästä alfatoiminnasta muodostuu suojatekijä mielen olemassaololle. Lawrence Brown (2012) on kuvannut hiljattain tätä Bionin luomaa uudenlaista käsitystä mielikuvien ja niiden taustalla olevien unikuvien merkityksestä Bionin omien traumaattisten sotakokemusten näkökulmasta ensimmäisessä maailmansodassa.

Bionin beetaelementit eivät voi ilmaantua tyhjästä eivätkä ne voi edustaa ensimmäisiä toimijoita mielen näyttämöllä heti syntymän jälkeen. Ne voivat näyttäytyä ja vaikuttaa vasta sitten, kun protomentaalinen alkeismieli on alkanut muotoutua. On perusteltua ajatella näin siksi, että aistimusten ja tunteiden kokemiselle tarvitaan jonkinlainen alusta. Vietin heräämisen ja tyydytysobjektin tavoittamisen välinen silta, joka ensin tilapäisesti, sitten kestävämmiin ylläpitää yhteyttä yllykkeen ja olemassaolon tunteen välillä, voidaan mielestäni rinnastaa Bionin protomentaaliseen järjestelmään, joka toimii edellytyksenä myös beetaelementtien kokemiselle ja jonka toimivuus voidaan vastaavasti myös menettää.

Bionin symboli O voi auttaa hahmottamaan asiaa vielä eteenpäin, joskin on syytä todeta, että Bion itse ei koetellut tätä käsitettä suhteessa syntymän jälkeiseen kehitykseen. Bionin O merkitsee alkua (origin, origo) ja myös itsessään olevaa mielen sisältöä, jota Bion pitää Kantin ”das Ding an sich” kaltaisena. Tekijää O ei sellaisenaan voi havaita, se ei ole millekään lähestymistavalle näkyvä, mutta sen inkarnaatiot (realisaatiot) sen sijaan ovat havaittavia. Rafael E. Lopez-Corvo (2003) määrittelee Bionin käsitteen O tekijäksi, joka luo olemassaoloa (emanates existence), kun taas tekijä K luo tietoa ja vaatii aina jonkin realisaation tai inkarnaation tullakseen havaituksi.

Kun ajattelemme vietin heräämisen ja sitä tyydyttävän kohteen tavoittamisen sillaksi, tapahtumaksi, joka luo yhteyden lähteen ja tavoit-

teen välille ja joka yhteys säilyessään luo perustaa olemassaolon tunteelle, Bionin O-tekijä asettuu luontevasti kuvaamaan tällaista siltaa. Sitä ei itsessään voi havaita, mutta sen toimivuuden voi tunnistaa niistä seurauksista, joita kohteen tyydyttävä tavoittaminen saa aikaan. Nälän tyyntymiseen ja viereystilan rauhoittumiseen liittyy aistimuksia ja havaintoja hoivan antajasta ja vuorovaikutuksista hänen kanssaan. Niistä karttuvien vietti- ja tunneperäisten kuin myös henkilömuotoisten muistijälkien välille syntyy ensin yksinkertaisia ja sitten mutkikkaampia yhteyksiä, jotka tulevat näkyviin mielen ajattelevassa toiminnassa. Tässä tulkinnaassa sijoitamme kylläkin O:n siis varhaisempaan kehitykselliseen yhteyteen kuin mihin Bion sen sijoitti, mutta tulkinnan oikeutusta voidaan puolustaa O:n tehtävällä pulputa olemassaoloa, mitä ylläkkeen ja täyttymyksen välinen yhteys vahvistuessaan juuri tekee.

John Churcher (2012) on huomauttanut, että Bionin säiliö-malli (container-contained) kuvaa ensisijaisesti edellytyksiä ajattelun syntymiselle, ja Winnicottin holding-malli vastaavasti sitä, mitä tarvitaan olemassaolon tunteen kannatteluun. Siis Bionin säiliömalli on kehittyneempi ja Winnicottin holding-malli edeltää sitä. Yhtä kaikki, olemassaolon tunteen käsittäminen sillaksi tarveylläkkeen ja täyttymyksen välillä tuottaa rakennelman, jossa alkeellinen sitomistapahtuma elämän alussa voi toimia toistokelpoisena rakennuskivenä mielelle. Sen vahvistuessa ja kehittyessä yhteyksiksi erilaisten aistimusten ja mielikuvien välillä tyydyttävä objektisuhde sisäistyy kehitys- ja toimintakelpoiseksi mielen maisemaksi, jossa siltamainen yhteys subjektin ja huolta pitävän objektin välillä toimii olemassaolon tunteen työssijana. Tällaisten siltojen monistuminen voidaan käsittää mielen rakennelmia luovaksi matriisiksi, verkostoksi, jonka puitteissa erilaisten mielikuvien välille voi syntyä yhteyksiä ja mielikuvat voivat keskustella keskenään ja ehkä myös vaihtaa paikkaa kuten unessa tapahtuu. Kehitys on tällöin saavuttanut primaarinarsistisen organisaation, joka pyrkii ylläpitämään itseään.

Mitä sitten, kun silta on syntynyt?

Jotta alkuperäinen, syvin olemassaolon tunne ja sen yhteys ruumiillisuuteen ei jäisi eristykseen ja hautautuisi myöhemmän kehityksen alle,

sillalta on aihetta katsoa eteenpäin kohti seuraavaa kehitysvaihetta, subjektin ja huolta pitävän objektin eriytymistä.

Syntymänjälkeisten ensiaskeleiden ja eriytyvän kehityksen väliin jää vaihe, joka kattaa kaiken aikaa etenevän, monipuolistuvan ja monensuuntaisen kehitysprosessin. Sen kuluessa lapsen alkeismieli asettuu yhä tanakammin sekä ruumiin toimintoihin että ympäristöön, joiden välille laajeneva minuuden aihio muodostaa jatkossakin yhteyksiä. Perimmäinen olemassaolon tunne jatkaa elämäänsä säilyttäen yhteytensä ruumiin tiloihin ja niiden vaihteluun.

Freud (1923) luonnehti minän ensimmäistä muotoa ruumiin pinnan psyykkiseksi projektioksi, joka tuottaa minuuden ensimmäisen organisaation, kehollisen/ruumiillisen minän (Körper Ich; body ego). Freudin mielikuva ruumiin pinnan psyykkisestä projektiosta voidaan rinnastaa Otto Isakowerin (1938) kliiniseen kuvaukseen hypnagogisista hallusinaatioista äitirinnan sensorisena tallenteena sekä ennen kaikkea Bertram Lewinin (1946) olettamukseen univalkokankaasta unikuvien taustana, joka luo äidin rinnasta saatujen muistijälkien johdannaisena matriisin kaltaisen taustan unikuville ja yleisemminkin tunnepohjaisille mielikuville (Lehtonen ym. 2006, Lehtonen 2011).

Kehittyvä alusrakenne kannattaa jo paremmin olemassaolon tunnetta kuin ensivaiheiden siltaa luovat kokemukset, jotka haipuvat hetken kestettyään. Etenemättä pidemmälle univalkokankaan ja Freudin Körper Ich -käsityksen välisiin yhteyksiin on syytä viitata René Spitzin (1957) uraa uurtavaan työhön mielen alkukehityksestä. Myös hänen mukaansa univalkokankaalla on keskeinen asema lapsen moniaistimuksellisessa, koenesteettisessä alkeismielessä, jota hän luonnehti unien kodiksi, ”cavernous home of dreams”.

Noin kahdeksan viikkoa kestävä neonataalikauden aikana vähitellen kehittyvä univalkokankaan koenesteettinen matriisi alkaa saada persoonalliset rajat hoivan antajan panoksesta, kasvoista, äänestä, vuorovaikutuksesta ja kannattelusta. Tuntuu uskottavalta, että hoivan antajan piirteiden painuessa lapsen mieleen siihen hahmottuu vähitellen kuva ihmisen kasvoista (me as a unity, Winnicott), joka antaa primäärin identifikaation kautta persoonallisen muodon ja rajat lapsen omalle koenesteettiselle maailmalle (Hoffer 1949; Winnicott 1960, s. 44; Salonen 1989, 2012; Eickhoff 2010). Lapsesta alkaa tulla oman mielensä

omistaja, Damasion (2003) sanoin ”owner of the mind”. Tässä ikävaiheessa (2–3 kk) lapsi alkaa kohdistaa hymynsä tahdonalaisesti hoivan antajalle ja kykenee ensimmäisiin, tahdonalaisiin liikkeisiin, kun sensoristen aistimusten ja motoriikan välille on syntynyt toimintasilmukka (Hari ja Kujala 2009), jota Winnicott (1960, s. 45) osaltaan kuvaa aistimisen ja motoriikan fuusiona. Lapsesta tulee toimija vuorovaikutusten maailmassa.

Separaatio arkaisten tunteiden railona

Persoonallisen minuuden aihio kerran synnyttyään jää kuitenkin kaipaamaan pitkään, tietyllä tavalla ikuisesti, vahvistusta olemassaololleen. Winnicottin sanoin ”kun katson, minut nähdään, silloin olen olemassa”. Kun arjen realiteetit osoittavat täydellisen huomion ja kaikkivoipuuden lapsen illuusioksi ja separaation primaariobjektista vastaansanomtomaksi tosiasiaksi, syntyy eroahdistus minän ja objektikuvan välille. Tullaan klassiseen separaatiovaiheeseen, jonka dynamiikkaa monet tutkijat ovat kuvanneet. Astutaan näyttämölle, missä lapsen olemassaolon tunteen kantokykyä ja erillisyyden sietämistä koetellaan, bionilaisittain kamppailussa +K ja -K -periaatteiden välillä. Näytelmän etenemisen päärooleissa ovat huolta pitävän objekti(e)n todellinen läsnäolo, käytettävyys, jatkuvuus ja vuorovaikutusten laatu, bionilaisittain ilmaisten saadun ja omaksutun rakkauden (L) ja kohdatun vihan (H) määrä, ja toisaalta subjektin oma kehitys, ennen kaikkea eroahdistuksen hallinta siirtymäobjektin ja reaalisen ”toisen” avulla (Winnicott 1951). Kestäkö olemassaolon tunne tosiasioiden tunnustamisen, kasvaako ymmärrys muuttuvasta objektisuhteesta vai voittaako halu tuhota muutoksesta puhuvia havaintoja, jotka kertovat lapselle erillisyyden tuskasta ja minuuden vaatimattomasta rajallisuudesta suhteessa riippumattomiin objekteihin?

Bionin säiliö-säilötty-malli kuvana subjektin ja subjektin objektin välisestä suhteesta joutuu uudenlaiseen kriisiin, joka johtaa subjektin eriytymiseen objektista. Tässä draamassa projektio, introjektio, paranoia ja depressio kertovat kannattelun vaikeuksista yli separaatiokuilun (Schulman 2012). Lapsen rajallista minää koetellaan siinä, riittääkö

lapsen kestokyky ja ymmärrys, bionilaisittain +K, vai ajautuuko lapsi vaihtoehtoisesti turhautumisen ja ikävaiheelleen ominaisen ”vihän” valtaan, -K-periaatteen kynsiin, kykenemättä hahmottamaan muuttuvaa suhdetta objektien maailmaan. Bion muistuttaa kuitenkin myös siitä, että kieltäytyminen tietämästä, -K, voi suojata lasta ärsykesuojan tapaan silloin, kun lapsi joutuu kohtaamaan sietokykynsä ylittäviä viestejä.

Poissaoleva objekti on haaste olemassaolon tunteen säilyttämiselle ja tämän reaalisen haasteen vastaanottaminen vaatii nyt uusia keinoja, siirtymäobjektia ja poissaolevan symbolointia. Bion pitää jälkimmäistä aidon ajattelun lähtökohtana, jonka alkuperä on ei-Rinta -objektin kohtaamisessa. Ei-Rinnan kohtaaminen on pakote ajattelun kehittämiseksi, jolle ei ole muuta vaihtoehtoa kuin taantumisen. Samaan viittaa Eero Rechartt (1988, s. 46) tärkeässä tutkielmassaan ”Uhattu minuus”. Recharttin mukaan minuus suojelee itseään ajattelun ja käsittämisen avulla.

Hyvin edetessään olemassaolon tunteen kehitys jatkuu kohti lisääntyvää minuuden pätevyyttä omaehtoisen syömisen, liikkumisen, puheen ja siisteyden hallinnan alueilla koko ajan yhteydessä ruumiilliseen kokeamiseen ja sen säätelyyn, joita erityisesti Erna Furman (1985, 1992) on kuvannut ansiokkaasti Suomessakin pidetyissä luennoissaan.

Leikki-iässä hämöttää jälleen uusi ruumiillisen kokemisen haaste, sukupuolierojen löytäminen ja siihen kuuluva ongelma, miten tulla oidipaalisten suhteiden kanssa toimeen. Kysymys miten säilyttää olemassaolon tunne oidipaalisten murskatappion edessä tulee ajankohtaiseksi. Tavanomaisessa kehityksessä se kohdataan onneksi vain vähitellen ja vanhempien tuella. Kantänäky ja ulkopuolisuuden tunne ovat olemassaolon tunteen vahvoja vastavoimia, mutta näihin draamoihin emme yllä tässä esityksessä.

Tiivistelmä

Olemassaolon tunne kulkee mukanaamme elämän alusta sen loppuun saakka. Sitä ei voi tarkastella ihmisen mielestä erillisenä ilmiönä, mutta sen katkokset voivat avata ikkunan, josta käsin olemassaolon tunteen luonnetta ja ehtoja voidaan tutkia. Merkittävin katkos on lapsen syn-

tymä. Se pakottaa lapsen elimistön fysiologisiin muutoksiin elämän jatkumisen turvaamiseksi ja samasta syystä myös suuntautumaan kohti uutta ennen kokemattomia ulkomaailmaa taatakseen eväät elämän jatkumiselle ja olemassaolon tunteen pysyvyydelle.

Olemassaolon tunteesta muodostuu syntymän jälkeen silta lapsen ja äitiympäristön välille. Se tallentuu lapseen, kehittyy ja monistuu mielen alkutekijöitä toisiinsa yhdistäväksi alustaksi, matriisiksi, jonka rakentamiseen vaikuttavat rinnakkain ja yhdessä eroottiset vietti ja kuihtumiseen johtavat prosessit. Alustan kehittyminen mielen osia yhdistäväksi matriisiksi luo edellytykset mielikuville, jotka tarjoavat uudenlaisen tavan odottaa ja käsitellä poissaolevaa.

Olemassaolon tunteen käsittäminen sillaksi tarveylykkeen ja täytymyksen välillä tuottaa rakennelman, jossa alkeellinen sitomistapahtuma elämän alussa voi toimia toistokelpoisena rakennuskivenä mielelle. Sen vahvistuessa ja kehittyessä yhteyksiksi erilaisten aistimusten ja mielikuvien välillä tyydyttävä objektisuhde sisäistyy kehitys- ja toimintakelpoiseksi mielen maisemaksi, jossa siltamainen yhteys subjektin ja huolta pitävän objektin välillä toimii olemassaolon tunteen tyysijana. Tällaisten siltojen monistuminen voidaan käsittää mielen rakennelmia luovaksi matriisiksi, verkostoksi, jonka puitteissa erilaisten mielikuvien välille voi syntyä yhteyksiä ja mielikuvat voivat keskustella keskenään ja ehkä myös vaihtaa paikkaa kuten unessa tapahtuu. Kehitys on tällöin saavuttanut primaarinarsistisen organisaation, joka pyrkii ylläpitämään itseään.

Kun alusta on vahvistunut riittävästi, se alkaa saada minuuden persoonallisen hahmon ja tulee vähin erin kypsäksi ottamaan vastaan eriytymisen haasteen, irtaantumisen hoivaobjektista. Lapsen on silloin luotava objektiin uudenlainen, muuhun kuin yhä uudestaan yhteiseen maailmaan palaamiseen perustuva suhde. Eriytymisen tuottama katkos on ensimmäinen, joka edellyttää lapselta omaehtoista ratkaisua. Se vaatii kehittämään uusia mielen varusteita, jotta lapsi tulisi erillisyyden kanssa toimeen ja säilyttäisi uhatuksi tulleen olemassaolon tunteen. Uusia keinoja ovat ennen kaikkea siirtymäobjektin luominen ja symbolisen ajattelun kyky, joita liikkumisen ja käden taitojen kehitys ovat tukemassa.

Kun lapsen mielen kehitystä tarkastellaan rinnakkain fysiologisten tekijöiden ja psykologisten olosuhteiden näkökulmasta, monet epämää-

räiset ja vaikeasti rajautuvat kysymykset kehityksen käynnistymisestä voivat saada selkeämmän muodon. Nykyaikainen aivotutkimuskaan ei haasta psykoanalyttistä kehitysteoriaa vaan täydentää ja tarkentaa sitä.

Kirjallisuutta

- Bion WR. Experiences in groups. Tavistock publications, London 1961.
- Bion WR. Elements of psycho-analysis. Alkup. 1963, Karnac, London 1984.
- Bion WR. Taming wild thoughts. Karnac, London 1997.
- Brown LJ. Bion's discovery of alpha function: Thinking under fire on the battlefield and in the consulting room. *Int J Psychoanal* 2012;93:1191-1214.
- Churcher J. Esitelmä. British-Finnish psychoanalytical weekend meeting, Newcastle, May, 2012.
- Damasio AR. Joy, sorrow and the feeling brain. Looking for Spinoza. Vintage, London 2003.
- Eickhoff F-W. A plea for the controversial concept of primary identification. *Psychoanalysis in Europe Bulletin* 2010;64:113-128.
- Freud S. The Ego and the Id. *S.E.* 19:3-66, 1923.
- Freud S. Inhibitions, symptoms and anxiety. *S.E.* 20:75-174, 1926.
- Freud S. New introductory lectures. *S.E.* 22, 1933.
- Furman E. On fusion, integration and feeling good. *The Psychoanalytic Study of the Child* 1985;40:81-110.
- Furman E. Toddlers and Their Mothers. A Study in Early Personality Development. *Int Univ Press* Madison, Connecticut 1992.
- Hari R, Kujala M. Brain basis of human social interaction: from concepts to brain imaging *Physiological Reviews* 2009;89:453-479.
- Isakower O. A contribution to the patho-physiology of phenomena associated with falling asleep. *Int J Psychoanal* 1938;19:331-345.
- Koch C. When Does Consciousness Arise? *Scientific American Mind* 2009 Oct:20-21.
- Lappi H, Valkonen-Korhonen M, Georgiadis S, Tarvainen M P, Tarkka I M, Karjalainen PA, Lehtonen J. Effects of nutritive and non-nutritive sucking on infant heart rate variability during the first 6 months of life. *Infant Behavior Development* 2007; 30: 546-556.
- Lehtonen J, Partanen J, Purhonen M, ym. Nascent body ego. Metapsychological and neurophysiological aspects. *Int J Psychoanal* 2006;87:1335-53.
- Lehtonen J. Tietoisuuden ruumiillisuus. *Mieli, aivot ja olemassaolon tunne.* Duodecim, Helsinki, 2011.

- Lewin BD. Sleep, the mouth, and the dream screen. *Psychoanal Quart* 1946; 15:419-434.
- Lopez-Corvo R.E. The dictionary of the work of W.R. Bion. Karnac, London 2003.
- Piontelli A. On the Onset of Human Fetal Behavior. Kirjassa Mancina M (toim.) *Psychoanalysis and Neuroscience*. Springer, Milan. 2006:391-418.
- Quigley C.A. The postnatal gonadotropin and sex steroid surge – insights from the androgen insensitivity syndrome. *J Clin Endocrinology & Metabolism* 2002;87:24-28.
- Raivio K. Mikä syntymässä on niin ihmeellistä? *Duodecim* 2011;127:2474-9.
- Rechardt E. Uhattu minuus. Julkaisussa Lehtonen J (toim.) *Unohdettu neuroosi*. *Psychiatria Fennican julkaisusarja* 1988; nro 85:38-57.
- Salonen S. The restitution of primary identification in psychoanalysis. *Scand Psychoanal Rev* 1989;12:102-15.
- Salonen S. The absent father in the transference: a case study of primary identification and psychic survival. *Scand Psychoanal Rev* 2011; 34:85-94.
- Schulman G. Todellisuudentajua tavoitteleva tai välttelevä mentalisaatio – Bionin +K/-K ja sisällyttäminen. *Psykoterapia* 2012;31:316-329.
- Singer W. Consciousness and the binding problem. *Ann NY Acad Sci* 2001; 929:123-146.
- Spitz R A. No and yes. On the genesis of human communication. New York: International Universities Press, 1957.
- Tähkä V. Mind and its treatment. Int Univ Press, New York 1993.
- Winnicott DW. Primitive emotional development, 1945. Kirjassa Winnicott DW. *Through Pediatrics to Psycho-analysis*. London: The Hogarth Press, 1987. s. 145-156.
- Winnicott DW. Mind and its relation to the psyche-soma, 1949. Kirjassa Winnicott DW. *Through Pediatrics to Psychoanalysis*. London: The Hogarth Press, 1987, s. 243-54.
- Winnicott D.W. Birth Memories, Birth Trauma, and Anxiety, 1949. Kirjassa Winnicott DW. *Through Pediatrics to Psychoanalysis*, London: The Hogarth Press, 1987, s. 174-193.
- Winnicott DW. *Playing and Reality*. London: Brunner and Routledge 2002, alkup. 1951.
- Winnicott DW. The theory of the parent-infant relationship, 1960. Kirjassa Winnicott DW. *The Maturation Processes and the Facilitating Environment*. London: The Hogarth Press, 1977, s. 37-55.

Minä ja minun ruumiini

Kolme 1200-luvun teoriaa kehollisuudesta

Mikko Yrjönsuuri

Eräs kipulääkäri kuvaili minulle hoitotyönsä taustalla olevaa ihmis-käsitystä ”mutkattoman ruumiilliseksi”. Nykyiseen ideologiseen ilmapiiriin kuuluu korostaa sitä, miten selkeästi ihmistä pidetään ruumiillisena olentona. Usein tämän ajatellaan olevan vastakkaista sille, että ennen olisi ajateltu ihmistä jotenkin pelkästään sielun näkökulmasta. Sikäli kuin filosofian historian tutkijana asiaa tunnen, minusta kuitenkin vaikuttaa, että nykyinen tapa mieltää ihmisolemus on pikemminkin henkisempi ja elämyksellisempi ja siis vähemmän kehollinen kuin valtaosassa länsimaisen filosofian historiaa.

Esimerkiksi *Tiede*-lehden (5/2010) juttu ”Minuus syntyy sepitteistä” käyttää ingressiä ”Minuus on kenties illuusio, mutta pysyvä. Se ei voi rakentua ilman ruumista eikä säilyä ilman muistia.” Asia, josta on tarpeen sanoa, ettei se voi rakentua ilman ruumista, ei varmaankaan ole ruumis itse. Ingressin mukaan minuus näyttäisi olevan puhtaasti henkinen olio, ja näin tosiaan jutun mukaan onkin. Juttu siteeraa suomalaisista ajatteliijoista Kari Enqvistiä ja Liisa Keltikangas-Järvistä, joilta ei toki ole järkevääkään olettaa filosofista syvyyttä. Ulkomaisista tutkijoista viitataan Daniel Dennettiin ja Oliver Sachsiiin, joista edellinen on ammattifilosofi.

En tässä artikkelissa varsinaisesti paneudu sellaisiin filosofisiin näkemyksiin, joiden mukaan olisimme etusijassa ainekappaleita, todella ruumiillisia olentoja samaan tapaan kuin kivet tai vaikkapa pilvet. Hyväksyn ”argumentin vuoksi” niin kuin retoriikan tutkimuksessa on tapana sanoa, että olemme ytimeltämme jollain tapaa henkisiä olentoja. Tarkoitukseni on tältä pohjalta hahmotella kolme erilaista tapaa suhtautua omaan kehoon. Toisin sanottuna kysymykseni on, mikä on minun suhteeni omaan kehooni, ja esittelen kolme vaihtoehtoista 1200-luvun filosofiassa esitettyä vastausta.

En usko tällaisessa asiassa olevan olemassa ”oikeaa” filosofista teoriaa. On parempia ja huonompia teorioita, ja on parempaa ja huonompaa ymmärrystä siitä, mikä oman ruumiin suhde itseen on, mutta viime kädessä oikeaa vastausta ei ole yleisellä tasolla. Yksittäisessä tilanteessa yksittäisillä ihmisillä voi joskus olla selkeästi yksittäinen suhde omaan kehoonsa. Useimmilla meistä lienee kuitenkin jo saman päivän edetessä varsin erilaisia tilanteita suhteessa omaan ruumiiseen. Laajasti katsottuna lienee niin, että itse kukin meistä rakentaa omaa minäkäsitystään niin, että itse asiassa tulee tehneensä todeksi joitakin tiettyjä filosofisia minuusteorioita. Tämän artikkelin varsinainen tarkoitus ei ole esitellä miten itse henkilökohtaisesti elän oman ruumiini kanssa. Sen sijaan pyrin hahmottelemaan filosofisia välineitä itse kullekin tämän konkreettisen haasteen kanssa elävälle ihmiselle.

Tarkastelen siis tässä artikkelissa William Auvergnelaisen (n. 1190–1249) instrumentalistista kehollisuuskäsitystä, Tuomas Akvinolaisen (1225–1274) metafyyssistä kehollisuuskäsitystä ja Petrus Johannes Olivin (1248–1298) identifikaatiota painottavaa kehollisuuskäsitystä.

1. Ruumis välineenä

William Auvergnelaisen mielestä kaikki eläimet ja niiden joukkoon kuuluvina myös kaikki ihmiset käyttävät kehojaan välineinä elämiseen liittyvissä moninaisissa toiminnoissa. Kävelemiseen tarvitaan jalat ja kutomiseen kädet. Vastaavasti kieltä käytetään puhumiseen ja korvia kuuntelemiseen. Ihmisten suunnitteleminen keinotekoisien välineiden tapaan keho on yhtenäinen luonnollinen välineistö, jonka avulla sielu (*anima*) suorittaa toimintojaan. Nykynäkökulmasta on merkillepanta-

vaa, että William Auvergnelainen ei viittaa sielun toiminnoilla pelkääntään ajatteluun ja tahtomiseen, tai edes oleellisesti uskonnolliseen olemassaolon ulottuvuuksiin. Sielun toimintoja ovat hänelle kaikki, mitä teemme itse tai ylimalkaan teemme. Hieman epäselväksi jää, ajatteliko hän vatsassa tapahtuvan ruuansulatuksen olevan sielun toiminto, mutta selvästikin hänen näkökulmastaan nieleminen on sielun toiminto, joka suoritetaan kurkun lihaksistoa välineenä käyttäen.

William Auvergnelainen sanoo varsin suoraan, että hänen mielestään myös muiden eläinten kuin ihmisten tapauksessa sielu tulee nähdä ruumiista erillisenä entiteettinä, joka käyttää kehoa välineenä. Ihminen ja muut eläimet eivät siis tässä suhteessa poikkea toisistaan. Tosin William Auvergnelaisen mielestä vain ihmisen sielulla on myös sellaista toimintaa, jota voidaan suorittaa ilman aineellisia instrumentteja: intellektuaalista ajattelua. Tästä hän päättelee, että ihmisen sielu voi jäädä olemassa olevaksi vielä sen jälkeenkin, kun se on menettänyt välineensä eli ruumiinsa. Eläinten sielut sen sijaan haipuvat Jumalan armosta tyhjiin ruumiin kuollessa. Kun ruumis ei enää toimi välineenä, sielu ei voi toimia lainkaan, joten Jumala on nähnyt parhaaksi antaa sen vaipua takaisin olemattomuuteen.

Sikäli kuin kyse on pelkääntään kehollisuuden arvioinnista, tämä metafysinen kannanotto sielun olemassaolosta ei anna William Auvergnelaisen teorialle lisäarvoa. Mielestäni on luontevinta ymmärtää hänen näkökulmansa kehollisuuteen riippumatta erillisen sielun ontologisesta postulaatiosta ikään kuin alemman eläimen näkökulmasta. Tässä mielessä Daniel Dennettin ajatus minuudesta narratiivisen rakenteen keskuksena sopii aivan hyvin yhteen William Auvergnelaisen instrumentaalisen kehollisuuskäsityksen kanssa.

Instrumentalistinen kehollisuusteoria on mielestäni neutraali sen suhteen, mikä ontologinen teoria sielusta esitetään. Keskeistä on minuuden ymmärtäminen toimijana. Fysikaalisen toiminnan realisoituminen edellyttää jonkinlaista materiaalista implementaatiota, joten fyysinen toimija tarvitsee aina fyysiset välineet. Instrumentalistisen kehokäsityksen kannalta ei ole väliä sillä, millaiseksi entiteetiksi fyysisen toiminnan takana oleva toimija itse postuloidaan. Näin esimerkiksi tietokoneohjelmisto voi liikuttaa printteriä käyttämällä piisiruja, kuparilankoja ja monia muita materiaalisia välineitä toiminnassaan.

Kehon välineellisyydessä on kyse toiminnan mieltämisen tavasta pikemmin kuin erilaisten olemassaolon moodien hahmottamisesta. Kun esimerkiksi Sören-kissa iskee kädellään ja kynsillään hiirtä, tuo käpälä, kynnet ja koko kissaruumis toimivat välineinä iskussa. Sören itse on William Auvergnelaisen mielestä ”sielu”, joka tämän iskun näillä välineillä tekee. Tällaisessa välineellisessä kehon käytössä minuus asettuu tietystä miehestä ruumiin ”taakse”, siitä erilliseksi ruumiin käyttäjäksi.

Ei ole tarpeen välittää siitä, onko toimija itse – Sören – tässä mielessä ikuinen aineeton sielu, eetteristä koostuvaa ohutta ainetta tai ehkä vain narratiivisen rakenteen keskus. Sören on joka tapauksessa se kissa, joka kertomuksessamme käyttää ruumiinsa osia. Keho ymmärretään välineenä, ja tämä osa ajatuskuviota kiinnostaa meitä nyt tässä. William Auvergnelaisen teesi on, että minuuden kehollisuutta voidaan ymmärtää tarkastelemalla ruumista välineenä. Yksittäisissä tilanteissa näkökulma on erittäin helppo tavoittaa ja sangen ymmärrettävä. Tavanomainen ihmiselämä on täynnä tilanteita, joissa omia ruumiinosia käytetään välineenä johonkin toimintoon. William Auvergnelainen ei itse aisassa kuitenkaan tyydy tähän, vaan väittää myös koko kehon olen perusluonteeltaan väline.

Tämän ajattelukuvion historiallinen alkupiste länsimaisen sivistyksen teksteissä löytyy Platonille perinteisesti attribuoidusta *Alkibiades I*-dialogista. Siellä Sokrates osoittaa nuorelle poliittiseksi vaikuttajaksi tähtävälle Alkibiadeelle, että tämän tulee ymmärtää itse olevansa sielu, joka käyttää ruumista välineenä muun muassa kommunikoidakseen ihmisten kanssa. On epäselvää, miten tema kulkeutui *Alkibiadeesta* William Auvergnelaiselle, mutta historiallinen jatkumo on rakennettavissa esimerkiksi viitaten myöhäisantiikin filosofikoulujen tapaan käyttää tuota dialogia alkeisopetuksen välineenä (vrt. Prokloksen *Alkibiades*-kommentaari) ja myöhemmästä kontekstista Nemesius Emesalaisen bysantista latinankieliselle puolelle varsin yleiseen käyttöön kulkeutuneeseen tutkielmaan *Ihmisen luonnosta*. On varsin todennäköistä, että William Auvergnelainen luki tuon tutkielman, joka käyttää suoranaisesti ilmaisuja ”ihminen on sielu” ja ”minuus on sielu”. Ruumista kuvailaan sanalla ”väline” (*organon*), joka latinalaisissa käännöksissä esiintyy muodossa ”*instrumentum*”.

Miksi sitten emme mieltäisi kehoa vain välineeksi? Mikä erot-

taa oman kehon muista käyttämistämme välineistä? Useimmat filosofian historian harrastajat tuntevat René Descartesin *Metafyysisten mietiskelyjen* kuudennen mietiskelyn teesin, jonka mukaan ruumiillinen kipu pakottaa meidät uskomaan, ettei ruumis ole pelkkä väline. ”Mikä voisi olla sisäisempää kuin kipu”, hän kirjoittaa ja pohtii miten kivussa kyseinen ruumiinosa on epäämättömällä tavalla osa itseä. Aristoteleella ja tavallaan Platonillakin esiintyvään perinteiseen ”kapteeni laivassa” -metaforaan viitaten hän toteaa, että kapteeni havainnoi laivan viat vallan eri tavalla kuin ihmiset kokevat kehonsa vauriot. Kapteeni ei koe kipua purjeessa vaikka huomaisikin sen repeävän.

Descartes ei ole erityisen omaperäinen torjuessaan sen yleisteorian, että ruumis on väline. Itse asiassa skolastiikan valtavirta torjui tämän näkemyksen. Lisäksi ja ehkä kiinnostavammin, kytkentä kipuun ei ole Descartesille erityisen omaperäinen. Teemaa pohtii esimerkiksi jo William Auvergnelainen.

Onko kipu sielussa vai ruumiissa? Uusplatonistisessa perinteessä esitettiin, että kipu on ruumiissa, ja siksi meidän – sielujen – ei tulisi omana itsenämme välittää itsemme ulkopuolella ruumiissa olevista kivuista. Ne ovat toki harmillisia, koska ne saattavat ilmentää hyveen harjoittamiseen liittyvän välttämättömän välineen toiminnallisia ongelmia. Näinhän kapteenikin murehtii repeävää purjetta. Silti sen ymmärtäminen, ettei kipu ole itsessä, antaa mahdollisuuden suhtautua siihen niin sanotusti stoalaisella tyyneydellä. Tekniikka on tunnettu nykyisessäkin kivun hoidossa. Kipeä ranne, esimerkiksi, on vain ranne, joka on mahdollista vieraannuttaa itsen ulkopuolelle erityiseksi välineeksi, joka kuitenkin on vain väline. Voin sanoa: ”Olkoon kipu ranteessa, en välitä siitä, koska koko elämä ei ole siitä kiinni enkä minä ole ranne.”

William Auvergnelainen ottaa selkeästi sen kannan, että kipu on sielussa itsessään. Vamma on ruumiissa, mutta kipu minussa. Kuten uusplatonistitkin, myös hän näyttäisi tarkastelussaan argumentoivan sellaisia ajattelijoita vastaan, jotka päättelevät seuraavan argumentin tapaan kivun ruumiillisuudesta, että keho on osa itseä.

- (1) Minussa on kipuja.
- (2) Kivut ovat kehossa.
- (3) Joten minussa on keho.

William Auvergnelainen ei kiellä premissiä (1), kuten uusplatonistit. Sen sijaan hän kieltää premissin (2) niin kuin Descarteskin myöhemmin. Kuten tunnettua, Descartes perustelee aaveraajakokemukseen viitaten sen, etteivät kivut ole kehossa: kivut voivat kytkeytyä puuttuvaan ruumiinjäseneseen, jolloin ne eivät voi olla kirjaimellisesti tuossa puuttuvassa jäsenessä.

William Auvergnelainen ei ehkä tiennyt aaveraajakokemuksista. Sen sijaan hän perustelee väitteensä kivun luonteella: hänen mielestään kipua ei voi kokea ilman sielua. Toisin kuin Descartes, William Auvergnelainen katsoo argumentilleen riittäväksi sen mahdollisen kannan, että kipu on sekä ruumiissa että sielussa. William Auvergnelainen ei silti katso kivun kokemuksen suoranaisesti pakottavan meitä pitämään ruumista itsemme osana. Hän tunnustaa kuitenkin selvästi, että kipu tekee kehomme osista meille selkeästi läheisempiä kuin muut esineet. Descartes näyttäisi jatkavan tätä ajatteluperinnettä. Hän painottaa kivun kokemuksessa nimenomaan sitä, että kipu representoi kivuliaan ruumiinjäsenen olevan osa itseä. Yleensä tämä ruumiilliseen kipuun kuuluva sisältö on oikea: tunnemme kivun itsessämme, koska ruumis on osa meitä. Mutta aaveraajakokemukset osoittavat, että kyse ei ole käsitteellisestä välttämättömyydestä. Voin tuntea kipua tietyssä ruumiinosassa, vaikka minulla ei ole sitä.

Kipua koskevan keskustelun myötä William Auvergnelainen osoittaa joka tapauksessa, ettei hän pidä minuutta niin sanoakseni ”kylmänä toimijana”, jollaisina itse pidämme esimerkiksi monia automaatiojärjestelmiä. Ihminen ei ole tunteeton, hänen toimijuutensa ei ole pelkkää kehon kontrollia ja toiminnallisten ratkaisujen tekemistä. Pikemminkin inhimillinen toimijuus ja niin ollen myös minuus on kokemuksellista aktiivisuutta, jossa keho on erityislaatuinen väline.

2. Ihminen substanssina

Joitain vuosikymmeniä William Auvergnelaisen jälkeen kirjoittanut Tuomas Akvinolainen tarkastelee ihmistä ennen muuta metafyyysisestä näkökulmasta aristotelisena substanssina. Keho on se, mitä varsinaisesti metafyyysisestä näkökulmasta olen. Jos William Auvergnelainen pohti kehollisuuttamme kysyen, millaista on inhimillinen toimijuus, Tuomas

Akvinolainen kysyy, mitä on inhimillinen olemassaolo. Näyttää jopa siltä, että hän ei ehkä edes pitänyt ihmistä sellaisella tavalla yhtenä yhte-näisenä toimijana kuin William Auvergnelaisen lähestymistapa edellyt-tää. Tuomas Akvinolainen käyttää latinan sanaa *instrumentum* kehon osista, eikä hän näytä pitävän virheenä ajatella ruumiinosia inhimillisen toiminnan välineinä. Hän ei kuitenkaan missään ryhdy sellaisiin laajoi-hin tarkasteluihin kehon instrumentaalisuudesta kuin löydämme Wil-liam Auvergnelaiselta.

Siinä Tuomas Akvinolainen eroaa selkeästi edeltäjästään, että hänen mielestään pelkkä sielu ei ole persoona. Hän viittaa Boethiuksen tun-nettuun määritelmään, jonka mukaan luonnoltaan rationaaliset yksi-lösubstanssit ovat persoonia. Koska sielu ei ilman ruumista ole koko-nainen substanssi, se ei myöskään ole persoona. Tuomas Akvinolainen ei tässä viittaa William Auvergnelaiseen. Hän sanoutuu kuitenkin selkeästi irti tämän kannattamasta platonistisesta teoriasta, jossa inhimilliset toi-minnot liitetään yksistään sieluun. Jos sielu suorittaisi yksin aistimisen ja muut sensitiivisen sielun toiminnot, ruumis olisi väline. Tuomas Akvi-nolaisen mukaan kuitenkin se, joka näkee, on sielullinen silmä, eikä sielu sinällään. Koska silmä näkee, ja näkeminen on oma toimintoni, silmä on osa minua.

Miksi sitten näkeminen tulee lukea silmän eikä sielun toiminnoksi? Näyttää siltä, että Tuomas Akvinolaisen mielestä kausaalisesti vaikutta-vien luonnollisten toimijoiden tulee olla todella olemassa olevia yksilö-olioita. Sielu ei aristotelisesta näkökulmasta ole sellainen. Näkeminen ei Tuomas Akvinolaiselle ole materiaalisesta maailmasta erilliseen mentaa-liseen maailmaan kuuluva tapahtuma, vaan osa luonnollisen todellisuus-ten kausaaliverkkoa. Tällaisesta näkökulmasta näyttää melko luontevalta ajatella, että näkemisen suorittaa silmä, joka on sielullinen, materiaali-esti sopivalla tavalla järjestynyt olio. Sen rakenne tekee mahdolliseksi, että nähtävän kohteen aistittava muoto saa väliaineen kautta aikaan sil-mässä sijaitsevan intentionaalisen muodon, mikä merkitsee näkemistä. Tästä näkökulmasta katsottuna kyse ei ole siitä, että sielu käyttäisi silmää välineenä näkövaikutelman muodostamisessa, vaan näkeminen on nimenomaisesti toiminto, jonka suorittaa silmä elävänä entiteettinä.

Daniel Dennettin kanta poikkeaa Tuomas Akvinolaisen kannasta siinä, että Dennett näkee minuuden, näkemisen ja ylipäätään tietoi-

suuden toiminnot eri tasolle kuuluvina kuin todella olemassa olevat fyysikaaliset entiteetit. Hän ei sanoisi, että silmä näkee, jollemme liitä väitettä narratiiviseen rakenteeseen, jossa esiintyy silmä tietoisena toimijana. Näin hän ei yleensä halua tehdä. Tuomas Akvinolaisen metafysiikassa silmä on todellinen osa inhimillistä sielullista yksilösubstanssia, ja näkeminen kuuluu silmän luonnollisiin toimintoihin ilman, että siirrytään puhumaan millekään erilliselle käsitteelliselle tasolle. ”Intentionaalisuus” kuuluu aineen perusominaisuuksiin samalla tapaa kuin kylmä, kuuma, kuiva ja kosteakin, jotka ovat perinteiset korporeaaliset peruselementit.

Tuomas Akvinolainen hyväksyy varsin suorasanaisesti, että useimmissa toiminnoissamme on niin, että toiminnot itse asiassa suorittaa jokin osa meistä. Näen silmilläni, kuulen korvillani, juoksen jaloillani ja ajattelen aivoillani. Selkeimmin hän ottaa tähän toiminnot osille attribuoivaan puhetapaan kantaa puhtaasti intellektuaaliseen sielunosaan sijoittuvien ymmärtämistoimintojen yhteydessä. Ymmärrän ymmärryksellä, joka on osa minua. Tässä yhteydessä esiintyy aina mielikuvia aivoissa, mutta näiden mielikuvien suhde ymmärtämiseen ei ole identiteettisuhde, vaan ymmärtäminen itsessään on Tuomas Akvinolaisen mielestä aineetonta, koska se tapahtuu sieluni aineettomassa osassa. Kuten edellä näimme, myös William Auvergnelainen arveli intellektuaalisuuden olevan vastaavalla tavalla ruumiista riippumatonta. Yleiseen latinalaisen keskiajan tapaan nämä molemmat ajattelijat myös päättelevät intellektuaalisuuden aineettomuudesta sielun kuolemattomuuteen. Tuomaan kohdalla päätely on toki siinä mielessä ongelmallinen, että juuri samoissa teksteissä hän painottaa, että sielu ei yksistään ilman ruumista ole sellaisessa mielessä kokonainen substanssi, mitä olemassaolo edellyttää.

Mutta jos kaikki toimintoni suorittaa jokin minun osani, mikä tekee minusta yhden olion? Enkö pikemminkin ole jonkinlainen sikermä erillisiä toimijoita? Tuomas Akvinolainen näyttäisi nojaavan siihen periaatteeseen, että toiminnot tulee aina lukea jonkin substanssin toiminoiksi. Silmä ei näe yksin, vaan vain osana elävää ihmistä. Niinpä näkeminen tulee varsinaisesti lukea tuon elävän ihmisen toiminnoksi. Kun sanon, minä näen, tarkoitan toki tavallaan, että silmäni näkevät, mutta silti on oikein sanoa, että juuri minä näen, koska nuo silmät ovat osa minua luonnollisena substanssina. Tässäkin kohdin hän siis katsoo asiaa

metafyysisestä näkökulmasta. Sen sijaan, että hakisi minuuden ykseyttä jonkinlaisilla toiminnallisilla kriteereillä, hän näyttää ajattelevan, että ykseytemme on metafyysinen tosiasia, johon itekin kaikkine osinemme joudumme sopeutumaan. Toiminnallisesti olemme tavallaan vain sikermä, emme mikään luja ykseys: mitään kovaa yksilöllistä ydintä meissä ei tämän teorian mukaan näyttäisi olevan.

3. Tunnustuksellinen itseys

Petrus Johannes Olivin käsitykset itseystestä ja Tuomas Akvinolaisen metafyysinen osien toimintaan perustuva näkökulma eivät ole lähtökohtaisessa ristiriidassa. Olivi näyttäisi hyväksyvän tosiasiana, että inhimilliset toiminnot on yleensä sijoitettavissa jonkin osan toiminnoiksi. Hän ei kuitenkaan tyydy siihen, että toimintojen omuus perustuisi vain siihen, että ne ovat metafyysisesti määräytyneiden osien toimintoja. Hänen mielestään on olemassa ”persoonana olemisen juuri” (*radix subsistentiae personalis*) jossa minä olen nimenomaan minä, ja kytkeytyminen tähän juureen ratkaisee, onko jokin toiminto minun toimintoni. Minussa nimenomaan on ydin, ja ruumiini toimintojen luonne sikermänä tulee suhteuttaa tähän ytimelliseen minuuteen.

Olivi pitää ihmistä nimenomaisesti vapaana toimijana. Varsinaisesti minua ovat hänen mielestään ne toiminnot, joissa ilmennän tätä vapauttani. Minuuden juuri on aineellisen maailman laeista vapaa intellektuaalinen sielu, jonka korkein kyky on tahto. Tahto on kykenevä paitsi valitsemaan vapaasti vaihtoehtoista myös vapaa asettamaan itselleen päämääriä. Niinpä missä tahansa tilanteessa ihminen voi päättää valita minkä tahansa toimintavaihtoehdon, myös omasta mielestään huonomman.

Metafyysisissä tarkasteluissaan Olivi ottaa selvän kannan, että niin sanottu materiaalinen maailma on puhtaasti passiivista ja sielu puhtaasti aktiivista ainetta. Niinpä myös inhimillinen ruumis on sinällään hänen mielestään puhtaasti passiivinen. Kaiken toiminnan alkuperä on sielu. Silti hän ei millään keskeisellä tavalla puhu ruumiista sielun välineenä. Pikemminkin hän näyttäisi selkeästi kehollisten toimintojen osalta seuraavan Tuomas Akvinolaisen tapaan aristotelisiä ajattelumalleja.

Selkeästi uusi ja mitä ilmeisimmin varsin omaperäinen puoli Olivin

ajattelussa on se, miten hän käsittelee minuuteen ja persoonuuteen keskeisesti liittyvää käsitystä itsestä. Antiikin stoalaisilta ja mitä ilmeisimmin Senecan kirjeistä Luciliukselle periytyvän ajattelutottumuksen mukaisesti Olivi piti kaikkia eläimiä itsestään huolehtivina olentoina ja sen vuoksi olentoina, joilla on jonkinlainen taju itsestä. Kuten Seneca kirjoittaa, pienet hyönteisetkin osaavat esimerkiksi käyttää siipiään ja lentää uhkaavasta tilanteesta pakoon. Varsin kiinnostavalla tavalla Olivi kytkee tämän itsestä huolehtimisen kyvyn kaikista aisteista perustavimpaan, tuntoaistiin (*sensus tactus*), jollainen aristotelisen eläinopin mukaan on kaikkein yksinkertaisimmillakin eläimillä.

Tuntoaisti ei Olivin mukaan oikeastaan ole ulkoinen aisti. Sen sijaan sillä havainnoidaan refleksiivisesti aistielimen eli minkä tahansa ruumiinosan oma tila siltä osin kuin se on kyseisen eläimen teleologisen tilan kannalta hyvä tai huono. Tuntoaisti havaitsee esimerkiksi kylmän tai kuumien suhteessa sopivaksi koettuun lämpötilaan. Samoin tuntoaisti havaitsee pistot ja haavat, koska ne merkitsevät kyseisen ruumiinosan haitallista vauriota. Myös tavoitellun liikkeen onnistuminen tai epäonnistuminen voidaan havaita tuntoaistilla. Tuntoaisti on siis eläimen omaa tilaa havainnoiva aisti, jolla kyseinen eläin muodostaa käsityksen oman ruumiinsa tilasta.

On vaikea sanoa, kuinka selvästi Olivin teoria tuntoaistista perustuu nimenomaan kivun tuntemuksen analyysiin. Hän nojaa joka tapauksessa selvästi oman aikansa lääketieteellisiin lähteisiin ja ottaa argumentaationsa kannalta tarpeettomasti mutta yllättävän jyrkästi sen kannan, että varsinainen kipu ei ole kyseisessä ruumiinjäsenessä vaan keskusaistissa (*sensus communis*). Kun tuntoaisti antaa keskusaistille sen havainnon, että jossakin ruumiinjäsenessä kaikki ei ole kunnossa, keskusaistissa syntyy kivun kokemus.

Tuntoaisti tuottaa siis kullekin eläimelle itselleen käsityksen oman ruumiin tilasta omana ruumiina. Tästä näkökulmasta ei ole yllättävää, että inhimillistä vapaata persoonaa tarkastellessaan Olivi ottaa melko selvästi sen kannan, että kehollisuus on nimenomaan koettua. On metafyyminen fakta, että ruumiini on osa minua, mutta tätä perustavampaa on se, että koen ruumiini olevan osa minua.

Arabifilosofi Avicenna pohdiskelee, miksi jokin ikävä havainto ja suuttumus kytkeytyvät yhteen sillä erityisellä tavalla, että minä havaitsen

jotain ikävää ja sama minä suutun siitä. Miksi ja miten eri sielun kyvyt kytkeytyvät samaan minään? Olivin tarkastelema versio tästä argumentista kytkee toisiinsa intellektuaalisen ymmärtämisen, silmien näön ja ruumiillisen syömisen. Koen itse tekeväni näitä kaikkia. Tämä kokemus on sitä paitsi aivan oikea: itse todella teen tätä kaikkea. Korkeimman sielun osan suorittama ajattelu, silmien suorittama näkeminen ja suun, nielun ja vatsan suorittama syöminen ovat kaikki omia toimintojani. Jos Tuomas Akvinolainen omassa teoriassaan väittää, että nämä ovat kaikki omia toimintojani siitä yksinkertaisesta syystä, että ne tapahtuvat samassa substanssissa, Olivi näyttää painottavan sitä, että ne ovat minua siksi, että koen ne ominani. Minulla on ruumiistani ja sen toimintoista se erityinen kokemus, että se ja ne tuntuvat omilta.

Olivi näyttää minusta kehittävän teoriaa, jonka löydämme valistusajattelija John Lockelta sellaisessa muodossa, joka on nykyään meille tutuin. Minua (*self*) on hänen mukaansa se, mistä olen tietoinen itsenäni. Tämä Locken teoria on hyvin tunnettu ja usein viitattu siltä osin, kuin se kytkeytyy ajalliseen jatkuvuuteen. Locke itse kuitenkin kytkee teorian selkeästi myös aineelliseen jatkuvuuteen. Minua ja minun kehoani ovat ne ainekappaleet, joista olen tietoinen ja joista välitän itsenäni. Jos pikkusormeni irtoaa erilliseksi tunnottomaksi kappaleeksi, tuo kappale ei enää ole osa minua.

Tämän kehollisuuden teorian erityinen heikkous – tai vahvuus – on siinä, että sen mukaan myös ihoni ulkopuoliset kappaleet voivat olla osa minua. Itse asiassa, jos jonkin olion kokeminen osaksi itseä riittää kriteeriksi sille, että se todella on osa itseä, oikeastaan mikä tahansa voi olla itseä. Tällainen itseymmärrys voi olla erittäin ongelmallista, jos väkivaltaa parisuhteessaan harjoittava mies kokee hakkaavansa itseään pahoinpidellessään vaimoaan. Toisaalta fenomenologi Maurice Merleau-Ponty on hyvinkin kiinnostavalla ja realistisella tavalla osoittanut miten itsen rajat asettuvat aineelliseen maailmaan varsin erilaisin tavoin keppiä käyttävän sokean tai autonsa mitat hyvin tuntevan kuljettajan tapauksissa. Emme aina koe rajautuvamme ihoon, vaan merkittävästi laajemmin.

4. Lopuksi

Olen tässä artikkelissa esitellyt kolme teoriaa kehollisuudesta. Keho on

minulle väline, jonka avulla voin tehdä asioita fysikaalisessa maailmassa. Keho on se, mitä fysikaalisesti katsoen todella olen. Tai omaa kehoa on minulle se, mihin identifioidun. Näissä teorioissa tarkastellaan inhimillistä kehollisuutta hyvin eri näkökulmista, ja haluankin lopuksi toistaa sen, ettei ole tarkoituksenmukaista nähdä näitä teorioita toisensa pois-sulkevinä. Ne ovat erilaisia tapoja ymmärtää, mitä inhimillinen kehollisuus on.

Näissä kolmessa teoriassa on yhteisenä piirteenä se, että inhimillinen minuus nähdään suhteessa toimintaan. Se keitä me olemme, ymmärretään siitä näkökulmasta, että toimimme fysikaalisessa maailmassa erilaisin tavoin. William Auvergnelaisen instrumentalistinen teoria poikkeaa tästä näkökulmasta perustavammin toisista kahdesta kuin ne poikkeavat toisistaan. Sekä Tuomas Akvinolainen että Olivi ajattelivat erilaisen inhimillisten fysikaalisten toimintojen toteutuvan maailmassa joka tapauksessa tavallaan riippumatta siitä, yhdistyvätkö nuo toiminnot mihinkään yhteen minuuteen. Tässä mielessä ne ovat ehkä enemmän teorioita siitä, mikä tekee minusta yhden ja jossain määrin yhtenäisen olion. William Auvergnelainen näyttäisi ottavan tämän ykseyden annettuna ja tarkastelevan toiminnallisuuden perustavaa luonnetta sinällään. Joka tapauksessa kaikki kolme teoriaa lienevät hyödyllisiä siinä, miten ymmärrämme omaa kehollisuuttamme.

Kirjallisuutta

- Avicenna: *Liber de anima seu Sextus de naturalibus*. Ed. S. Van Riet, (Avicenna Latinus I–III. Brill, Leiden 1972.
- Dennett, Daniel: *Consciousness Explained*. Penguin Books, London 1993.
- Descartes, René: *Teokset I–IV*. Gaudeamus, Helsinki 2001–2005.
- Locke, John: *Essays Concerning Human Understanding*. Ed. P. H. Nidditch. Clarendon Press, Oxford 1975.
- Olivi, Petrus Johannes: *Questiones in secundum librum Sententiarum*. Ed. B. Jansen, Bibliotheca Franciscana scholastica medii aevii 4–6. Collegium San Bonaventurae, Firenze 1922–1926.
- Seneca: *Ad Lucilium epistulae morales*. Ed. L. D. Reynolds. Clarendon Press, Oxford 1965.
- Teske, Roland J.: *Studies in the philosophy of William of Auvergne*. (Marquette Stu-

- dies in Philosophy 51.) Marquette University Press, Milwaukee 2006.
- Toivanen, Juhana: *Animal Consciousness: Peter Olivi on cognitive functions of the sensitive soul*. (Jyväskylä studies in education, psychology and social research 370.) University of Jyväskylä, Jyväskylä 2009.
- Tuomas Akvinolainen: *Summa Theologiae*. Ed. P. Caramello. Marietti, Torino 1948–1950.
- William Auvergnelainen: *De anima*. (*Opera Omnia* II.) Ed. F. Hotot, Orléans ja Pariisi 1674.
- Yrjönsuuri, Mikko: "Perceiving one's own body". Teoksessa *Theories of Perception in medieval and early modern philosophy*. (Studies in the History of philosophy of mind 6.) Springer, Dordrecht 2008.

Sensualismi mielenfilosofiassa: Hume ja Condillac Descartesin vastapelureina

Matias Slavov

Tarkastelen tässä kirjoituksessa sensualismiksi kutsuttua suuntausta mielenfilosofiassa. Tämän suuntauksen puolustajina voidaan pitää David Humea (1711–1776) sekä hänen aikalaistaan, filosofian historiassa vähemmän tunnettua Étienne Bonnot de Condillacia (1715–1780). Sensualismin keskeinen väite on, että tieto mielestä tai minuudesta perustuu aistivaikutelmiin ja havaintoihin.

Esitän tässä kirjoitelmassa, että Humen ja Condillacin sensualistisia mielenfilosofioita yhdistää ainakin yksi erityinen piirre: heidän mukaansa tiedolla mielestä ja minuudesta ei ole tiedollisesti ensisijaista asemaa. Tästä johtuen heidän mielenfilosofiset johtopäätöksensä asettuvat René Descartes'n (1596–1650) kannattamaa rationalistista tiedonkäsitystä vastaan, jonka mukaan tieto mielestä ja minuudesta on tiedollisesti ensisijainen. Väitän kirjoitelmassani, että tästä tieto-opillisten lähtökohtien eroavaisuuksista johtuen Hume ja Condillac päätyvät ajattelemaan, ettei tieto mielestä tai minuudesta eroa merkittävästi muista havainnon kohteista saatavasta tiedosta.

Kirjoitelmani rakentuu seuraavasti. Ensimmäisessä luvussa hahmotan Descartesin tiedon ja mielen filosofian pääpiirteet. Tämä ei tietenkään tuo uutta jo tiedettyyn. Descartesin kannan valaiseminen kui-

tenkin auttaa valaisemaan Humen ja Condillacin kriittisiä reaktioita kartesiolaista mielenfilosofiaa kohtaan, joista etenkin jälkimmäinen on huomattavasti vähemmän tunnettu. Toinen kirjoitelmani luku käsittelee Condillacin tieto-opillista lähtökohtaa. Vaikka Condillacin on usein katsottu työssään seuraavan John Locken teosta *An Enquiry concerning Human Understanding*, tässä luvussa osoitan, että hänen tieto-opilliset lähtökohtansa ovat olennaisesti samanlaiset kuin Humen. Heidän mielenfilosofiset, mielen metafysiikkaa koskevat näkemyksensä ovat myös varsin samanlaiset. Omaperäisen heidän näkemyksestään tekee se, että he katsovat tietomme minuudesta perustuvan samoihin vaikutelmiin ja havaintoihin kuin tietomme esimerkiksi ulkoisten kappaleiden ominaisuuksista. Näin ei ole Descartesin kohdalla, sillä hänen näkemyksensä mukaan tieto ajattelevan minän olemassaolosta on ensisijaista, ja epäilemätöntä. Väitän, että näiden johtopäätöksien välinen ero voidaan paikantaa tieto-opillisiin lähtökohtiin. Koska idea-teoria oli varhaismodernin filosofian valtavirtainen teoria tiedosta, merkityksestä ja olemassaolosta, väitän, että edellä mainitut näkemyserot voidaan paikantaa kysymykseen ideoiden alkuperästä. Descartes hyväksyy tietyt sisäsyntyiset ideat ja periaatteet; Hume ja Condillac eivät (lukuun ottamatta tiettyjen myötäsyttyisten vaistojen merkitystä). Lopuksi pohdin myös lyhyesti sitä, millaisia ongelmia näistä näkemyksistä mahdollisesti seuraa.

1. Descartesin rationalismi ja minuuden ensisijaisuuteen pohjautuva tieto-oppi

Varhaismodernin ajan eurooppalainen filosofia otti lähtökohdakseen ideat. Descartes ei ole poikkeus. Yksityisessä kirjeenvaihdossaan hän kertoo tarkoittavansa termillä ”idea” ”kaikkea, minkä mieli välittömästi havaitsee” (Descartes 2002, 150). Mieli siis havaitsee ideat, ja on niistä välittömästi tietoinen. Mistä nämä ideat sitten ovat peräisin?

Vuoden 1641 kirjeessään Marin Mersennelle Descartes näyttää kannattavan sisäsyntyisten ideoiden teoriaa. Kirjeessä hän väittää etteivät aistielimet ”anna meille mitään, mikä olisi sellaista kuin meillä aistimusten yhteydessä heräävä idea. Niinpä tuon idean täytyy olla meissä jo ennalta” (Descartes 2002, 347). Tutkijat jonkin verran kiistelevät

siitä, ovatko Descartes'n filosofiassa *kaikki* ideat sisäsyntyisiä (ks. esim. Gorham 2002). Descartes kuitenkin ajattelee, että mieli sisältää useita erilaisia sisäsyntyisiä ideoita, kuten matemaattisia (lukujen ja viivojen), loogisia (ristiriidan ja välttämättömyyden) ja metafyyysisiä (kuten identiteetin, substanssin ja kausaliteetin) ideoita (Newman 2005, 14). Matemaattisten, loogisten ja metafyyssisten totuuksien rakennusaineokset ovat mielessä ”säilöttyinä”. Tullaksemme vakuuttuneiksi näistä totuuksista meidän on käytettävä aktiivisesti järkeämme kuten Sokrateen ohjaama orjapoika Menon dialogeissa. Kuten Lex Newman (2010) argumentoi, Descartes katsoo, että mielestä voidaan ”kaivaa” tiettyjä sen sisältämiä ideoita. Jos kykenemme käsittämään nämä ideat selvästi ja tarkasti, voimme olla vakuuttuneita niiden totuuksista.

Mielen täytyy havaita ideat selvästi ja tarkasti, jotta tosi tieto on mahdollista. Se ei voi olla hämärää ja epäselvää. Erityisesti ristiriitaa ei voi olla, sillä keskenään ristiriitaisia ideoita on mahdotonta käsittää selvästi ja tarkasti. Näiden vaatimusten nojalla Descartes etenee epäilyn menetelmäänsä. Hän epäilee kaikkea mitä on mahdollista epäillä. Hän vakuuttaa itselleen ”että maailmassa ei ole kerrassaan mitään, ei taivasta, ei maata, ei mieliä, ei ruumiita” (Descartes 2002, 38). Koska voin kuitenkin epäillä omaa olemassaoloani, ei voi olla niin, ettei olisi joku, joka epäilee. ”Niinpä”, kuten Descartes (*Ibid.*) jatkaa, ”kun kaikkea on kylmiksi harkittu, on vihdoinkin todettava, että tämä lausuma, ’Minä olen, minä olen olemassa’, on välttämättä tosi aina kun minä sen esitän tai mielesäni ajattelen”. Jotta epäilyn ominaisuus tai sen laadullinen kokemus voi olla olemassa, on oltava jokin substanssi, joille nämä ominaisuudet ja laadulliset kokemukset kuuluvat. Kuten hän *Filosofian periaatteissaan* (2003, 40) argumentoi:

... olemattomalla ei ole mitään ominaisuuksia tai kvaliteetteja. Jos siis huomaamme jossakin sellaisia, löydämme välttämättä sieltä myös oliion tai substanssin, jonka ne ovat. Samoin on tunnettua, että mitä useampia kvaliteetteja huomaamme samassa oliossa tai substanssissa, sitä selvemmin tunnemme sen. Se, että huomaamme niitä omassa mielessämme useampia kuin missään muussa oliossa, on ilmeistä siksi, että mikään ei voi saada meitä tuntemaan mitään muuta oliota niin, ettemme samalla myös päätyisi vielä varmemmin tietoon omasta

mielestämme.

Descartesin kannassa huomattavaa on, ettei hän katso tietomme ihmisen mielen substanssimaisuudesta juontuvan mistään aistiärsytyksestä. Hänen mukaansa luonnollinen valo osoittaa meille intuitiivisen tarkasti, ettei ei-millään voi olla mitään ominaisuuksia tai kvaliteetteja. Koska laadullisesti koemme epäilyn – mielellämme on ominaisuus epäillä – on näillä kvaliteeteilla ja ominaisuuksilla oltava substanssi, jolle ne kuuluvat. Tämä tieto juontuu puhtaasti järjestämme, ei aisteistamme (Newman 2010). Lisäksi Descartes väittää, että tietomme mielestä tai minuudesta on tiedollisesti ensisijaista. Kuten hän *Filosofian periaatteissaan* (2003, 39) kirjoittaa: ”Niinpä tämä tieto *minä ajattelen, siis olen* on kaikista ensimmäinen ja varmin, jonka kuka tahansa järjestyksessä filosofoiva kohtaa”. Tunnetta oman mielemme ensisijaisemmin ja varmemmin kuin oman kehomme tai koko ulkopuolisen aineellisen maailman (ks. Descartes 2003, 40).

Descartesin kannan pääpiirteiden hahmottaminen on olennaista, jotta voidaan ymmärtää sitä kriittistä reaktiota, jonka se myöhemmin aiheutti Condillacin ja Humen filosofioissa. Tarkastelenkin näitä seuraavissa luvuissa.

2. Condillacin sensualismi ja sen yhteys Humen tieto-oppiin

Varhaismodernina filosofina Condillac aloittaa filosofisen analyysinsä ideoiden selventämisestä. Kuten hän teoksessaan *Traité des systemes* (1947, 124) kirjoittaa: ”filosofin ensimmäinen tehtävä on määritellä ideat täsmällisesti”. Etenkin teoksessaan *Essai sur l'origine des connoissances humaines* hän tutkii seikkaperäisesti ideoiden alkuperää ja muodostumista mielessä. Tämän tutkimuksen päämääränä on asian mukaisesti arvioida inhimillisen tiedon laajuutta ja rajoja (*Ibid.*, 4).

Vastatakseen tähän kysymykseen Condillac esittää sensualistisen, ja naturalistisen, ratkaisun. Hän väittää, ”ettei ole mitään vaikutelmia, jotka tulevat aisteihin ilman, että ne vaikuttaisivat aivojen kanssa”. Ilman viestiä aivoihin, mitään mielen havaintoja ei voi olla (*Ibid.*, 12). Täten

”mielen havaintojen alkuperä on niiden fyysisissä impulsseissa aivojen säikeisiin” (*Ibid.*, 16). Tähän naturalistiseen hypoteesiin turvautuen Condillac väittää, että saamme eri ideat aistien kautta, kun ulkoiset kappaleet vaikuttavat meihin. Ilman aisteja, ideoiden muodostuminen ei olisi mahdollista, sillä hänen mukaansa kappaleilla ei voi olla mitään vaikutusta mieleen ilman aistien ja aivojen välittämää havaintoa (*Ibid.*, 11). Kuten hän kirjoittaa: ”Ottakaamme esimerkiksi olennot, joilla ei ole näköä, toiset joilla ei ole näköä eikä hajua, ja niin edelleen; tässä meillä on pian olentoja, jotka eivät pysty lainkaan hankkimaan tietoa, koska niiltä puuttuvat kaikki aistit” (*Ibid.*).

Condillacin johtopäätös onkin, että ”aistimukset ja sielun toiminnot sisältävät kaiken tiedon aineksen, jota ymmärrys käyttää kun se tutkii niiden välisiä relaatioita ja yhdistelmiä”. (*Ibid.*, 6). Teoksessaan *Traité des systèmes* hän huomauttaa, että jotkin mielen ideat ovat monimutkaisia, mutta ne voidaan hajottaa yksittäisiksi ideoiksi, joiden alkuperä on aistimuksissa (*Ibid.*, 124).

Condillac asettaa oman menetelmänsä Descartesia vastaan. Molemmat esittävät teoriansa ideoista, mutta Condillac tekee tässä selvän pesäeron Descartesiin. Edellisen mukaan jälkimmäinen ”ei tiennyt niin ideoidemme alkuperää kuin muodostumisen tapaakaan. Tästä epäonnistumisesta on syytettävä hänen menetelmäänsä. Me emme voi löytää kestäväää tapaa edetä ajattelussamme ellemmme tiedä miten ideat muodostuvat”. Hän kritisoi myös muita kartesiolaisia, kuten Nicolas Malebranchea siitä, että hän joskus kadottaa ”itsensä ’puhtaan järjen maailmaan’, missä hän kuvittelee löytävänsä ideoidemme lähteet” (*Ibid.*, 3).

Condillacin kritiikki kohdistuu laajemminkin rationalistiseen metafysiikkaan. Kuten hän kirjoittaa *Traité des systèmes* -teoksessaan:

Hän, joka mieli työkennellä metafysiikassa, on valloittanut nämä [seuraavat ideat]: olemassaolo, substanssi, olemus, luonto, ominaisuus, omaisuus, moodi, syy, seuraus, vapaus, ikuisuus, jne. Sitten, jonkin verukkeen nojalla, hän on vapaa liittämään mitä tahansa ideoita hän tahtoo näihin termeihin, seuraten omaa päähänpistoansa (*Ibid.*, 219).

Kritiikkiä, jonka Condillac kohdistaa perinteisiä metafysisiä ideoita kohtaan, voidaan valaista esimerkiksi ”substanssin” käsitteellä. Substanssi

voidaan määritellä seuraavasti: olemassa oleva olio, joka ei tarvitse muuta kuin itsensä ollakseen olemassa. Onko meillä tätä ideaa vastaavaa vaikutelmaa? Jos meillä on tällainen idea, mistä vaikutelmasta se on peräisin? Minkälaisen fyysisen impulssin se aiheuttaa aistinelimiin ja aivoihin? Miten havaitsemme mielessämme tällaisen idean? Onko meillä edes tällaista ”substanssin” ideaa?

Condillacin teoriassa sisäsyntyisiä ideoita käyttävän metafysiikan ongelma on, kuten hän mainitsee kirjoituksissaan *Cours d'études*, että se yrittää olla tiede joka ”esittää kaiken yleisesti ennen kuin se tekee havaintoja yksittäisistä tapauksista”. Rationalistinen metafysiikka käsittelee olemassa olon ja substanssin kaltaisia ideoita liittämättä yksittäisiä vaikutelmia niihin. Condillac ajattelee, että monet vastaavat metafysiikan termit eivät edes ole ideoita. Ne ovat kielen termejä. Jos näihin termiin ei voida liittää ideoita, metafysiikka ei ole muuta kuin ”kiistelyä sanoista”, kuten hän *Traité des systèm* -teoksessaan asian tiivistää (*Ibid.*, 130)

Condillacin näkökulma ei ole kuitenkaan vain kriittinen, vaan hän tarjoaa oman positiivisen ratkaisunsa. Abstraktit ja yleiset ideat on mahdollista määritellä hajottamalla ne ensin yksittäisiksi ideoiksi, jonka jälkeen niiden vastaavuutta aistimuksista voidaan tutkia. Hän ehdottaa, että tämä menetelmä karkottaisi ”metafyysikoiden kaaoksen” (*Ibid.*)

Edellä luonnosteltu Condillacin sensualistinen ja naturalistinen näkökulma tiedostukseen on hyvin lähellä Humeen tieto-opillisia lähtökoh-
tia. Hume jakaa Condillacin naturalistisen näkökulman, kuten hän huomauttaa kahdesti pääteoksessaan *A Treatise of Human Nature*:

Aistimuksemme tutkimus kuuluu enemmän anatomisteille tai luonnonfilosofoille kuin moraalifilosofoille.¹ [...] Koska ne riippuvat luonnollisista ja fyysisistä syistä, niiden tutkiminen johtaisi minut liian kauaksi omasta tutkimusaiheestani, anatomian ja luonnonfilosofian tieteisiin (T 1.1.2.1; SBN 8, ja T 2.1.1.2; SBN 275–76)

Hume on Condillacin kanssa samaa mieltä siitä, että mielen havaitsemat ideat juontuvat mieleen luonnollisista syistä. En lähde tässä kirjoituksessa nyt pohtimaan, missä mielessä Hume on skeptikko tai natu-

1 Tässä kohtaa ”moral philosophy” tarkoittaa ihmiseen ja yhteiskuntaan liittyvää tiedettä, kuten psykologiaa, historiaa, taloustiedettä ja sosiologiaa.

ralisti. Totean vain, että hänen skeptisisminsä ja naturalisminsa välillä on keskinäistä jännitteisyyttä.

Sekä Condillac että Hume ovat yksiselitteisiä siinä, että aistimukset ja vaikutelmat edeltävät ideoita. Condillac (1947, 10–11) väittää, että ”aistien toiminnon aiheuttama havainto tai mielessä esiintyvä vaikutelma on ymmärryksen ensimmäinen toiminto”. Vastaavasti Hume argumentoi, että ”kaikki yksinkertaiset ideamme niiden ensimmäisessä esiintymisessään juontuvat yksinkertaisista vaikutelmista, joita ne vastaavat, ja joita ne täsmällisesti esittävät” (T 1.1.1.7; SBN 4).

Molemmat ovat myös samaa mieltä siitä, että jos aistinelimet eivät toimi asianmukaisesti, ideoiden juontuminen mieleen olisi mahdotonta. Condillac (1947, 8) esittää, että ”emme olisi koskaan tavoittaneet niitä ideoita, joita nimitämme aistimuksiksi, jos aistimme viettäisiin meiltä”. Samalla tavalla Hume väittää, että jos aistielimiä ”estettäisiin toimimasta [...] eivät pelkästään vaikutelmat häviäisi, mutta myös niitä vastaavat ideat; siispä mielessä ei olisi pienimpiäkään jälkiä niistä” (T 1.1.1.9; SBN 5, ks. myös EHU 2.7; SBN 20).

Samankaltaisesta tieto-opillisesta asenteestaan johtuen molemmat suhtautuvat kriittisesti rationalistista, sisäsyntyisten ideoiden teoriaan pohjaavaa metafysiikkaa kohtaan. Tämä ei tarkoita, että heidän omat näkemyksensä olisivat täysin metafysiikan vastaisia, tai metafysiikasta riippumattomia. Humen näkemys mukailee Condillacin kantaa. Teoksessaan *Tutkimus inhimillisestä ymmärryksestä* hän kirjoittaa: ”Kun siis elätelämme minkäänlaista epäilyä, että filosofista termiä käytetään ilman merkitystä tai ideaa (niin kuin liian usein tapahtuu), meidän ei tarvitse kuin tutkia, mistä vaikutelmasta kyseinen idea on peräisin” (EHU 2.9; SBN 21–22). Jos emme pysty liittämään tiettyihin termeihin – kuten ”substanssi” ja ”olemus” (ks. *Treatisen* ”Abstrakti” 7; SBN 648–49) – niihin liittyviä ideoita, ja etsimään näitä ideoita vastaavia vaikutelmia, ei meidän Humen mukaan tarvitse ottaa näitä termejä kovin vakavasti.

Tässä luvussa kuvattu yhteys Condillacin ja Humen tietokäsityksien välillä ei ole kovin yllättävä. Molempien heidän näkemyksensä seuraavat varhaismodernille ajalle tyypillistä idea-teoriaa. Molemmat heistä olivat hyvin vaikuttuneita John Locken teoksesta *An Essay concerning Human Understanding*.² Tarkasteltaessa kuitenkin Condillacin mielenfilosofiaa,

2 Kuten John O’Neal (1996, 15) tiivistää Locken ja Condillacin kantojen yhteiset piirteet: ”Kaksi Locken johtopäätöstä kiinnitti Condillacin huo-

näyttää se olevan huomattavasti lähempänä Hume näkemyksiä.

3. Condillac ja Hume mielestä ja minuudesta

Condillacin mielenfilosofia pohjautuu selvästi hänen sensualismiinsa. Teoksessaan *Traité des sensations* hän väittää:

Jos tarkastelemme sitä, joka muistaa, vertaa, arvostelee, ymmärtää, kuvittelee, on hämmästynyt, jolla on abstrakteja ideoita ja lukujen ja keston ideoita, joka tuntee yleiset ja yksittäiset totuudet; nämä eivät ole muuta kuin erilaisia tapoja olla tarkkaavainen. Jos tarkastelemme sitä, jolla on intohimoja, joka rakastaa, vihaa, toivoo, pelkää ja tahtoo; nämä eivät ole alkuperältään muuta kuin tuntemuksia. Täten päädymme johtopäätökseen: aistimus sulkee sisäänsä kaikki sielun ominaisuudet (Condillac 1947, 239).

Kolmannen persoonan näkökulmasta Condillac toteaa: ”Hänen *minänsä* ei ole muuta kuin niiden aistimusten kokoelma, jotka hän kokee, ja mitkä muisti hänelle kertoo” (*Ibid.*). Tietomme minuudesta muodostuu aistimusten kokoelmasta, jotka muisti sitoo yhteen:

Kun ulkoiset kappaleet kiinnittävät huomiomme, niiden aiheuttamat havainnot meissä kytkeytyvät joihinkin tuntemuksiimme itses-tämme [...] Tietoisuus ei ainoastaan anna tietoa havainnoistamme. Jos nämä havainnot toistetaan, se saa meidät yleensä tietoisiksi siitä, että meillä on ollut havaintoja aikaisemmin. Se saa meidät tunnistamaan, että ne kuuluvat meille tai että ne vaikuttavat olentoon, joka on pysyvästi sama minä, huolimatta niiden peräkkäisyyksien vaihtelevuudesta (*Ibid.*, 14).

Mikäli menneiden ja nykyisten havaintojemme välille syntyisi katkos – esimerkiksi vakavan muistisairauden seurauksena – ”kukaan ei pysymion: ideoiden aistillinen alkuperä, ja metafyyssisten abstraktioiden kyvyttömyys selittää tietoa. Kummatkin näistä olivat Locken keskeisiä väitteitä innatismia vastaan. Yhteen kietoutuneina nämä johtopäätökset vaikuttivat syvästi Condillaciin.”

tyisi vakuuttamaan itselleen, että tämän päivän *minä* on sama kuin eilisen *minä*” (*Ibid.*). Muisti säilyttää havaintojemme välisen yhteyden. Aistimukset ja ne sitova muisti asettaa rajat tiedolle minuudestamme: ”Tiedän että [kehoni osat] kuuluvat minulle, mutta olen kykenemätön ymmärtämään miten. Näen itseni, kosketan itseäni, yhdellä sanalla, koen itseni, mutta en tiedä mitä olen. Kerran luulin olevani ääntä, makua, värejä, hajua, mutta nyt en enää tiedä mitä minun pitäisi uskoa omasta olemassa olostani” (*Ibid.*)

Condillacin näkemykset persoonallisesta identiteetistä ja minän pysyvyydestä muistuttavat olennaisesti Humen vastaavia näkemyksiä. *Treatisen* kuuluisassa luvussa ”Of personal identity”, hän kirjoittaa:

Mitä tulee itseeni, yrittäessäni astua sisään siihen mitä kutsun itseksi, törmään aina johonkin tiettyyn havaintoon³, lämpöön tai kylmään, valoisaan tai varjoisaan, rakkauteen tai vihaan, kipuun tai nautintoon. En ikinä tavoita itseäni ilman havaintoa, enkä koskaan voi havaita mitään ilman havaintoa (T 1.4.6.3; SBN 252–53).

Hume argumentoi, että pyrkiessämme yhdistämään näitä erinäisiä havaintoja, ”törmäämme sielun, itsen, ja substanssin käsitteisiin” (T 1.4.6.6; SBN 253). Substanssi-kritiikkinsä vuoksi hän ei kuitenkaan pidä sielun substanssimaisuutta oikeutettuna (ks. T 1.4.5.4; SBN 233). *Treatisen* ”Tiivistelmässä” hän suoraviivaisesti väittää, että mielen täytyy koostua havainnoista. Tällä hän tekee eroa Descartesiin:

Mieli ei ole substanssi, jolle havainnot kuuluvat [...] Meillä ei ole minkäänlaista substanssin ideaa, sillä meillä ei ole ideoita ilman vaikutelmia, joista ne olisi johdettu, eikä meillä ole vaikutelmaa mistään substanssista, niin aineellisesta kuin henkisestäkään. Tiedämme vain yksittäiset kvaliteetit ja havainnot (*Treatise*, ”Abstract” 28).

Humen kanta on, että yhden, kaikki mielen havainnot yhdistävän

3 Humen käsitteen ”perception” kääntäminen ”havainnoksi” on lievästi virheellistä, sillä suomen kielen ”havainto” ei sisällä tunnetiloja, kuten rakkautta, vihaa, iloa, ja niin edelleen. Käytän tässä kuitenkin ”havaintoa” ”perception” sijaan, sillä edellinen sana on huomattavasti suomenkielille ominaisempi kuin jälkimmäinen.

minuuden olettaminen ei ole perusteltua, sillä meillä ei ole tällaista minuutta vastaavaa ideaa mielissämme. Olennaista hänen kantansa kannalta on, ettei hän usko sellaiseen minuuteen, joka säilyttää identiteettinsä ajan kuluessa⁴ (Noonan 2012, 187–80).

Kuten Condillac, Hume katsoo muistin olevan ratkaiseva tekijä minuuden sekä persoonallisen identiteetin kannalta: ”Kun muisti ainoastaan saa meidät tuntemaan havaintojemme peräkkäisyyden pysyvyyden ja laajuuden, on sitä pidettävä suurimmaksi osaksi persoonallisen identiteettimme lähteenä” (T 1.4.6.20; SBN 261–62). Tämän näkemyksen mukaan muisti rajoittaa tietoaamme minuudestamme. En esimerkiksi muista, millainen olin juuri synnyttyäni: en kykene palauttamaan sen aikaisia mielentilojani mieleeni. Vastaavasti en pysty palauttamaan mieleeni, millaisia vaikutelmia koin joulukuun 13. päivä vuonna 1992, tai lokakuun 4. päivänä vuonna 2004. Tämä osa mennyttä subjektiivisuuttani on hävinnyt kuin tuhka tuuleen – siten se ei rakenna nykyistä käsitystäni minuudestani.

Hätkähdyttävintä Humen teoriassa on kuitenkin se, miten hän rinnastaa minuutta koskevat ominaisuudet fyysisten kappaleiden ominaisuuksiin:

Ideamme *mistä tahansa kappaleesta*, esimerkiksi persikasta, ei ole mitään muuta kuin tietty maku, väri, muoto, koko, kokoonpano, ja niin edelleen. Niinpä ideamme *mistä tahansa mielestä* ovat vain tiettyjä havaintoja, ilman minkäänlaista käsitettä, jota kutsumme substanssiksi... (Treatise, ”Abstract” 28).

Tietoni persikan ”makeudesta” tai ”happamuudesta” perustuu yhtä lailla havaintoon kuin tietoni minän ”innostuneisuudesta” tai ”turhautuneisuudesta”. Vastaan otamme ideat havaitsemalla. Havaintojemme

4 Humen teoriassa identiteetti on aika-riippuvainen relaatio (ks. T 1.3.1; SBN 69–73). Hänen mukaansa pelkästään persoonallinen identiteetti ei ole aika-riippuvainen: myös elottomat ja elolliset oliot muuttavat identiteettiään ajan kuluessa. Täydellistä identtisyttä ei tämän näkemyksen mukaan ole olemassa (ks. T 1.4.6.6; SBN 254 – 55).

alkuperäiset kohteet ovat vaikutelmat: ”minä” ja ”minuus” eivät ole poikkeuksia.

Edellä esitetyn luonnehdinnan avulla voidaan nyt vetää yhteen Descartesin ja Condillacin/Humen kannattamien mielenfilosofioiden välistä eroa. Newman (2010) valaisee asiaa hyvin: Descartesille ”introspektio ei paljasta mitään ajattelevalle minälle kuuluvaa aistivaikutelmaa”. Tämä ei aiheuta Descartesin teoriassa ongelmia, sillä hänellä, ”toisin kuin Humella, ei ole tarvetta johtaa kaikkia ideoitamme aistivaikutelmista. Descartesin idea minästä juontuu viime kädessä sisäisistä käsitteellisistä resursseista”. Ja juuri nämä ”käsitteelliset sisäiset resurssit” ovat Condillacin ja Humen kritiikkien kohteena.

Lopuksi

Millaisia ongelmia Descartesin, Condillacin ja Humen näkökannat sitten aiheuttavat?

Descartesin kohdalla voidaan kyseenalaistaa hänen teoriansa sisäsyntyisistä ideoista. Millä Descartes perustelee, että jotkin ideat ovat sisäsyntyisiä? Miten nämä ideat ovat mieleen alun perin tulleet? Miksi monilla ihmisillä, kuten lapsilla tai muissa kulttuureissa kasvaneilla henkilöillä, ei ole esimerkiksi Jumalan ideaa mielissään (ks. Markie 2013)? Onko Jumala asettanut ideat ihmisen mieleen luomisen yhteydessä? Vai onko sielu vaeltanut ennen syntymäänsä ideoiden maailmassa, ja sen jälkeen vain unohtanut niiden alkuperän, jonka jälkeen ne voidaan aktiivisella järjen käytöllä palauttaa mieleen ”kaivamalla” ne ”sisäisistä käsitteellisistä resursseista”? Nämä perustelut eivät ole mielestäni yhtä vakuuttavia kuin esimerkiksi luonnontieteelliset selitykset havainnon- ja käsitteenmuodostuksesta, joihin Hume ja Condillac ideateorioissaan vetoavat.

Humen näkemyksiin kohdistettiin 1700-luvulla ainakin kaksi seuraavaa vastaväitettä. Thomas Reid (2002, 473–74) kyseenalaisti humelaisen subjektittoman mielenkäsityksen mahdollisuuden: ”Kuka on se *minä*, jolla on muisti ja tietoisuus ideoiden seuraannosta ja vaikutelmista? [...] Tämä ideoiden ja vaikutelmien seuraanto ei ainoastaan muista ja ole tietoinen, vaan [...] myös arvostelee, päättelee, myöntää, kieltää; ja se myös syö ja juo, on joskus iloinen ja joskus surullinen”. Reid, vedoten

terveeseen järkeen, piti mahdottomana ajatella, että havainnot voisivat muodostua ilman kokijaa. James Beattie (1809, 52) taas kritisoi Humea moraalifilosofisin perustein: ”Jos uskoisimme herra Humea [...] ihmiselle, joka epäilee omaa yksilöllisyyttään tai oman mielensä identiteettiä, hyvyys, totuus, uskonto, hyvä ja paha, toivo ja pelko, eivät merkitse mitään” (Thiel 2012, 407–408).

Kuten Reid huomauttaa, on terveen järjen vastaista ajatella, ettei kokemuksillamme ole mitään kokijaa. Mielestäni kuitenkin jälkimmäinen Beatin kommentti on pysäyttävä. Jos ihmisellä ei ole pysyvää persoonallista identiteettiä, olisivat tämän seurauksen esimerkiksi oikeudelliselle syyntakeisuudelle merkittävät. Jos teen murhan 20-vuotiaana, ja jään siitä kiinni 75-vuotiaana, olenko kiinni jäädessäni sama henkilö kuin rikoksen tehtyäni? Mikäli kysymyksessä ei ole sama persoona, voidaanko (yhtä) 75-vuotiaasta henkilöä pitää vastuullisena teosta, jonka (toinen) henkilö teki 20-vuotiaana?

Lähteet

- Beattie, James. *An Essay on the Nature and Immutability of Truth*. Solomon Wieatt: Philadelphia (1809).
- Condillac, Étienne Bonnot. *Essai sur l'origine des connoissances humaines*. Teoksessa *Oeuvres philosophiques de Condillac. Volume 1*, toimittanut Georges Le Roy, s. 1–118. Presses Universitaires de France: Paris (1947).
- Condillac, Étienne Bonnot. *Traité des systemes*. Teoksessa *Oeuvres philosophiques de Condillac. Volume 1*, toimittanut Georges Le Roy, s. 119–217. Presses Universitaires de France: Paris (1947).
- Condillac, Étienne Bonnot. *Traité des sensations*. Teoksessa *Oeuvres philosophiques de Condillac. Volume 1*, toimittanut Georges Le Roy, s. 219–2320. Presses Universitaires de France: Paris (1947).
- Condillac, Étienne Bonnot. *Cours d'études pour l'instruction du prince de Parme*. Teoksessa *Oeuvres philosophiques de Condillac. Volume 1*, toimittanut Georges Le Roy, s. 395–776. Presses Universitaires de France: Paris (1947).
- Descartes, René. *Teokset II*. Suomentaneet Tuomo Aho ja Mikko Yrjönsuuri. Gaudeamus: Helsinki (2002).
- Descartes, René. *Teokset III*. Suomentaneet Tuomo Aho, Mikko Yrjönsuuri, Jari Kaukua ja Sami Jansson. Gaudeamus: Helsinki (2003).
- Gorham, Geoffrey. “Descartes on the Innateness of All Ideas”. *Canadian Journal*

- of Philosophy* 32 (2002): 355–88.
- Hume, David: *An Enquiry concerning Human Understanding*. Toimittanut Tom L. Beauchamp. Oxford: Clarendon Press (2000).
- Hume, David. *A Treatise of Human Nature*. Toimittaneet David Fate Norton ja Mary J. Norton. Oxford: Clarendon Press (2007).
- Markie, Peter. “Rationalism vs. Empiricism”. *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Saatavilla osoitteesta <http://plato.stanford.edu/entries/rationalism-empiricism/>. Viitattu 05.12.2013.
- Newman, Lex. “Descartes’ Rationalist Epistemology”. Teoksessa *A Companion to Rationalism*, toimittanut Alan Nelson, s. 179–205. Blackwell Publishing: Oxford (2005).
- Newman, Lex. “Descartes Epistemology”. *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Saatavilla osoitteesta <http://plato.stanford.edu/entries/descartes-epistemology/>. Viitattu 20.01.2014.
- Noonan, Harold W. “The Self and Personal Identity.” Teoksessa *The Continuum Companion to Hume*, toimittanut A. Bailey and D. O’Brien, s. 167–180. London and New York: Continuum (2012).
- O’Neal, John. *Authority of Experience. Sensationist Theory in the French Enlightenment*. University Park: The Pennsylvania State University Press (1996).
- Reid, Thomas. *Essays on the Intellectual Powers of Man*. Toimittanut Derek R. Brookes. University Park: Pennsylvania State University Press (2002).
- Thiel, Udo. *The Early Modern Subject. Self-Consciousness and Personal Identity from Descartes to Hume*. New York: Oxford University Press (2012).

Funktionalistinen mieli ja persoonan rajat¹

Onni Hirvonen

Funktionalismi luonnehtii kulloistakin selitettävää asiaa sen perusteella, mitä luonnehdinnan kohde tekee, eli siis kohteen funktioiden perusteella. Esimerkiksi shakkilaudaksi määritellään ne pelialustat, joilla voi pelata shakkia. Alustan koolla tai sillä, mistä materiaalista se on tehty, ei ole merkitystä sen kannalta, onko kyseessä shakkilauta. Kunhan pelaaminen on mahdollista, lauta voi olla suuri tai pieni, puuta, muovia, metallia tai periaatteessa mitä tahansa. Funktionalismi sallii siis sen, että sen selittämät tai sen kautta määritellyt asiat tai ominaisuudet voidaan toteuttaa eri tavoin. Toisin sanoen, funktionalismi sallii monitoteutuvuuden.

Tässä löyhässä mielessä funktionalistiset määritelmät ja selitykset näyttävät houkuttelevilta, sillä ne sallivat pienet eroavaisuudet kohteissaan – ihminen on ihminen, vaikka hiusten väri vaihtuisi. Minkä tahansa tarkasteltavan asian suhteen tarvitsee vain katsoa, mitä se tekee – esimerkiksi tarkastelemalla kyseisen entiteetin olennaisia kausaalisia rooleja (Priest 1991, 133) – ja pääsemme käsiksi siihen, mitä tuo entiteetti olennaisesti on. Funktionalismissa tarkasteltava asia on kuin musta laatikko, jonka sisällöllä ei ole juurikaan merkitystä, sillä sen sijaan voimme keskittyä tähän

1 Jussi Kotkavirran johtama Persoonan rajat –tutkimusprojekti oli minulle henkilökohtaisesti ensimmäinen akateeminen työnantaja. Tämä artikkeli onkin eräänlainen kiitos sekä kunnianosoitus Jussille ja tuolle projektille, jonka teemat ovat yhä hyvin keskeisessä osassa omassa filosofoinnissani.

”laatikkoon” kohdistuviin ärsykkeisiin (*inputs*) ja niistä johtuviin seurauksiin (*outputs*). Kaikkien asioiden suhteen funktionalistinen tapa tarkastella asioita ei ole kuitenkaan selkein. Esimerkiksi voimme ottaa Hilary Putnamin (1973) kuuluisan ajatuskokeen kaksoismaailmasta. Sen mukaan on mahdollista kuvitella, että jossain mahdollisessa maailmassa veden kanssa samat funktionaaliset roolit täyttävä aine onkin kemialliselta koostumukseltaan XYZ ja että XYZ ei ole sama kuin meille tutumpi H₂O. Putnam (1973) itse päätyy väittämään, että kaksoismaailman termi ”vesi” ei viittaa samaan asiaan kuin meidän termimme ”vesi”. Toisin kuin Putnamin, funktionalistin täytyy sanoa, että XYZ on myös vettä, sillä XYZ:n ja H₂O:n funktionaaliset roolit ovat tismalleen samat. On siis selvää, että intuitiot funktionalistisen teorian sopivuudesta esimerkiksi kielen referenssiteoriaksi vaihtelevat.

Vaikka funktionalismi ei kenties sovi ratkaisuksi kaikilla filosofian aloilla, on se joka tapauksessa saavuttanut vahvan aseman erityisesti filosofisena teoriana mielestä. Eräänlaisia funktionalistisen ajattelutavan juuria voidaan johtaa aristoteelisiin ideoihin ihmisenä olemisen tavoista (eli funktioista) tai esimerkiksi Thomas Hobbesin ajatukseen ajattelusta vain mekaanisena prosessina (Levin 2013). Nykyisen funktionalismin juuret kuitenkin ulottuvat Alan Turingin kuuluisaan artikkeliin *Computing Machinery and Intelligence* (1950), jossa hän esittää, että niiden koneiden voidaan katsoa ajattelevan, jotka läpäisevät niin kutsutun *Turingin testin*. Testissä tietokone asetetaan keskustelemaan ihmisen kanssa. Jos ihminen ei pysty erottamaan konetta ihmiskeskustelijasta, voidaan koneen Turingin mukaan katsoa olevan jossain mielessä älykäs. Toisin sanoen, sen voidaan katsoa ajattelevan. Turingin testi asettaa siis funktionaalisen kriteerin ajattelulle. Sillä ei ole tässä yhteydessä väliä, voivatko koneet todella ajatella tai onko Turingin testi juuri oikea tapa tarkastella koneiden tai ihmisten mielellisyyttä. Funktionalismin kannalta merkittävintä oli tekoälytieteilijöiden inspiroiva ajatus siitä, että ajattelu ylipäänsä voidaan ymmärtää funktionaalisena. Juuri tämä ydinidea määrittää myös myöhempiä funktionaalisia mielen teorioita.

Funktionalismin kenttä on laaja ja samoin myös vastalauseiden kirjo².

2 Hyvän yleiskatsauksen funktionalismin eri lajeista ja niiden ongelmista tarjoaa Ned Block artikkeleissaan *What is Functionalism* (1980b) ja *Troubles with Functionalism* (1980a). Uudempi katsaus funktionalismin peruserä-

Tässä yhteydessä tarkoituksena ei ole koettaa pureutua koko funktionalismin tai funktionalististen määritelmien yleisen aseman tarkasteluun. Sen sijaan aiheenani on funktionalistisen mielen teorian viimeaikainen käyttö pohjana argumenteille siitä, että meidän tulisi ulottaa persoonuuden kategoria koskemaan muitakin kuin ihmisiä. Tämä ei tarkoita sitä, että funktionalistisen mielen ja persoonuuden välille voitaisiin välttämättä vetää yhtäsuuruusmerkit, mutta funktionalistinen käsitys mielestä on kuitenkin persoonuuden kategorian laajentamisen argumenttien pohjana. Tässä artikkelissa tarkastellaan yhteyttä funktionalistisen mielen ja persoonuuden välillä, käyttäen esimerkkitapauksena Christian Listin ja Philip Pettitin (2011) viimeaikaista ja paljon keskustelua³ herättänyttä teoriaa ryhmäpersoonuudesta. Vaikka funktionalismi saattaa olla mielen teoriana houkutteleva, ei ole ollenkaan yhtä selvää, että siitä on yhtä lailla ratkaisemaan persoonuuden määrittelyyn liittyviä ongelmia – ainakaan niin helposti kuin sen puolustajat antavat ymmärtää.

Funktionalistinen mieli ja persoonuus

Pähkinänkuoressa List ja Pettit (2011) tarjoavat ohuen funktionalistisen määritelmän toimijuudelle⁴ ja argumentoivat tämän määritelmän pohjalta persoonuuden kategorian ulottamista ryhmiin. Millainen on siis mielel-

teisiin löytyy puolestaan John Heilin (2004) johduksesta mielenfilosofi-
aan.

3 Erityisesti kannattaa katsoa *Epistemen* (2012) *Symposium on Christian List and Phillip Pettit*. Lisäksi kannattaa lukea Raimo Tuomelan (2011) arvostelu kirjasta.

4 Tässä yhteydessä on hyvä tehdä huomautus termien *mieli* ja *toimijuus* käytöstä. List ja Pettit eivät varsinaisesti väitä antavansa teoriaa mielestä vaan nimenmaan toimijuudesta. Joka tapauksessa heille (List & Pettit 2011, 170–171) teoria toimijuudesta on samalla myös teoria mielestä. Mielellisyyttä tulee tarkastella nimenomaan potentiaalisesti mielellisen kohteen toiminnan kautta ja jos kohde toteuttaa toimijuuden ehdot, voidaan sillä sanoa – kuten aiemmin Turingin testin kohdalla – olevan mielen. Erityisesti aiemmassa kirjallisuudessa (Pettit 2003, Pettit & Schweikard 2006) termi *mieli* esiintyy useammin samassa yhteydessä. Voidaan siis sanoa, että Pettitin tavoitteena on kuvailla tietynlaista toimijuutta ja tietynlaisia toimijoita – toimijoita, joilla usein filosofian historiassa ymmärretään olevan mieli.

linen toimija? *Ohuen funktionalistisen* toimijuuden käsitteen mukaan toimijalla pitää olla (a) jonkinlaisia representaatioita ympäristöstään, (b) motivationaalisia tiloja tai päämääriä, jotka kertovat, miten asioiden tulisi ympäristössä olla ja (c) kyky prosessoida näitä tiloja siten, että se johtaa sopivaan toimintaan, jos ympäristö ei vastaa motivationaalisia tiloja (List & Pettit 2011, 20; katso myös Pettit 2009, 68). On selvää, että toimijalla tulee olla jonkinlainen käsityksiä tai uskomuksia asiointiloista ympäristönsään ja kyky toimia niiden muuttamiseksi halujensa mukaan. List ja Pettit tarjoavat siis käytännössä hyvin ohuen haluihin ja uskomuksiin perustuvan mallin toimijuudesta. Ohuus tarkoittaa tässä yhteydessä sitä, että malli on hyvinkin salliva, sillä jopa yksinkertaiset robotit tai bakteerit täyttävät nämä toimijuuden tai mielellisyyden ohuet ehdot.

Mielellisyyden ohut määritelmä on kuitenkin selvästi liian löyhä, kun tarkastellaan persoonuutta. On selvää, että persoonilla tulee olla mieli edellä mainitussa mielessä, mutta persoonuuden ehtona tämä on vaikuttaa riittämättömältä juuri siitä syystä, että kaikenlaiset olennot, joita ei ole perinteisesti käsitetty persooniksi, täyttävät ohuen mielellisyyden kriteerin. Toimijuutta ja mielellisyyttä voidaan kuitenkin tarkentaa lisäämällä uusia, yhtä lailla funktionalistisia, ehtoja. Todelliseen keskiöön Pettitin tarkastelussa nousee *rationaalisuus*.⁵ Persoonien tulee yhdistää halunsa, uskomuksensa ja tekonsa rationaalisella tavalla (Pettit 2003, 184). Persoonaa ei voi olla täysin välittämättä ristiriitaisuuksista ja epäkoherenssista halujensa, uskomuksiensa tai tekojensa suhteen ja heitä tulee voida pitää vastuullisina virheistään tällä saralla.

Tämä antaa tarkemman kuva siitä, millainen olento persoonan tulee olla. Mikä tahansa mieli ei kelpaa, vaan persoonan mielen tulee olla rationaalinen. Ihmiset ovat rationaalisia eläimiä, mutta erityisen kiinnostavaa rationaalisuuden nostamisesta keskiöön tekee se, että ihmiset eivät ole ainoita olentoja, jotka täyttävät nämä kriteerit. Yksinkertaiset robotit ja bakteerit saattavat jäädä rationaalisuuden ulkopuolelle, mutta sen sijaan

5 Rationaalisuuden painottamisen lisäksi Pettit (2009, 71) tekee tärkeän jaon niiden olentojen välille, jotka pystyvät itse tunnistamaan toimijuuden vaatimukset ja niiden, jotka eivät näin tee. Esimerkiksi bakteerit tai yksinkertaiset robotit tuskin ymmärtävät missään mielessä toimijuuden ehtoja. Tämän kaltainen itsetietoisuus voidaan siis myös nostaa yhdeksi erilaisia toimijoita erottavaksi tekijäksi.

ryhmät toimivat usein (ks. Pettit 2003, Rovane 1998) malliesimerkkinä rationaalisesta entiteetistä.

Pettitin (2003) argumentti ryhmien rationaalisuuden puolesta on lyhyesti seuraavanlainen. Ryhmien on tehtävä päätöksiä päämääristään ja niihin pyrkimisiin käytettävistä keinoista ja näin ollen niille kehittyy historia sitoumuksista ja päätöksistä – eli uskomuksista, funktionalismin kielellä – noiden päämäärien ja keinojen suhteen. Jotta ryhmät säilyttäisivät uskottavuutensa sekä jäsentensä että ulkopuolisten tarkkailijoiden silmissä, sen on pidettävä kiinni näistä sitoumuksista ja käytettävä niitä perustana tuleville päätöksille. Mikään ei kuitenkaan takaa, että ryhmän uskomukset olisivat yhteensopivia sen jäsenten uskomusten kanssa tai suoraan johdettavissa niistä.⁶ Näin ollen niitä ryhmiä, jotka päättävät ”kollektivisoida” järjen eli toimia ryhmän näkökulmasta, voidaan pitää rationaalisen järjestyksen keskuksina omine uskomuksineen ja päämäärineen, jotka eivät palaudu niiden jäsenten uskomuksiin ja päämääriin.

Jos edellä esitetty argumentti pitää kutinsa, ryhmät ovat rationaalisia toimijoita. Se ei kuitenkaan vielä tarkoita sitä, että ne olisivat tismalleen samanlaisia toimijoita kuin yksilöt. Ilmiselviä eroja on helppo löytää ulkoisesta olemuksesta tai koostumuksesta: ryhmillä ei ole yhtenäistä ruumista, omia aivoja, eikä oletettavasti fenomenologista kokemusten yhtenäistä keskusta. Nämä erot niin kutsuttujen luonnollisten toimijoiden ja ryhmien kaltaisten keinotekoisien toimijoiden keskellä eivät ole mitättömiä, mutta tässä yhteydessä olennaista ovat erojen sijaan yhtäläisyydet. Keskeisin yhtäläisyys on se, että ryhmät eivät ole pelkästään ymmärrettävissä intentionaalisuuden keskuksina, vaan ne ovat persoonia. Persoonia ”tulee voida pitää vastuullisina epäonnistumisista yhdistää intentionaalitilansa ja toimensa rationaalisuuden vaatimalla tavalla” (Pettit 2003, 184).⁷ Ryhmät eivät voi olla piittaamatta kollektiivisesti hyväksymiensä uskomusten ristiriidoista ja koherenttiudesta, sillä ryhmä ei voi pyrkiä päämää-

6 Tätä väitettä tuetaan niin sanotulla mahdottomuustuloksella, jonka mukaan ei ole olemassa sellaista päätöksentekomenetelmää, joka säilyttäisi sekä herkkyyden yksilöiden mielipiteille että näiden päätösten koherenssin (List & Pettit, 2004).

7 “[Persons] must be such that they can be held responsible for failures to unify their intentional states and actions in a rational way” (Pettit 2003, 184). Suomennos allekirjoittaneen.

riinsä uskottavasti, jos sen uskomukset, sitoumukset ja intentiot eivät ole riittävässä määrin koherentteja (List & Pettit 2005, 387). Joillekin ryhmille on elinehto kantaa vastuuta rationaalisuudestaan ja tämä antaa Pettitille syyn väittää, että ne ryhmät ovat persoonia.

Funktionalismi sallii siis ryhmien mielen, ja tämän mielen rationaalisuuden. Rationaalisuuden myötä pääsemme kiinni persoonuuteen. Vaikuttaa kuitenkin selvältä, että kyky rationaalisuuteen ei ole riittävä ehto persoonuudelle. Esimerkiksi orjien ei usein ajatella olevan persoonia (ainakaan lain edessä) vaan pikemminkin omaisuutta, vaikka heidän ajatellaankin olevan rationaalisia. Persoonuuteen kuuluukin siis lisäksi normatiivinen tai sosiaalinen ulottuvuus – myös sillä on väliä pidetäänkö rationaalista olentoa persoonana.

Persoonuuden sosiaalinen ulottuvuus

Yllä esitetty ajatuskulku voidaan tiivistää seuraavalla tavalla: List ja Pettit tarjoavat hyvin ohuen funktionalistisen määritelmän mielelle ja toimijuudelle. Mieliä on kuitenkin erilaisia ja vetämällä raja rationaalisen mielen kohdalle voimme kaventaa mielellisten olentojen joukkoa lähemmäksi persoonia ja persoonan mieltä. Rationaalisuus leikkaa kenties yksinkertaiset robotit ja bakteerit pois persoonien joukosta, mutta sallii toisaalta ryhmien laskemisen siihen. Pelkkä rationaalisuus ei kuitenkaan välttämättä riitä persoonuuden takaamiseksi, sillä tämän pelkän mielen ominaisuuden sijaan on mahdollista painottaa persoonuuden sosiaalista ulottuvuutta. List ja Pettit (2011, 171) erottavatkin kaksi kilpaileva tapaa teoretisoida persoonuutta – sisäisiin ominaisuuksiin keskittyvä (*intrinsicist*) ja käytökseen tai toimintaan keskittyvä (*performative*) tapa.

Sisäisiin ominaisuuksiin keskittyvät teoriat painottavat nimensä mukaisesti persoonan sisäistä olemusta tai koostumusta. Jokin sisäinen seikka, kuten mieli, sielu tai mikä tahansa muu persoonantekijä, erottaa persoonat ei-persoonista. Tämän ajattelumallin historialliset juuret voidaan johtaa Boethiuksen ajatukseen persoonasta yksilöllisenä rationaalisena substanssina: "*naturae rationalis individua substantia*" (List & Pettit 2011, 171). Samantyylinen idea toistuu kartesiolaisessa ajatuksessa rationaalisesta mielestä ja yhtä lailla myös nykyiset näkemykset, joissa persoonuutta mää-

ritellään vaikkapa ihmiskehon ominaisuuksien perusteella⁸, voidaan laskea samaan kategoriaan teorioista, jotka keskittyvät sisäisiin ominaisuuksiin.

Toisin kuin sisäisiin ominaisuuksiin perustuvissa teorioissa, performanssiin keskittyvät teorat korostavat persoonien kykyä toimia tietyssä roolissa tai tietyllä, persoonuutta määrittävällä, tavalla (List & Pettit 2011, 172). Persoonuutta määrittävät toiminnot ja roolit voivat sisältää esimerkiksi vastuun ottamista teoistaan, oikeuksien subjektina olemista tai statuksen lain edessä. Performatiivinen teoria juontaa juurensa filosofian sijaan lainopilliseen traditioon. Keskiaikaisissa roomalaisen lain uudelleentulkinnoissa kiinnostus oli nimenomaan siinä, mitä lain edessä persoonana pidettävä olento voi tehdä – persoonan funktionaalisessa roolissa – ei siinä mikä tuon olennon sisäinen koostumus on (List & Pettit 2011, 171–172). Filosofian historiassa ensimmäisten joukossa tämän ajatuksen omaksui ja muotoili filosofisesti kiinnostavalla tavalla puolestaan Thomas Hobbes (Pettit 2008, 59; List & Pettit 2011, 172). Hän argumentoi kartesiolaista ei-materiaalista mielenkäsitystä vastaan ja väittää sen sijaan – funktionalistiseen tyyliin – että toimijat ovat materiaalisia olentoja, jotka ovat organisoituneet tietynlaisen käyttäytymisen mahdollistavalla tavalla. Ihmisillä ja eläimillä on mieli, sillä ne voivat olla intentionaalisessa vuorovaikutuksessa ympäristönsä kanssa, mutta tämän lisäksi ihmisillä on kieli ja järki, jotka mahdollistavat personoinnin eli jonkin persoonana pitämisen sosiaalisissa suhteissa. Hobbesille personoitavaa toimintaa on ”aseman ottaminen laissa tai missä tahansa sosiaalisten velvollisuuksien järjestelmässä”⁹ (List & Pettit 2011, 172). Tämän ajatuksensa kanssa Hobbes ei ole yksin, sillä se nousee esiin myös John Locken käsitellessä persoonallisen identiteetin ajallista muuttumattomuutta. Locken mukaan persoonan identiteetin samuus riippuu niistä sopimuksista ja sitoumuksista, joita toimija on tehnyt aikaisemmin (List & Pettit 2011, 172–173). Persoonana on sama ”menneisyyden minänsä” kanssa, jos hänen aikaisemmat sopimuksensa ja velvoitteensa ovat pysyneet samana.

8 Esimerkiksi Lynne Rudder Bakerin (2000, 91–94; 2002, 371) konstituutioteoria, jossa persoonan ruumis konstituoi persoonuuteen vaaditun ensimmäisen persoonan perspektiivin, vaikuttaa vetoavan olennaisesti sisäisiin ominaisuuksiin ja personoitavan olennon sisäiseen koostumukseen persoonuuden määrittäjänä.

9 “To claim standing in the law or in any system of social obligation.” Suommennos allekirjoittaneen.

List ja Pettit omaksuvat Hobbesia ja Lockeä inspiraationaan käyttäen kannan, jonka mukaan persoonana olemisen on tietyissä sosiaalisissa suhteissa olemista ja niissä toimimista tietyllä tavalla. ”Persoonana on toimija, joka pystyy toimimaan sujuvasti sitoumuksien maailmassa”¹⁰ (List & Pettit 2011, 173). Sitoumuksien maailman toimijat ovat tietoisia omista ja toisensa sitoumuksista ja voivat kutsua toisensa vastuuseen sitoumuksistaan. Persoonat erottaa ei-persoonista olennaisesti siis se, että heidän toimintaansa velvoittavat sitoumukset (List & Pettit 2011, 174). Persoonan status annetaan Listin ja Pettitin (2011, 174) mukaan arkielämässä kaikille, jotka voivat olla meihin tämän kaltaisissa suhteissa. Näkemys ei ole ainutlaatuinen nykyfilosofiassa. Esimerkiksi myös Carol Rovanen (1998, 123) mukaan persoonia ovat ainoastaan ne olennot, joiden kanssa voimme olla kanssakäymisessä persoonana. Performatiivisen persoonateorian ydinoppi onkin siis, että persoonia ovat vain ne olennot, jotka toimivat ja joihin voidaan suhtautua toimijoina käytännön suhteissa persoonina.

Performatiivisen teorian omaksuminen rationaalisen toimijuuden painottamisen lisäksi antaa Listille ja Pettitille (2011, 174–178) mahdollisuuden väittää, että yleisesti vallalla oleva tapa personoida ryhmiä eli puhua ryhmistä persoonina on oikeutettu. Ryhmät todella ovat toimijoita, jotka voivat toimia persoonuuden vaatimalla tavalla eli ne voivat olla jäseninä keskinäisten velvoitteiden järjestelmässä ja niihin voidaan kohdistaa sen mukaisia vaateita.

Personoitavan toiminta ja sen edellytykset

Listin ja Pettitin funktionalistinen näkemys persoonuudesta on elegantti; käytännössä suhtaudumme toisiin ihmisiin usein persoonina ja koska he näyttävät myös täyttävän funktionalistiset rationaalisen toimijuuden ehdot, ei ole epäilystäkään etteivätkö ne todella olisi persoonia. Samoin vaikuttaa myös olevan eräiden kollektiivisten toimijoiden kohdalla – esimerkiksi valtioita tai korporatioita pidetään usein vastuullisina teoistaan. Siitä ei ole epäilystäkään, että ryhmät toimijoina eroavat niin kutsutuista luonnollisista ihmispersoonista, mutta tämä on sivuseikka, jos ne vain täyttävät persoonan olennaiset funktionaaliset roolit.

10 “A person is an agent who can perform effectively in the space of obligations.” Suomennos allekirjoittaneen.

Helposti nousee kuitenkin epäily siitä, onko järkevää hyväksyä näinkin salliva performatiivinen teoria persoonuudesta? Jos mitään performatiivista teoriaa puoltavaa argumenttia ei esitetä, on vaikea nähdä, miksi juuri tämä teoria pitäisi valita muiden sijaan. Lisäksi, vaikka edellä esitetty performatiivinen teoria olisi pääpiirteissään hyväksyttävissä, monia tarkennuksia kaivataan. Mikä saa olennot toimimaan persoonuuden konstituovalla tavalla? Onko persoonallisten toimijoiden omalla konstituutiolla merkitystä? Toisaalta voidaan myös epäillä, onko persoonuuden funktio kuvattu tarpeeksi tarkasti. Toki erilaisten velvollisuuksien ja oikeuksien ymmärretään yleisesti kuuluvan persoonuuteen, mutta onko tämä toiminta riittävää persoonana olemiselle? Voidaanko kaikki muu niin sanottu persoonallinen toiminta palauttaa näihin vastuusuhteisiin?

Näiden kysymysten edessä on huomattavaa, että List ja Pettit eivät itse asiassa tarjoa selkeätä argumenttia performatiivisen näkemyksen puolesta, eivätkä myöskään varsinaisesti edes kumoa sisäisiin ominaisuuksiin perustuvaa näkemystä. Sisäinen persoonuusnäkemys hylätään, sillä sitä edustavat erinäiset historialliset esimerkit substanssidualismeista¹¹ ovat suurelta osin menettäneet filosofisen houkuttavuutensa. Esimerkiksi sieluista ei ole enää tapana juurikaan puhua persoonuutta koskevassa filosofisessa keskustelussa. Vaikuttaakin siltä, että sisäisiin ominaisuuksiin perustuva näkemys persoonuudesta on vain olkiukko, jota kukaan ei todellisuudessa puolusta. On helppo kuvitella mahdollisia argumentteja – esimerkiksi sisäisen persoonuuden määrittäjän analyttinen ja empiirinen löytäminen voi osoittautua mahdottomuudeksi – sisäisiin ominaisuuksiin perustuvaa kantaa vastaan, mutta yhtäkään sellaista eivät List ja Pettit tarjoa. Lisäksi ne uskottavammat kannat, jotka voidaan käsittää jossain mielessä sisäisen persoonuuden puolustuksiksi, kuten vaikkapa Bakerin konstituutionäkemys tai Eric Olsonin (2007) animalismi, jätetään kokonaan huomiotta. Performatiivinen näkemys lähinnä oletetaan oikeaksi vaihtoehdoksi olkiukon rinnalla.

Olettakaamme kuitenkin argumentin vuoksi, että performatiivinen teoria on vaihtoehdoista parempi. Tämän oletuksen myötä on miele-

11 Nykyisistä filosofiista vain David Chalmers mainitaan (List & Pettit 2011, 170) ohimennen, sillä hänen katsotaan edustavan sisäisiin ominaisuuksiin perustuvaa kantaa mielenfilosofiassaan. Chalmersin varsinaista näkemystä persoonuudesta ei käsitellä.

kästä siirtyä tarkastelemaan sen sisäistä ristiriidattomuutta. Olettakaamme siis, että persoonuudessa olennaisinta on persoonan roolin täyttäminen. Listin ja Pettitin omin sanoin: ”mikä tekee toimijasta persoonan, on se, että hän on kyvykäs sopimaan velvollisuuksista tekemällä laillisia tai muita tavanmukaisia sopimuksia toisten kanssa. Ja mikä tekee toimijasta saman persoonan ajan kuluessa on aiemmin sovittujen velvollisuuksien ja oikeuksien periytyminen. [...] Persoonaa on toimija, joka toimii sujuvasti sitoumuksien maailmassa”¹² (List & Pettit 2011, 173).

Jos tätä muotoilua pidetään totena kirjaimellisesti, performatiivinen persoonateoria näyttää vähemmän houkuttelevalta. Tämä johtuu siitä, että mikä tahansa olio voi tilanteen salliessa täyttää yksittäisen vastuiden ja velvollisuuksien verkkoon kuuluva persoonan sosiaalisen roolin. Ajatuskokeena kehotan kuvittelemaan patsastelijoiden yhteiskunnan. Tässä yhteiskunnassa on vallalla koko kulttuurin ja traditioiden tukema laki, jonka mukaan rikoksista syytetyt henkilöt viedään tuomaria kuvaavan patsaan eteen ja patsaalta kysytään, onko syytetty syyllinen vai ei. Sattumalta tässä kulttuurissa hiljaisuus on vahva myöntymisen merkki ja näin ollen syytetyt todetaan tuomaripatsaan toimesta aina syyllisiksi. Kiinnostavan tilanteesta tekee se, että tuomarin rooli ymmärretään yleisesti vain persoonille avoinna olevaksi sosiaaliseksi rooliksi, mutta patsastelijoiden yhteiskunnassa patsas täyttää kaikki funktionaaliset velvollisuudet, joita tuomarille on asetettu yhtä hyvin kuin kuka tahansa ihmisolentokin. Näin ollen jyrkän performatiivisen teorian puitteissa patsas on persoonaa.

Jokin tässä katsannossa on vahvasti arkijärjen vastaista. Vaikuttaa selvältä, että emme voi tehdä mistä tahansa esineestä tai olennoista persoonaa vain tunnustamalla sen persoonaksi, vaikka tuo olento saattaisikin erikoistapa-uksissa täyttää persoonan roolin. Kenties performatiivista persoonateoriaa voitaisiinkin tarkentaa lisäämällä vaatimus vastavuoroisuudesta ja kriteerejä sille, mitä ominaisuuksia personoidulta oliolta vaaditaan. Jonkinlaiset reunaehdot, niitä tässä vielä tarkemmin määrittelemättä, on asetettava,

12 “[W]hat makes an agent a person, then, is that he or she is capable of contracting obligations by entering into legal and other conventional arrangements with others. And what makes an agent the same person over time is that obligations and entitlements contracted earlier are inherited later” and “a person is an agent who can perform effectively in the space of obligations” (List & Pettit 2011, 173).

koska ilman niitä meidän on hyväksyttävä persooniksi kaikki olennot, jotka voivat olla yksisuuntaisen persoonana pitämisen asenteen kohteena. Tämän kaltaisesta virheellisestä personifioinnista (ks. esim. Ikäheimo 2006) päästään eroon kysymällä niitä ehtoja, jotka persoonan on täytettävä voidakseen täyttää kulloisenkin persoonan roolin sopivalla tavalla. Jos mitään reunaehtoja ei aseteta, jää auki vähintäänkin teoreettinen mahdollisuus melkein minkä tahansa esineen tai olennon personifiointiin sopivan tilanteen sattuessa kohdalle. Tämä puolestaan vaikuttaa oudolta, jos persoonan kategorian tarkoituksena on nimetä tietynlaisia toimijoita, joista vastuulliset aikuiset ihmiset ovat malliesimerkki.

Liiallisen sallivuuden lisäksi performatiivista teoriaa kohtaa toinenkin ongelma. Jos pidämme kiinni ajatuksesta, että sovitut vastuut tietyssä velvollisuuksien ja oikeuksien järjestelmässä määrittävät persoonuuden, vaikuttaa siltä, että mahdollisuus siirtää vastuita toisille tai periä vastuu saa myös persoonuuden siirtymään. Kaikissa tilanteissa tämä eräänlainen persoonuuden siirtyminen ei vaikuta oudolta. Jotkut sosiaaliset roolit, esimerkiksi rooli ”yrityksen hallituksen puheenjohtaja”, pysyvät samoina siitä huolimatta, kuka yksilö ottaakaan tai *personoikaan* tietyllä ajanhetkellä tuon roolin. Puheenjohtajan vaihtuessa tuleva personoija perii edeltäneen puheenjohtajan vastuut ja oikeudet. Rooli on jälleen täytetty ja funktionaalisilta ominaisuuksiltaan sama kuin ennenkin. Roolista poistunut puheenjohtaja on menettänyt roolikimpustaan yhden osan ja jatkava henkilön roolikimppuun on puolestaan lisätty tuo osa. Tämän kaltaisen roolien vaihtuminen on yleinen tapa, mutta ongelmallisemmaksi tilanteen tekee, jos persoonuus käsitetään performatiivisen teorian käsitämällä tavalla ainoastaan kimpuksi rooleja ja nämä kaikki roolit vaihdetaan samanaikaisesti.

Ajatuskoe: Henkilö muuttaa toiseen maahan ja hänen vanhat sosiaaliset suhteensa sekä velvoitteensa joko muuttuvat kokonaan tai heikentyvät olennaisesti. Uudessa asuinmaassaan nämä korvaantuvat uusilla suhteilla ja velvoitteilla. Jos persoonuus on ainoastaan paikka velvollisuuksien järjestelmässä, meidän on sanottava, että kyseinen henkilö on muuton myötä uusi ja erilainen persoona. Entä jos henkilö kuitenkin kokee yhä olevansa sama persoona, vaikka tiedostaakin velvoitteidensa muuttuneen? Selvästi hän ei ole ainakaan sisäistänyt performatiivista näkemystä persoonuudesta. Nojatuolipsykologien keskuudessa varsin yleisesti jaettu ajatus, että yksi

henkilö voi olla sama persoona, vaikka hänen roolinsa muuttuisivatkin, ei ole äärimmäisen performatiivisen teorian kannattajalle hyväksyttävissä. Samoin ajatus siitä, että kaksi henkilöä voivat vaihtaa rooleja keskenään ilman persoonuuden muuttumista on mahdoton.

Toinen ajatuskoe: Kaksi persoona vaihtavat kaikki roolit keskenään ja täyttävät toistensa entiset roolit tismalleen samalla tavalla kuin alkuperäisellä roolien täyttäjällä oli tapana. Jos joku kolmas persoona sattuu tapamaan tuttunsa, joka on toinen näistä vaihdokkeista, vaikuttaa mielekkäältä sanoa, että hänen mielestään vaihdokki käyttäytyy kuin toinen persoona tai että vaihdokki on eri persoona. Voimme kuitenkin kysyä, onko vaihdokki nyt tismalleen sama persoona kuin häntä edeltänyt roolien haltija oli? Tunteet, muistot ja ruumiilliset ominaisuudet saattavat hyvinkin erota entisen vastuidenkantajan vastaavista. List ja Pettit eivät määrittele tarkasti velvollisuuksien ja vastuiden (*obligation*) käsitettä, mutta saattaa olla, että venytämme sitä liiaksi, jos sallimme tunteiden ja muistojen kuuluvan velvollisuuksien joukkoon.¹³ Kuviteltua esimerkkiä voidaan vielä jatkaa. On mahdollista, että entinen roolien haltija rakasti kaikkia tekemisiään ja velvoitteitaan, mutta nykyinen puolestaan halveksuu ja vihaa samoja rooleja, mutta silti täyttää ne. On melko luonnollista sanoa, että persoonuudessa tai persoonallisuudessa on täytynyt tapahtua joku muutos, jos tunteet ovat kääntyneet vastakohdikseen edellä mainitulla tavalla. Performatiivisen teorian puitteissa on kuitenkin pidettävä kiinni persoonan samuudesta.¹⁴

Näiden ajatuskokeiden valossa vaikuttaa siltä, että persoonuuteen kuuluu muutakin kuin pelkkiä sosiaalisia velvoitteita. Yksinkertainen funktionalistinen performatiivinen teoria näyttää unohtavan persoo-

13 Erityisesti muisti on kiinnostava tapaus. Jos persoona menettää muistinsa, mutta säilyttää velvollisuutensa (ainakin niin kauan kuin muut eivät huomaa muistinmenetystä), hän on periaatteessa yhä sama persoona, vaikka ei itse muistaisikaan näitä persoonuuttaan määrittäviä velvoitteitaan. Tämän voidaan katsoa alleviivaavan velvollisuuksien persoonallisen ymmärtämisen tarvetta. Persoonan tulee tietää ja hyväksyä velvollisuutensa. Se ei riitä, että muut olettavan hänen täyttävän ne.

14 Olson argumentoi erityisesti edellisen kaltaisen tunteiden muutoksen ja persoonan pysyvyyden mahdollisuutta vastaan. Jatkuvuus tulee hänen mukaansa ihmisen jatkuvuudesta eläimenä. Listiä ja Pettitiä inspiroinut lockelainen näkemys ei hänen mukaansa edes onnistu kertomaan ovatko persoonat materiaalisia olentoja. (Olson 2003, 322).

nan käsitteen problematisoinnit filosofian historiassa, jossa eri määritelmiä, ongelmia ja vastausyrityksiä ongelmiin on lukuisia. Michael Quante (2007, 59–62) tiivistää ratkaistavat kysymykset neljään (A–D), osittain limitäiseen ja toisiinsa liittyvään, ongelmaan.¹⁵ Ensinnäkin on mahdollista etsiä (A) persoonuuden ehtoja eli niitä kykyjä ja ominaisuuksia, joita olennolla on oltava ollakseen persoona. Toiseksi (B) on mahdollista tarkastella persoonan ykseyden ehtoja eli sitä, kuinka voimme väittää jonkin olevan juuri tietty yksi persoona tietyssä ajanhetkenä. Tämän lisäksi voidaan tarkastella (C) sitä, kuinka persoona pysyy samana eri ajanhetkinä, eli persoonuuden ajallista säilyvyyttä. Tämän kysymyksen alla voidaan myös tarkastella sitä, kuinka voimme sanoa persoonan muuttuvan toiseksi persoonaksi tai ei-persoonaksi. Lopuksi (D) on mahdollista tarkastella persoonuuden rakennetta. Tähän kategoriaan kuuluvat kysymykset persoonan suhteesta itseensä, kuten esimerkiksi se, kuka persoona on tai kuka hän haluaa olla.

Jokaisen kysymyskategorian kohdalla persoonateoreetikon on tehtävä teoreettisia sitoumuksia. Eri kysymyskategoriat ovat myös toisiinsa limityneitä, sillä vastaukset esimerkiksi kategorian (A) kysymykseen saattavat sulkea tai avata vastausvaihtoehtoja muiden kategorioiden kysymykseen. Yllä esitelty performatiivinen funktionalistinen vastaus persoonuuden ehtoihin (A) on niin salliva, että persoonuuden ykseyden määrittäminen (B) ja sen pysyvyys ajassa (C) muodostuvat ongelmallisiksi. Samoin myös persoonallisuuden rakenteesta (D) tulee arki-intuitioiden vastaisesti hauras ja muuttuva. Funktionaalinen jäsenyys sosiaalisten oikeuksien ja velvoitteiden järjestelmässä on kenties yksi tarvittava persoonuuden ehto, mutta vaikuttaa selvältä, että persoonuudesta keskustellessa on otettava muitakin seikkoja huomioon. Laitinen (2007, 248–249) tiivistää tämän ajatuksen yksinkertaisesti: persoonuus sisältää sekä normatiivisia statuksia että psykologisia ja ruumiillisia kykyjä.

15 Toinen samankaltainen jaottelu löytyy aiemmin Per Bauhnilta (2004, 9–10), joka jakaa persoonallista identiteettiä koskevat kysymykset loogisiin kysymyksiin identiteetin säilymisestä, identiteetin empiirisesti havainnoitavien piirteiden kuvailuun ja normatiiviseen identiteetin, joka on tekemisissä arvojen ja normien kanssa, analysointiin. On myös huomattava, että Quante ja Bauhn puhuvat persoonallisesta *identiteetistä* eivätkä *persoonuudesta*. Tässä yhteydessä näitä termejä voidaan kuitenkin pitää synonyymeinä, sillä kiinnostuksen kohteena ovat nimenomaan ne kriteerit, joiden perusteella voimme sanoa jonkin olevan persoona.

Listin ja Pettitin puolustukseksi on sanottava, että he vaikuttavat tietoisilta siitä, että keskittyminen pelkkään funktionaaliseen rooliin normatiivisessa vastuiden ja vapauksien systeemissä on ongelmallista. Itse asiassa he päätyvät lopulta väittämään (List & Pettit 2011, 176–177), että persoonuus ei olekaan ainoastaan toiminnasta tai performanssista kiinni vaan persoonalla on myös oltava tiettyjä performanssin mahdollistavia ominaisuuksia. Toisin sanoen, mitkä tahansa olennot eivät kelpaakaan täyttämään persoonallisia rooleja. Tämä lisäksi mahdollistaa pääsyn eroon oudoista tapuksista, kuten personoiduista patsaista.

Mitkä siis ovat nämä ehdot performatiiviselle persoonuudelle? List ja Pettit (2011, 177) tarjoavat kaksi mahdollista näkemystä ehdoista – ohuen ja vahvan.¹⁶ Molemmissa näkemyksissä personoinnin kandidaatilla on oltava haluja ja uskomuksia – ainakin funktionalistisessa mielessä – ja potentiaalisen persoonan on toimittava maailmassa niiden perusteella.¹⁷ Ohuessa mallissa persoonakandidaatti tarvitsee myös kyvyn tehdä normatiivisia päätöksiä ja toimia rationaalisesti niiden mukaan. Rationaalisuuden harjoittaminen on siis laajennettava koskemaan normeja ja toimintaa normatiivisessa ulottuvuudessa. Vahvemmassa näkemyksessä pelkkä rationaalinen koherenssi ei ole riittävää vaan sitä tukemaan tarvitaan kyky järkeilyyn ja itsesäätelyyn. Nämä kyvyt vaativat itsetietoisuuden ja toisen asteen haluja ja uskomuksia, sillä ilman näitä itsesäätely ei olisi mahdollista. Listin ja Pettitin keskeinen väite on, että joidenkin ryhmien voidaan katsoa täyttävän jopa nämä vahvemmat persoonuuden ehdot ja näin ollen niiden personointi on mielekästä.

Persoonuuden ehtojen luettelemisen myötä huolen performatiivisen teorian liiallisesta sallivuudesta tulisi kadota. Tämän teoreettisen täydennyksen jälkeen performatiivinen teoria tulee lähelle perinteisiä filosofisessa kirjallisuudessa esitettyjä näkemyksiä persoonuuden ehdoista.

16 Kiinnostavana yksityiskohtana mainittakoon, että List ja Pettit eivät tarjoa eksplisiittistä kantaa sen suhteen, kumpi lähestymistavoista on valittava. (Katso List & Pettit 2011, 178.)

17 Tässä yhteydessä on muistettava, että Listin ja Pettitin käsitys mielestä on nimenomaan hyvin ohut funktionalistinen näkemys, jossa esimerkiksi bakteereilla ja yksinkertaisilla roboteilla voidaan katsoa olevan representaatioita ja motivationaalisia tiloja, ja näin ollen myös ne lasketaan toimijoiksi (ks. List & Pettit 2011, 20).

Esimerkiksi Rovane (1998) painottaa ohuen näkemyksen mukaisesti rationaalisuuden roolia. Meidän on oltava ainakin minimalistisesti rationaalisia, jotta meitä voidaan pitää vastuullisina ja vastuullisuus on puolestaan olennainen osa persoonuutta. Ilman rationaalisuuden tuomaa sitoutumista ristiriidattomuuteen, kenenkään pitäminen vastuullisena mistään on mahdotonta. Samoin myös vahvempi näkemys persoonuuden ehdoista löytää vastineensa aikaisemmista keskusteluista. Tietoisuus, rationaalisuus, kyky vastavuoroisuuteen, kommunikaatiotaidot, itseohjautuva toiminta ja vapaa tahto ovat yleisesti hyväksytyjä lähtökohtia persoonuuden välttämättömiä ehtoja erottelevassa keskustelussa (Goodman¹⁸ 1992, 75; myös Laitinen 2007, 252). Vaikka jonkinlainen yksimielisyys näiden piirteiden ja kykyjen tarpeellisuudesta onkin olemassa, niiden tarkemmista muotoiluista voidaan kiistellä, kuten myös siitä, mitkä ehdoista ovat riittävät takaamaan persoonuuden.¹⁹ Myös näiden persoonuudelle tarpeellisten ominaisuuksien konstituutiosta voidaan väentää peistä.

Näin ollen Listin ja Pettitin hyväksymä näkemys, että persoonuuteen kuuluu muutakin kuin normatiivisia ehtoja, saa performatiivisen teorian muistuttamaan perinteisempiä näkemyksiä persoonuuden ehdoista. Tämä havainto voi olla helpotus, sillä sehän vain osoittaa, että Listin ja Pettitin teoria on itse asiassa lähellä yleisesti ajateltuja linjoja. Heidän ryhmäpersoonien puolustuksensa ei siis perustu ennenäkemättömään stipulatiiviseen teoriaan persoonuudesta. Toisaalta havainto on myös pettymys, sillä se paljastaa, että alussa tehty ero sisäisiin ehtoihin perustuvan per-

18 Goodman (1992, 75) nimeää Daniel Dennettin, Harry Frankfurtin ja Mary Anne Warrenin keskeisimmiksi viitatuiksi lähteiksi tässä keskustelussa. Goodmanin oma lista on selkeästi saanut inspiraationsa Dennettin kuuluisasta *Conditions of Personhood* -artikkelista, vaikka joitain erojakin on löydettävissä. Dennettin (1976, 177-178) luettelo persoonuuden ehdoista sisältää rationaalisuuden, intentionaalisten mielentilojen olemassaolon, intentionaalisen asenteen ottamisen toista persoonaa kohtaan, kyvyn vastavuoroiseen kanssakäymiseen, kyvyn kielelliseen kommunikaatioon ja itse-tietoisuuden. Goodmanin listasta löytyvä vapaa tahto tulee todennäköisesti Harry Frankfurtin kuuluisasta esseestä, *Freedom of the Will and the Concept of a Person* (1971).

19 Erityisesti Dennett (1976, 193-194) väittää, että ehdot eivät ole sellaisenaan riittävät persoonuudelle vaan niitä pitäisi pikemminkin pitää vain ideaalina, johon ihmiset voivat pyrkiä.

soonateorian ja performatiivisen teorian on hämäämpi kuin on annettu ymmärtää.

Jos on olemassa jonkinlaisia, enemmän tai vähemmän sisäisiä, ehtoja tai kriteerejä, jotka on täytettävä voidakseen toimia persoonan kaltaisella tavalla, mikä on ero sisäisiin ominaisuuksiin ja performanssiin perustuvien näkemysten välillä? Eivätkö nämä ehdot ole juuri niitä sisäisiä ominaisuuksia, joihin perustuvan näkemys List ja Pettit ovat hylkäävinään? On mahdollista väittää, että performatiivinen teoria painottaa persoonuuden sosiaalista puolta ja sosiaalisia ehtoja, kun taas sisäisiin ominaisuuksiin perustuva näkemys on enemmän kiinnostunut sisäisestä fysiologisista tai metafysisistä ominaisuuksista. Tietenkään sisäiset ominaisuudet eivät ole sama asia kuin sosiaalinen status, mutta yhtä lailla sisäisiin ominaisuuksiin perustuvat teoriat voivat väittää, että statukset ovat osa persoonuutta, mutta ne myönnetään nimenomaan – ainakin potentiaalisesti – sisäisten ominaisuuksien perusteella. Tämä kuulostaa siltä, mitä List ja Pettit väittävät performatiivisessa teoriassaan, sillä toimijoilla tulee olla tiettyjä kykyjä, jotta he voivat toimia personoitavalla tavalla. Persoonan materiaalinen konstituutio on yhä siis tärkeässä roolissa.²⁰ Performatiivinen persoonateoria nojautuu siis viimekädessä kuitenkin ruumiin konstituution tai organisaation luonteeseen ja ruumiillisiin ominaisuuksiin, jotka sallivat persoonille ominaisen toiminnan.

Yhteenvetona voidaan todeta, että äärimmäisissä muodoissaan molemmat teorialinjaukset vaikuttavat liian yksinkertaisilta. Performatiivinen teoria tarvitsee tuekseen täydennyksen persoonuuden ruumiillisten ehtojen luonteesta ja sisäisiin ominaisuuksiin perustuva teoria taas jonkinlaisen luonnehdinnan persoonuuden sosiaalisesta ulottuvuudesta. Näin ollen teorioiden vastainasettelu hämärtyy. Performatiivisen teorian meriittinä voidaan pitää persoonien välisten suhteiden merkityksen huomaamista persoonuuden konstituutiossa. Yksimielisyyttä ei tietenkään ole kuitenkaan siitä, mitä muotoja nämä suhteet ottavat. Pelkkä Listin ja Pettitin mainitsema vastuiden verkko ei kenties anna täyttä kuvaa persoonuudesta. Kenties persoonuutta voidaan tunnustaa ja attribuoida myös muulla

20 On syytä tehdä tarkennus: Funktionalistinen teoria ei ole kiinnostunut eksaktista materiaalisesta konstituutiosta tyyliin ”ihmiset ovat lihaa ja verta” vaan pikemminkin olennon funktionaalisista ominaisuuksista, joiden realisaation tavalla ei ole niinkään merkitystä.

tavalla? Joka tapauksessa on olennaista tarkastella myös niitä ehtoja, jotka mahdollistavat persoonana toimimisen. Näiden tarkastelua voidaan pitää sisäisiin ominaisuuksiin perustuvien näkemysten lähtökohtana. Näin ollen valinnan tekeminen kahden teorialinjauksen välillä vaikuttaa jossain mielessä vääraltä dikotomialta, koska kyseessä on pikemminkin vain painotusero eri persoonuuden aspektien välillä. Kun nämä aspektit otetaan huomioon, Listin ja Pettitin funktionalistinen teoria lähestyy vahvasti juuri perinteiseksi ymmärrettyjä persoonateorioita.

Johtopäätökset – Listin ja Pettitin funktionalismi arvioitavana

Nyt kun funktionalistinen performatiivinen näkemys persoonuudesta on selvillä, voidaan tarkastella kuinka tyydyttävä tämä näkemys on. Vastaus tähän riippuu tietenkin siitä, mitä tarkoitusta varten teoria on tehty. Usein mielenfilosofian ja persoonateorioiden keskeisenä tarkoituksena on koettaa selittää, mikä tekee ihmismielestä tai persoonien elämänmuodosta erityisen. Jos Listin ja Pettitin teoriaa katsotaan tältä kannalta, funktionalismin mukanaan tuoma monitoteutus ja sallivuus uhkaa kenties hävittää ihmispersoonien erityisyyden ja häivyttää olennaisia eroja erilaisten potentiaalisesti personoitavien toimijoiden väliltä.

Toisaalta teoriaa on mahdollista pitää kuvailuna erilaisten toimijoiden hyvinkin samankaltaisista funktionalistisista rooleista. Tällaisenaan Funktionalistisen mielenteorian ja persoonateorian sallivuus voidaan katsoa hyveeksi, sillä se onnistuu tuomaan esille tärkeät samankaltaisuudet, jotka saattaisivat muuten jäädä huomioimatta.

Entä missä määrin samankaltainen funktionalistinen mieli onnistuu takaamaan esimerkiksi kollektiivisten entiteettien persoonuuden? Aikaisemmissa teksteissään Pettit (2003) puolustaa näkemystä, että funktionalistinen rationaalinen mieli on tarpeeksi persoonan statuksen saamiseksi. Kuitenkin performatiivisen teorian myötä tämä linkki mielen ja persoonuuden välillä tuntuu heikkenevän. Funktionalistinen mieli on yhä yksi vaatimuksista persoonuudelle, mutta ei riittävä. Itse asiassa voidaan nähdä, että List ja Pettit asettavat funktionalistisia ehtoja toisten funktionalististen ehtojen päälle. Ohuesta toimijuudesta päästään uusilla kriteereillä rationaaliseen toimijuuteen, josta puolestaan rajataan persoonien joukko. Funktionalistinen mieli ei siis vielä itsessään ole tae siitä, että pääsemme

kiinni niihin persoonallisen elämänmuodon olennaisiin piirteisiin, joista mielenfilosofiassa ollaan kiinnostuneita.

Yhä uusien ja uusien funktionalististen määritelmien kasautumisessa on myös teoreettinen vaara. Persoonuuden määritelmästä uhkaa tulla ostensiivinen tai kehämäinen. Päädymme vain osoittamaan, että persoonia ovat ne, jotka tekevät persoonallisia asioita tai täyttävät persoonan funktion. Tämä ei kuitenkaan ole välttämättä ongelma Listille ja Pettitille, sillä vaikka persoonan funktio onkin kenties johdettu esimerkkitapauksista, sitä sovelletaan uusiin olioihin tavalla, joka ei ole ilmiselvää.

Jotta kehämäisyydestä päästään todella eroon, on persoonan funktio määriteltävä tarkasti. Tässä kuitenkin päästään suuremman ongelman äärelle, sillä se ei aina ole selvää, mihin funktioiden tai funktionalististen systeemien rajat voidaan vetää (ks. esim. Kalke 1969). Persoonuus on roolin täyttämistä funktionalistisissa systeemeissä, mutta kun huomataan, että kollektiiviset entiteetit voidaan käsittää funktionalistisiksi systeemiksi, jotka koostuvat rooleista, ongelmaksi muodostuu liikkuminen eri tasojen välillä. Funktionalismin on sallittava, että persoonista voi koostua uusi persoona, joka on jossain mielessä samalla ontologisella tasolla osiensa kanssa. Pidemmälle vietyinä tämä ajattelutapa johtaa siihen, että voimme myös sanoa, että esimerkiksi ihmisen aivojen tai koko kehon eri funktionalistiset osat ovat itsessään funktionalistisina kokonaisuuksina mielellisiä, mutta yhtä lailla ne koostavat samalla ihmisen mielen.²¹ Tämä mieli on taas muiden kaltaistensa kanssa osana koostamassa ryhmän mieltä. Funktionalistin on annettava selitys sille, voidaanko osista ja kokonaisuuksista puhua samoin termein ja mihin eri funktionalististen systeemien rajat on vedettävä.

Kenties tämän kaltainen selitys on mahdollinen. Sitä odotellessa on mahdollista kuitenkin todeta johtopäätöksenä, että funktionalistinen mieli ei takaa persoonuutta ja funktionaalinen persoonuus ei takaa mieltä. Jonkinlainen leikkaus näistä kahdesta kaivataan, mutta tämä tulee lähelle perinteisiä persoonateorioita. Ei ole kuitenkaan selvää, että Listin ja Pettitin yksinkertainen funktionalistinen malli suoriutuu persoonuuden kuvailusta ja määrittelemisestä paremmin kuin traditionaaliset yksityiskohtaisemmat teoriat. Näin ollen persoonan kategorian ulottaminen per-

21 Samankaltaisen argumentin esittää Weir (2001, 292). Hänen mukaansa funktionalismi johtaa siihen, että ihmisillä on itse asiassa äärettömän paljon eri mieliä, jotka realisoivat eri mielentiloja samanaikaisesti.

formatiivisen teorian myötä koskemaan esimerkiksi ryhmiä saattaa olla liian hätiköityä.

Lähteet

- Baker, Lynne Rudder 2000. *Persons and Bodies: A Constitution View*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Baker, Lynne Rudder 2002. The Ontological Status of Persons. *Philosophy and Phenomenological Research*, 65:2, 370–388.
- Bauhn, Per 2004. The Concept of Normative Identity. Teoksessa Ikäheimo, H., Kotkavirta, J., Laitinen, A., and Lyyra, P. (eds.), *Personhood. Workshop Papers of the Conference 'Dimensions of Personhood'*, Volume 68 of Publications in Philosophy, 9–15. Jyväskylä: Jyväskylän yliopisto.
- Block, Ned 1980a. Troubles with Functionalism. Teoksessa Block, N. (ed.) *Readings in Philosophy of Psychology, Volume 1*, 268–305. Cambridge: Harvard University Press.
- Block, Ned 1980b. What is Functionalism. Teoksessa Block, N. (ed.) *Readings in Philosophy of Psychology, Volume 1*, 171–184. Cambridge: Harvard University Press.
- Dennett, Daniel 1976. Conditions of Personhood. Teoksessa Oksenberg Rorty, A. (ed.), *The Identities of Persons*, 175–96. Berkeley: University of California Press.
- Frankfurt, Harry G. 1971. Freedom of the Will and the Concept of a Person. *The Journal of Philosophy*, 68:1, 5–20.
- Goodman, Michael F. 1992. A Sufficient Condition for Personhood. *The Personalist Forum*, Spring 1992 Supplement: Studies in Personalist Philosophy. Proceedings of the Conference on Persons, 8:1, 75–81. University of Illinois Press.
- Heil, John 2004. *Philosophy of Mind. A Contemporary Introduction. Second Edition*. New York: Routledge.
- Ikäheimo, Heikki 2006. ”Persoonuudesta, sen tilasta ja tulevaisuudesta.” *Niin & Näin. Filosofinen aikakauslehti*, 13:4, 97–101.
- Kalke, William 1969. What is Wrong with Fodor and Putnam’s Functionalism. *Noûs*, 3:1, 83–93.
- Laitinen, Arto 2007. Sorting Out Aspects of Personhood. Capacities, Normativity and Recognition. *Journal of Consciousness Studies*, 14:5–7, 248–70.
- Levin, Janet, “Functionalism”, The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2013 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/fall2013/entries/functionalism/>>

- List, Christian and Pettit, Philip 2004. Aggregating Sets of Judgments: Two Impossibility Results Compared. *Synthese*, 140:1, 207–235.
- List, Christian and Pettit, Philip 2005. On the Many as One: A Reply to Kornhauser and Sager. *Philosophy & Public Affairs*, 33:4, 377–390.
- List, Christian and Pettit, Philip 2011. *Group agency. The possibility, design and status of corporate agents*. Oxford: Oxford University Press.
- Olson, Eric T. 2007. *What Are We? A Study in Personal Ontology*. Oxford: Oxford University Press.
- Pettit, Philip 2003. Groups with Minds of Their Own. Teoksessa Schmitt, F. F. (ed.), *Socializing Metaphysics. The Nature of Social Reality*, 167–193. Oxford: Rowman & Littlefield Publishers, Inc.
- Pettit, Philip 2008. *Made with Words: Hobbes on Language, Mind, and Politics*. Princeton/Oxford: Princeton University Press.
- Pettit, Philip 2009. The Reality of Group Agents. Teoksessa Mantzavinos, C. (ed.), *Philosophy of the Social Sciences: Philosophical Theory and Scientific Practice*, 67–91. Cambridge: Cambridge University Press.
- Pettit, Philip and Schweikard, David 2006. Joint Actions and Group Agents. *Philosophy of the Social Sciences*, 36:1, 18–39.
- Priest, Stephen 1991. *Theories of the Mind*. London: Penguin Books.
- Putnam, Hilary 1973. Meaning and Reference. *The Journal of Philosophy*, 70:19, 699–711.
- Quante, Michael 2007. The Social Nature of Personal Identity. *Journal of Consciousness Studies*, 14:5–6, 56–76.
- Rovane, Carol 1998. *The Bounds of Agency. An Essay in Revisionary Metaphysics*. Princeton University Press, Princeton, New Jersey
- Symposium on Christian List and Phillip Pettit 2012. *Episteme*, 9:3, 245–309.
- Tuomela, Raimo 2011. Review: Group Agency: The Possibility, Design, and Status of Corporate Agents. *Notre Dame Philosophical Reviews. An Electronic Journal*, 2011.11.38. Accessed 26.6.2013, URL: <<http://ndpr.nd.edu/news/27604-group-agency-the-possibility-design-and-status-of-corporate-agents/>>
- Turing, Alan 1950. Computing Machinery and Intelligence. *Mind, New Series*, 59:236, 433–460.
- Weir, Alan 2001. More Trouble for Functionalism. *Proceedings of the Aristotelian Society, New Series*, 101:1, 267–293.

Ajattelu ja ajatteleva olio

Vili Lähteenmäki

Kirjoitukseni käsittelee Anthony Collinsin materialismia ja erityisesti hänen väitettään, että ajatteleva substanssi eli ajattelun metafysinen subjekti on mahdollisesti aineellinen. Collinsin ja muiden lockelaisten materialistien väitteiden ymmärtämisen kannalta ei kuitenkaan ole syytä keskittyä mielen väitettyyn aineettomuuteen tai aineellisuuteen, vaan mielen ja sen primaarisen määreen suhteen luonteeseen. Tämän taustan ymmärtämiseksi on hyödyllistä aloittaa tarkastelumme Descartesista ja Lockesta.

★★★

Mietiskelyissä ensimmäisestä filosofiasta Descartes kieltäytyy hyväksymästä mitään, mikä sallii pienimmänkin epäilyksen. Toisessa mietiskelyssä hän yrittää vakuuttaa itselleen, ”että maailmassa ei ole kerrassaan mitään, ei taivasta, ei maata, ei mieliä, ei ruumiita”, ja kysyy, ”eikö siis seuraa, ettei minuakaan ole?” Kuten tiedämme Descartesin mukaan lausuma ”*Minä olen, minä olen olemassa*” on välttämättä tosi aina kun minä sen esitän tai mielessäni ajattelen.”

On epäilemätöntä, että niin kauan kuin ajattelen olevani jotakin ei voi olla niin, etten olisi mitään.

Vakuututtuaan olemassaolostaan Descartes välittömästi myöntää, ettei hän silti ymmärrä tarpeeksi hyvin omaa olemustaan: ”Tiedän, että olen olemassa, ja kysyn, mikä on tämä minä, jonka tunnen.” Hän harkitsee useita ominaisuuksia, joita hänellä saattaisi olla ja jättää jäljelle vain sen, mikä on varmaa ja horjumatonta. Tässä yhteydessä ei ole tarpeen tarkastella niitä ominaisuuksia, joita Descartes on tottunut itseensä liittämään, ja jotka hän hylkää itsensä välttämättöminä piirteinä. Olennaista on huomata, että Descartes ensin pitää epäilyksettömänä, että hän on ajatteleva olio ja sellaisena todella olemassa, ja siirtyy sitten selvittämään onko hän olemukseltaan kenties jotain muutaakin. Descartes vakuuttuu, että mikään mielikuvituksen avulla käsitettävä ei kuulu siihen tietoon, joka hänellä on itsestään. Descartes hyväksyy, että hän on vain ajatteleva olio, ”jokin, mikä epäilee, ymmärtää, myöntää, kieltää, tahtoo, ei tahdo, ja myös kuvittelee ja aistii”. Ajattelu on *ainoa* ominaisuus, joka kuuluu erottamattomasti ajattelevan olion olemukseen. Mietiskelyiden Toisissa vastaväitteissä Marin Mersenne huomauttaa, ettei Descartes ole todistanut, että ajatteleva olio ei ole ainetta.

Descartes selventää vastauksessaan, että ajattelevan olion on oltava aineeton, koska aine (ruumis) ja mieli ovat toisistaan reaalisesti erilliset: voimme ymmärtää yhden olion *selvästi* ilman toista eli kumpikin voi olla olemassa ilman toista.

Aineellisen substanssin primaarinen määre on ulottuvaisuus. Ulottuvaisuus on helpompi käsittää erottamattomana aineellisesta substanssista (eli siitä minkä ominaisuus se on) kuin ajattelu erottamattomana aineettomasta substanssista: jos jokin aineellinen olio menettää ulottuvaisuuden ominaisuutensa, se ei menetä ainoastaan kaikkia ulottuvaisuuden määreestä riippuvia ominaisuuksiaan kuten muotoaan ja liikettään, vaan tyystin olemassaolonsa. Ei ole lainkaan ilmeistä, että aineellinen substanssi voisi säilyttää eksistenssinsä kaikista ominaisuuksista vapaana eli olematta aktuaalisesti ulottuvainen.

Sama pätee *mutatis mutandis* Descartesin mukaan ajatteluun. Ajatteleva olio ei ole olio ensinkään ellei se ajattele. Mutta mitä on ajattelu? Se ei ole yhtä ilmeinen määre kuin ulottuvaisuus. Ajattelevalla substanssilla on tietysti kyky ajatella aivan kuten aineellisella substanssilla on kyky olla ulottuvainen kaikin (mahdollisin) tavoin. Olennaista on, että ajattelevan substanssin on kullakin olemassaolonsa hetkellä oltava jollain

tavalla modifioituneena eli sillä on aina oltava jokin *aktuaalinen* ajatus aivan kuten kappaleen on aina oltava jonkin muotoinen. Ajattelu ajattelevan olion primaarisena määreenä on siis ymmärrettävä aktuaalisena ajatteluna. Entä mitä on aktuaalinen ajattelu? Descartesin (kuten liki kaikkien varhaismodernien filosofien) mukaan ajatuksia ylipäättään ovat vain sellaiset tilat tai tapahtumat, joista niiden subjekti on omassa itsessään tietoinen. Näistä Descartesin sitoumuksista seuraa, että ajattelevan olion primaarinen määre, ajattelu, on liittyneenä subjektiinsa siten, että se on kunakin olemassaolonsa hetkenä ajattelustaan tietoinen.

Ajattelevan olion ja aktuaalisen ajattelun suhdetta tarkastelee myös Locke teoksensa Tutkimus inhimillisestä ymmärryksestä toisen kirjan ensimmäisen luvun pykälissä 9–19.

Hän on Descartesin tapaan substanssi-modus ontologi: koska kokemus vastaansanomattomasti osoittaa meille, että ajattelemme, voimme tehdä sen pitävän päätelmän, että meissä on *jokin*, jolla on ajattelun kyky. Ei kuitenkaan ole lainkaan ilmeistä, että aktuaalinen ajattelu on mielen erottamaton olemuksellinen piirre. Siksi tällaista oletusta ei tule ottaa teoretisoinnin lähtökohdaksi, vaan väite on kyettävä todistamaan. Locken mukaan tällaista todistusta meillä ei ole.

Vaikka Descartes ei käsittele varsinaisesti persoonuutta kirjoituksissaan, on melko selvää, että hänen mukaansa persoona on ajattelun aineeton ja diakronisesti jatkuva metafyyminen subjekti. Tietyssä mielessä näin on Lockenkin mukaan, mutta koska aktuaalinen ajattelu on ainoa meille kokemuksellisesti läsnä oleva ilmiö, jonka perusteella voimme tietää mitään ajattelun substantiaalisesta perustasta, on meidän tyydyttävä käsittelemään persoonuuteen liittyviä kysymyksiä tiedollisten kykyjemme rajoissa. Locken mukaan nimittäin on varsin selvää, että mieli ei jatkuvasti ajattele—jos hyväksymme Locken ja useimpien muiden hänen aikalaistensa tapaan, että sellaiset mahdolliset psykologiset tapahtumat, joista emme ole niiden tapahtumahetkellä tietoisia, eivät ole ajatuksia.

Locken varsinainen persoonan diakronista identiteettiä koskeva tarkastelu on vasta toisen kirjan luvussa 27, mutta hän esittää samansuuntaisia huomioita jo arvioidessaan Descartesin väitteitä luvussa 1. Jos ruumiimme nukkuessa mieli yhtä kaikki ajattelee, mutta ei valveilla ollessaan muista mitään noista ajatuksista, on kyseessä kaksi erillistä aja-

tusten virtaa eli kaksi persoonaa. Valvepersoonaa ei voi tuntea osallisuutta ja kiinnostusta unipersonaan mennyttä ja tulevaa hyvinvointia kohtaan, jos se ei milloinkaan ole tietoinen unipersonaan ajatuksista. Locken mukaan on siksi persoonuuden kannalta toissijaista missä substanssissa tai substansseissa toisiinsa liittyvien tietoisien ajatusten jatkumo toteutuu. ”Persoonaa” viittaa siis Locken teoriassa yksilön tietoiseen kokemukselliseen (ajassa taaksepäin ja eteenpäin ulottuvaan) todellisuuteen, mutta persoonaa ei hänen mukaansa silti ole metafysisesti substanssista riippumaton. Sen sijaan sen suhde metafysiseseen perustaansa on väljempi kuin Descartesin mukaan, sillä kuten todettu aktuaalinen eli tietoinen ajattelu ei—meidän tietokykymme rajoissa—vaikuta olevan ajattelevan olion alituinen ominaisuus. Subjektiivinen kokemus-todellisuutemme eli aktuaalinen ajattelu eli tietoisuus ei itsessään paljasta meille siitä substanssista, jonka ominaisuus se on, mitään muuta kuin että sillä on ajattelemisen kyky.

Samuel Clarke ja Anthony Collins kävivät sielun aineettomuutta ja kuolemattomuutta käsittelevän julkisen kirjeenvaihdon vuosina 1706–1708. Clarke ja Collins julkaisivat yhteensä yhdeksän kirjettä, joissa Clarke argumentoi sielun luonnollisen kuolemattomuuden ja aineettomuuden puolesta ja Collins puolusti mahdollisuutta, että ajattelu ei edellytä aineetonta substanssia, vaan voi syntyä materiaalisista prosesseista. Vaikka Clarke ei Descartesiin vetoakaan ja Locken taas viittaavat sekä Collins että Clarke, heidän erimielisyydessään toistuu yllä kuvattu Descartesin ja Locken positioiden asetelma. Kirjeenvaihto on filosofian historiallisesti merkittävä siinä mielessä, että se lienee ensimmäinen filosofinen kiista tietoisuuden luonteesta:

Sielu ei voi olla aineellinen. Sen lisäksi, että asian todistavat ilmeisellä tavalla sen ylemmät fakultetit, kyvyt ja saavutukset, sen laaja käsityskyky ja muisti, arvostelukyky, järkeilyn voima ja moraaliset fakultetit, asia on osoitettavissa suoraviivaisesti tarkastelemalla pelkkää havaintoa tai tietoisuutta. (Clarke I, s.22)

Tarkoitukseni on ensisijassa Collinsin väitteitä ja niiden taustoja tarkastelemalla osoittaa, että hänen materialisminsa motivoituu tietokykymme rajoittuneisuuden tunnistamisesta eikä materialistisen teorian oletetusta selitysvuimasta. Lisäksi Collinsin materialismi on erityisen kiinnostava siksi, että sen keskeisenä piirteenä on tietoisuuden subjektiivisen luonteen korostaminen eikä sen väheksyminen tai jopa kokonaan kieltäminen. Molempien seikkojen taustalla on Locken esittämä huomio käsitteellisestä erosta tietoisuuden ja sen metafyyssisen perustan välillä, jonka Collins omaksuu.

On kenties paikallaan mainita, että Clarke ja Collins esittävät kirjeenvaihdossaan lukuisia huomioita ja argumentteja, jotka liittyvät välillä vain etäisesti kysymykseen mielen aineettomuudesta tai aineellisuudesta. Keskustelu on lisäksi paikoin huomattavan epäselvä ja sen edetessä molemmat osapuolet esittävät niin monia väitteitä, että niiden kohe-reNSSia on vähintäänkin vaikea nähdä. Tässä kirjoituksessa keskityn vain tietoisuuden ja materialismin teemoihin.

Väitän, tässä yhteydessä yksityiskohtaista tekstitulointaa tarjoamatta, että Collinsin ilmeisen materialistiset kuvaukset tavoista, joilla ajattelu voi olla suhteessa aineelliseen substanssiinsa koskevat todellakin useita erilaisia tapoja. Collins pyrkii kuvauksillaan ja esimerkeillään vakuuttamaan lukijan siitä mahdollisuudesta ylipäätään, että ajattelu voi olla materiaallinen modus. Tällaisessa esimerkkien ja väitteiden moniajossa piilee yksi avain hänen materialisminsa ymmärtämiseen: kysymys tavasta, jolla tietoisuus on suhteessa aineeseen on toissijainen Collinsin ensisijaiselle päämäärälle, joka on osoittaa, että ajatteleva aine on *mahdollinen*.

Läpi koko kiistan Collins pyrkii osoittamaan Clarkelle, että Clarcken väite ajattelevan aineen mahdottomuudesta on vailla perustetta. Ensimmäisessä kirjeessään Collins kirjoittaa:

Mitään edistystä sielun luonnollisen kuolemattomuuden todistamiseksi ei saavuteta todistamalla sielun aineettomuus. Meillä ei ole todistetta, että ajattelu on aineettoman olion erottamaton ominaisuus. Mitä hyötyä sellaisesta argumentista siis on uskonnollisten päämäärien suhteen? Jos meillä ei ole varmuutta, että olemme olemassa maallisen olemisemme päätyttyäkin havainnon tilassa—mitä varmuutta meillä ei ole, jos olemme todistaneet vain sielun kuolematto-

muuden—, sellaisella todistuksella ei myöskään voi olla mitään merkitystä maallisille teoillemme. (Collins I, s.81)

Sielun kuolemattomuudella Collins tarkoittaa ajattelevan substanssin kuolemattomuutta. Tuonpuoleisen elämän (ja maallisen elämän tekojen motiivien ja seurausten) kannalta merkityksellistä on kuitenkin havainnon tilan eli subjektiivisen kokemustodellisuuden jatkuvuus ikuisuudessa. Subjektille viimeisellä tuomiolla (kuten maallisillakin tuomioilla) jaettavat rangaistukset ja palkkiot on kyettävä *kokemaan*. Toisin sanoen ne ovat merkityksellisiä vain jos niiden subjekti on niistä tietoinen. Koska emme tiedä mikä tai mitä on ajatteleva substanssi, meidän ei tule ensinkään lähestyä kysymystä rangaistusten ja palkkioiden oikeasta kohdistamisesta etsimällä ajattelevan substanssin identiteettiä, vaan diakronisesti jatkuvan tietoisuuden todellisuutemme identiteettiä. Tietenkin rangaistusten ja palkintojen on kohdistuttava ajattelevaan substanssiin, sillä kokemukset ovat sen moduksia. Kuitenkin silloin kun modukset ovat ajatuksia, näyttäytyy moduksien ja substanssin suhde erityisenä.

Tietokykymme rajallisuus ilmenee siinä, että emme tiedä riippuuko niiden moduksien joukko, joka ensimmäisen persoonan perspektiivistä tarkasteltuna (eli niistä itsestään tarkasteltuna) muodostaa ajassa jatkuvan yhtenäisen kokemustodellisuuden, yhdestä vai useasta substanssista. Emme voi olettaa substanssin *per se* olevan rankaisemisen ja palkitsemisen kohde. Tähän lockelaiseen positioon Collins nojaa. Locken mukaan kyse ei lopulta ole pelkästään meidän tiedollisista rajoitteistamme, vaan Locken raamatuntulkinnan mukaan myös Jumala, joka tietenkin tuntee ajattelevan substanssin luonnon läpikotaisin, tarkoittaa rangaistuksensa ja palkkionsa nimenomaan koetuiksi.

Collins ilmeisesti ajatteli Clarcken tuntevan Locken Descartesiin kohdistaman ajattelun ja ajattelevan olion suhdetta koskevan kritiikin ja oletti Clarcken joko argumentoivan sielun kuolemattomuuden puolesta tästä lähtökohdasta käsin tai kiistävän Locken analyysin pitävyyden. Clarke ei kuitenkaan koko kirjeenvaihdon aikana vaikuta tunnistavan Collinsin ilmeisenä pitämää lähtökohtaa. Tämän ohipuhumisen seurauksena koko kirjeenvaihtoa värittää kiistakumppanien vaikeus päästä yksimielisyyteen ”tietoisuuden” merkityksestä. Merkitysepäselvyyden perusta osoittautuu varsin kiinnostavaksi tietoisuuden käsitteen histo-

rian kannalta. Palaan Collinsin näkemykseen Clarken virheestä kirjoituksen lopussa.

Kirjeenvaihdon aikana syntyy merkitysepäselvyydestä riippumatta hedelmällisiä erimielisyyksiä: vaikka tietoisuus ei itsessään paljasta metafysisen perustansa luonnetta, voidaan tiettyjä edellytyksiä johtaa epäsuorasti. Yksi tällainen yleinen edellytys, jonka Clarke esittää ja jonka Collins hyväksyy, on riittävä homogeenisuus tietoisuuden ja sen substanssin välillä. Clarken mukaan jakamattomuus tai ykseys on tietoisuuden olemuksellinen määre, ja jonka on siis määritettävä myös ajattelevaa substanssia. Tietoisuutta ei voi jakaa osiin; aine puolestaan voidaan jakaa osiin. Aineen kohdalla homogeenisuusedellytys ei täyty, joten ajatteleva substanssi ei voi olla aineellinen. Collins ei kiistä Clarken premisiä tietoisuuden ykseydestä, vaan väittää, että aineellinen organismi voi muodostaa tarvittavan ykseyden. Collinsin materialismille onkin kuvavaa, että hän pitää homogeenisuuden kaltaista muodollista periaatetta hyväksyttävänä vaatimuksena materialistisella teorialle: koska emme tiedä *miten* tietoisuus syntyy sen substantiaalisesta perustasta, on ajattelun materiaalisuuden mahdollisuutta tarkasteltava juuri tämänkaltaisten periaatteiden valossa.

Clarke kutsuu tietoisuutta singulaariseksi voimaksi. Ja kuten todettu, koska kaikki aineelliset kappaleet ovat jaettavissa, ei niissä voi Clarken mukaan olla tarvittavaa singulariteettia, jotta homogeenisuusedellytys täytyisi. Collins puolestaan väittää, että tapaamme alituisen aineellisissa systeemeissä voimia, joita yhdelläkään systeemin osalla ei ole, siis emergenttejä singulaareja voimia.

Ajatelkaamme ruusua. Se koostuu lukuisista partikkeleista, joissa itsessään ja toisistaan erillään ei ole sitä voimaa, joka aikaansaa meissä miellyttävän aistimuksen silloin kun ne ovat toisiinsa liittyneinä. ... Jokainen partikkeli osallistuu siihen singulaariseen voimaan, joka on aistimuksemme ulkoinen syy. (Collins I, 79)

Clarken vastaus Collinsin esimerkkiin paljastaa, että hän ei ymmärrä Collinsin väitettä. Hän huomauttaa, sinänsä aivan oikein, että ruusun tuoksu on sekundaarinen kvaliteetti, vaikutus meissä eli ruusun ulkopuolisessa subjektissa. Jotta esimerkki voisi valaista tietoisuuden ja sen

substanssin suhteen luonnetta, tulisi tuoksun olla ruusun ominaisuus. Toisaalta samankaltaisen virheen tekee myös huomattavasti myöhäisempi kommentaattori. William Uzgalis, jonka mukaan Collins edustaa tietoisuuden emergenssiteoriaa, tulkitsee yllä olevan lainauksen näin: ”Collins pitää ajattelua ja tietoisuutta aivojen emergenttinä ominaisuutena aivan kuten ruusun kyky tuottaa hajuaistimus on ruusun muodostavien partikkeleiden emergentti ominaisuus.”

Tietoisuudella ei kuitenkaan ole lainkaan sijaa tässä Collinsin esimerkissä. Esimerkkinsä avulla hän tarkastelee ainoastaan voimien välisiä suhteita. Useat partikkelit ja niiden voimat yhdessä muodostavat singulaarisen voiman, joka on hajuaistimuksen ulkoinen syy. Collins ei väitä, että ajattelukyky on aktuaalisen ajattelun *ulkoinen* syy. Collinsille kyse on sen osoittamisesta, että aineellisissa kappaleissa on voimia, jotka ovat emergenttejä ja singulaareja siinä mielessä, että ne ovat sellaisina olemassa vain lukuisten osavoimien tuloksena. Collins ei väitä mitään tavasta, jolla tietoisuus mahdollisesti syntyy aineellisen olion singulaarisesta ajattelukyvyistä. Hän pyrkii ainoastaan osoittamaan, että ykseyden osalta homogeenisuusedellytys täyttyy tietoisuuden ja aineellisen substanssin välillä siinä mielessä, että homogeenisuusedellytys ei osoita aineellista ajattelevaa substanssia mahdottomaksi.

Miksi Clarke (ja myöhemmin myös Uzgalis) on näkevinään Collinsin esimerkin väitteenä tietoisuuden emergoitumisesta? Clarcken epäjohdonmukaisen tietoisuus termin käytön takia. Clarke haastoi Collinsin esittämällä, että tietoisuus on singulaarinen voima. Collinsin (ja Locken) näkökulmasta tietoisuuden kutsuminen voimaksi tai kyvyksi hämärtää substanssi-modus erottelun kun kyse on ajattelevan olion ja ajattelun suhteesta. Collins ilmaisee varsin selväsanaisesti, että koko kysymys siitä, voiko aineellinen organismi ajatella edellyttää, että tietoisuus ei tarkoita sekä aktuaalista ajattelua että ajattelun kykyä. Hän myös pyytää Clarkea itse selventämään mitä hän tarkoittaa tietoisuudella. Tarkastellaan ensin Clarcken vastausta:

Täsmällisimmässä merkityksessään ”tietoisuus” ei tarkoita ajattelun kykyä eikä aktuaalista ajattelua, vaan refleksiivistä aktia, jonka avulla tiedän ajattelevani, ja että ajatukseni ovat minun omiani eivätkä jonkun toisen. Mutta nyt käsillä olevan aiheen kannalta lukija voi

ymmärtää sen missä tahansa näistä merkityksistä, sillä argumenttini osoittaa, että aine ei kykene refleksiiviseen aktiin, ei ensimmäiseen suoraan ajattelun aktiin eikä siinä piile ajattelun kyky. (Clarke III, s.149-50)

Clarcken kuvaus tietoisuuden täsmällisestä merkityksestä refleksiivisenä aktina on itsessään kiinnostava, mutta ei kovin hyödyllinen vastauksena Collinsille. Clarke ei mitä ilmeisimmin lainkaan ymmärrä Collinsin esittämää erottelua aktuaalisen ajattelun ja ajattelukyvyn välillä ja siitä syntyvää motivaatiota ajattelevan aineen mahdollisuuden tarkastelulle. Collins kirjoitti Clarcken vastausta edeltävässä kirjeessään näin:

Jos oletuksena on, että singulaarinen voima tarkoittaa voimaa, joka on singulaarisessa oliossa, ja tietoisuuden oletetaan olevan sellainen singulaarinen voima, ja kysymyksemme on voiko tietoisuus tai ylipäätään mikään singulaarinen voima olla aineellisessa oliossa tai missä tahansa oliossa, joka ei ole singulaarinen, ei ole edes lähtökohtaa koko kiistalle siitä voiko aineellinen olio olla tietoinen, tai siinä olla mitään muutakaan singulaarista voimaa. On päivänselvää, että näiden oletusten nojalla on mahdotonta, että aine voisi ajatella. ... Ajattelevan aineen mahdollisuuden tutkiminen vastaisi sen tutkimista voiko jokin, joka ei voi ajatella, ajatella. En yritä kieltää herra Clarkea esittämästä, että tietoisuus tai ajattelu on voima, joka voi olla vain singulaarisessa oliossa. Hänellä on täysi vapaus asettaa asia tarkastelun alaiseksi milloin vain hyväksi näkee, ja olen hyvin kiinnostunut näkemään mitä noin kyvykkäällä herrasmiehellä on sanottavana, jotta ajattelun luonto valkenisi minulle. Minä edellytän ainoastaan, että ajattelua ei oleteta singulaariseksi voimaksi sellaisessa merkityksessä, joka olettaa tietyn lopputuloksen, vaan että sen osoitetaan olevan sillä tavoin singulaarinen. Vasta sitten voisin myöntyä ettei kiistalle siitä, voiko aineellinen olio olla tietoinen, ole edellytyksiä. (Collins II, s.113-114)

Collinsin vaatimuksen oikeutus perustuu yhtäältä siihen, että Clarcken eksplisiittinen lähtökohta on osoittaa nimenomaan tietoisuuden luonteen nojalla, että tietoisuus ei voi olla oliossa, joka koostuu osista. Siksi hän ei voi lähtökohtaisesti olettaa, ettei tietoisuus voi olla sellaisen

olion ominaisuus. Toisaalta hänen vaatimuksensa oikeuttaa lockelainen analyysi ajattelun ja ajattelevan olion suhteesta. Collinsin omin sanoin: “Ajattelu on akti, joka voi alkaa subjektinsa [so. substanssinsa] olemassaolon alkupisteen jälkeen ja loppua ilman, että subjektin olemassaolo loppuu.” (Collins I, s.81) Tietoisuuden ja sen substanssin välillä ei siis ole erottamatonta yhteyttä. Vaikka ajattelukyky ja aktuaalinen ajattelu ovat molemmat substanssin ominaisuuksia, ne ovat toisistaan käsitteellisesti erilliset. Ajattelukyky on substanssissa myös potentiaalisesti eikä meillä ole siihen suoraa empiiristä suhdetta sen enempää kuin substanssiin sinänsä. Yhtäältä aktuaalisen ajattelun katkonaisuus ja toisaalta tietokymme rajoitteiden tunnistaminen tuottavat käsitteellisen erottelun tietoisuuden ja substanssin välille. Erottelu tarkoittaa samalla myös sitä, että kysymys ajattelevan substanssin luonteesta osoittautuu avoimeksi, mikä puolestaan kannustaa tarkastelemaan ajattelevan aineen mahdollisuutta.



Collinsin matalan profiilin materialismi on seurausta näistä lähtökohdista. Tila ja tilaus materialistisille pohdinnoille syntyy tietoisuuden ja sen oletetun aineettoman substanssin suhteen osoittamisesta ei-välttämättömäksi. Suhteen kontingentti luonne perustuu siihen, että tietoisuuden olemisen tapa on subjektiivinen eikä se paljasta metafysisen subjektinsa luonnetta. Vaikka niin Locke kuin Collins kritisoivat analyysinsa perusteella näkemyksiä, joiden mukaan ajatteleva substanssi on aineeton, tiedollinen rajallisuutemme pätee tietenkin tietoisuuden ja ajattelevan substanssin väliseen suhteeseen ylipäätään. Ajattelevan substanssin olettaminen aineelliseksi ei ainakaan lähtökohtaisesti tuo mukanaan mitään sellaista, mikä tekisi tietoisuuden ja ajattelevan substanssin suhteen ymmärrettävämmäksi kuin olettamalla se aineettomaksi.

Ei olekaan yllättävää, että monet materialistiset ja fysikalistiset tietoisuusteoriat ovat siksi reduktionistisia siihen pisteeseen saakka, että niistä itse asiassa tulee, Galen Strawsonia lainaten, ”denialistisia”. Ne tosi asiassa kieltävät tietoisuuden subjektiivisen olemisen tavan. Materialisti Collins ei kuulu siihen joukkoon. Hänelle subjektiivinen kokemuksellisuus on tietoisuuden olemuksellinen piirre, minkä kieltämi-

sestä hän syyttää sielun aineettomuuden puolustaja Clarkea: ”Tapa, jolla hän käyttää termiä tietoisuus ei vie häntä piirunkaan vertaa lähemmäksi kysymyksen ydintä kuin jos hän olisi valinnut jonkun toisen termin tai käyttäisi sanaa, jonka kukaan ei edes voisi epäillä merkitsevän sitä, mitä termi tietoisuus todella merkitsee.” (Collins III, s.238–239)

Kirjallisuus

Samuel Clarke, *A letter to Mr. Dodwell: where in all the Arguments in his Epistolary Discourse against the Immortality of the Soul are particularly answered and the Judgment of the Fathers concerning that Matter truly represented*, 6th edition (Knapton: London, 1731).

René Descartes, Teokset I-IV, (Helsinki: Gaudeamus, 2001–2005).

John Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, (toim.) P. H. Nidditch (Oxford: Clarendon Press, 1975).

Marleen Rozemond, “Achilles Argument and the Nature of Matter in the Clarke Collins Correspondence”, *The Achilles of Rationalist Psychology*, (toim.) T.S. Lennon & R.J. Stainton (Dordrecht, 2008), 159–175.

Marleen Rozemond, “Can Matter Think? The Mind-Body Problem in the Clarke-Collins Correspondence”, *Topics in Early Modern Philosophy of Mind*, (toim.) J. Miller (Dordrecht, 2009), 171–192.

Galen Strawson, *Consciousness in the 20th Century*, konferenssisitelmä, The Tenth NYU Conference on Issues in Modern Philosophy, New York University, 8.–9.11. 2013.

William Uzgalis, “Anthony Collins on the Emergence of Consciousness and Personal Identity”, *Philosophy Compass*, 4/2 (2009), 363–379.

Ihmisenkaltainen eläin

Näkökulmia rationaalisuuteen, ihmisyyteen ja eläimyyteen.

Juhana Toivanen

Johdanto

Ovatko ihmiset eläimiä? Millä tavoin ihmiset eroavat eläimistä? Nämä kysymykset ovat paitsi filosofisesti haastavia myös poliittisesti ja moraalisesti latautuneita. Vallitsevan tieteellisen käsityksen mukaan ensimmäiseen kysymykseen vastataan myöntävästi: ihminen on yksi eläinlaji muiden joukossa. Vastaus jälkimmäiseen kysymykseen ei ole yhtä yksiselitteinen, sillä ihmisen eläimyyden hyväksyminen ei edellytä laadullisen eron kieltämistä. Teoriassa on mahdollista löytää piirteitä, jotka erottavat meidät radikaalisti muista eläimistä. Yleinen näkemys vaikuttaa kuitenkin olevan, että jyrkkää laadullista eroa ei ole, vaan ihmisten ja muiden eläinten ominaisuuksien välillä on ainoastaan asteeroja. Tästä huolimatta teemme radikaalin moraalisen ja käytännöllisen eron ihmisten ja muiden eläinten välille. Tarvitsee vain katsoa tuotantoeläinten elinoloja huomatakseen, että eläimiä kohdellaan eri tavalla kuin ihmisiä.

Nykyään vallalla olevat näkemykset eivät ole vailla historiallisia juuria. Länsimaisen filosofian historia tarjoaa kuitenkin mahdollisuuden tarkastella myös nykyisestä poikkeavia ajattelutapoja, jotka avaavat kiinnostavia näkökulmia eläinten ja ihmisten väliseen suhteeseen. Tässä artikkelissa otan tarkastelun kohteeksi keskiaikaisessa filosofiassa esitetyn ajatuksen, joka koskee ihmisen rationaalisuutta ja sen merkitystä ihmisyydelle. Eräiden keskiaikaisten filosofien mukaan rationaalisuus on paitsi ihmiselle ominainen ja tämän muista eläimistä erottava tekijä, myös yksilötasolla ratkaiseva ihmisyyden merkki: irrationaalisuus tekee meistä konkreettisesti eläimiä. Tarkoitukseni on lukea tämä ajatus ihmisen ja eläinten välisen erottelun näkökulmasta. Usein ajatellaan, että keskiaikaiset ihmiset tekivät radikaalin eron ihmisen ja eläimen välillä, koska he pitivät ihmistä luomakunnan kruununa, jonka valta muiden elollisten yli on sekä uskonnollisesti että filosofisesti perusteltua. On totta, että keskiaikaiset ajattelijat pitivät ihmisen rationaalisuutta ja siihen liittyvää vapautta, moraalialia ja sielun kuolemattomuutta tärkeinä ihmistä määrittävinä ominaisuuksina ja erottavina tekijöinä ihmisten ja eläinten välillä. Tämä artikkeli kuitenkin osoittaa, että jyrkän erottelun taustalta löytyy moniulotteisempia näkemyksiä, jotka eivät kaikilta osin noudata meistä itsestään selviltä vaikuttavista erotteluista ja luokittelusta.

Historiallinen aineisto asettaa tutkijalle metodologisia haasteita. Tässä yhteydessä keskeisin niistä on, että keskiaikaiset filosofit eivät yleensä käsittele ihmisen eläimyyttä filosofisena ongelmana – mahdollisesti siksi, että monet tähän kysymykseen liittyvät näkemykset olivat heille itseltään selviä, eikä niitä tarvinnut kyseenalaistaa. Tämä aiheuttaa nykytutkijalle ongelman: kuinka paljon hajanaisista katkelmista ja rivien väleistä voi lukea? Rajankäynnin ongelmallisuudesta huolimatta on selvää, että keskiaikaiset luonnonfilosofiaa, moraalifilosofiaa ja filosofista teologiaa käsittelevät kirjoitukset sisältävät runsaasti aineistoa, jonka pohjalta ihmisten ja eläinten välisiä eroja ja yhtäläisyyksiä koskeva filosofinen tarkastelu on mahdollista. Myös muu historiallinen aineisto voi paljastaa olennaisia puolia keskiaikaisista käsityksistä, mutta tämän artikkelin puitteissa ei ole tarkoituksenmukaista eikä edes mahdollista esittää kattavaa yleiskatsausta aiheeseen. Niinpä olen rajannut käsittelyn filosofiseen kirjallisuuteen ja valinnut kolme tekstiä, jotka nostavat eksplisiittisesti esiin irrationaalisten ihmisten eläimyyden.

Aloitin nostamalla esiin muutaman keskeisen ajatuksen Aristoteleelta (384–322 eaa.) ja Porfyriokselta (234–n. 305). Esitän lyhyesti, kuinka he luokittelivat ihmisen yhdeksi eläinlajiksi muiden joukossa, ja tarkastelen sen jälkeen, mitä he ajattelivat yksilöiden ja lajiolemuksen välisestä suhteesta. Tarkoitukseni ei kuitenkaan ole käsitellä Aristotelesta ja Porfyriosta perusteellisesti. He tarjoavat ainoastaan yleisen filosofisen kontekstin, joka auttaa orientoitumaan artikkelin varsinaiseen aiheeseen eli keskiaikaisiin näkemyksiin ihmisyyden ja rationaalisuuden suhteesta sekä siitä, mitä nämä näkemykset paljastavat ihmisten ja muiden eläinten välisistä eroista ja yhtäläisyyksistä. Toisessa alaluvussa tarkastelen kolmea keskiaikaista tekstikatkelmaa, joissa esitetään, että yksilön rationaalisuus on tavalla tai toisella ratkaisevaa sen suhteen onko hän ihminen vai ei. Nämä tekstikatkelmat on poimittu Averroekselta (1126–1198), Johannes Salisburylaiselta (n. 1120–1180) ja tuntemattomaksi jääneen kirjoittajan 1200-luvun lopulla tai 1300-luvulla kirjoitetusta kommentaarista Aristoteleen *Politiikkaan*. Tekstien kautta voimme nähdä, että niiden kirjoittajat vetävät rajalinjan ihmisten ja eläinten välillä selvästi eri kohtaan kuin nykyään on tapana. Lopuksi tarkastelen lyhyesti keskiaikaisten näkemysten normatiivista puolta, joka auttaa ymmärtämään sen mahdollisen merkityksen nykyaikana. Väitän, että keskiaikaisen ajattelutavan perinpohjainen analysointi tekee näkyväksi nykyisen länsimaisen kulttuurin sisällä vallitsevan jaottelun: huolimatta siitä, että yleisesti hyväksytyyn tieteelliseen maailmankuvan mukaan ihminen on eläin, teemme yhä jyrkän moraalisen ja käytännöllisen eron itsemme ja eläinten välillä. Voimme kysyä, olisiko parempi jos mieltäisimme itsemme vähemmän rationaalisiksi toimijoiksi ja enemmän ihmisen kaltaisiksi eläimiksi.

Rationaalinen eläin

Vaikka Aristoteles ei koskaan eksplisiittisesti määrittelekään ihmistä rationaaliseksi eläimeksi, hän pitää ihmistä sekä eläimenä että rationaalisenä. Ihmisen eläimyys tulee ilmi siitä, että Aristoteles kutsuu ihmistä eri yhteyksissä eläimeksi (*zoon*). Hän myös ajattelee, että ihmisten ja eläinten välillä vallitsee eräänlainen psykologinen jatkuvuus. Ihmiset ja muut eläimet kykenevät havaitsemaan, liikkumaan ja kokemaan tunteita, eikä Aristoteles näe näiden kykyjen tai niiden ontologisen perustan kohdalla

niin merkittäviä laadullisia eroja ihmisten ja muiden eläinten välillä, että se johtaisi jyrkkään erotteluun. Toisaalta ihminen eroaa muista eläimistä rationaalisuutensa vuoksi. Aristoteles esittää, että ihmisillä on rationaalinen sielu, joka mahdollistaa monia eläinten kyvyt ylittäviä psykologisia prosesseja. Ainoastaan ihmiset kykenevät teoreettiseen ajatteluun ja voivat ohjata toimintaansa järkiperiaatteiden mukaan.¹

Aristoteleen näkemys antaa mahdollisuuden tarkastella ihmisten ja muiden eläinten eroa kahdesta näkökulmasta. Ne täydentävät toisiinsa, mutta saavat myös ihmisen näyttäytymään eri valossa riippuen siitä kumpaa määritelmän elementtiä painotetaan. Ihmistä voidaan tarkastella joko eläinkunnan jäsenenä tai muista eläimistä radikaalisti eroavana olentona. Jos sanotaan, että ihminen on rationaalinen *eläin*, painotetaan ihmisen eläimyyttä ja yhteenkuuluvuutta muiden eläinten kanssa. Toisaalta, koska ihminen on *rationaalinen* eläin, määritelmä antaa mahdollisuuden painottaa jyrkkää olemuksellista eroa ihmisen ja muiden eläinlajien välillä.

Aristoteelisessa traditiossa määritelmä ”ihminen on rationaalinen eläin” omaksuttiin viimeistään myöhäisantiikissa ja se välittyi keskiajalle Aristoteleen teosten latinankielisten käännösten myötä. Tärkeässä roolissa oli Boethiuksen (n. 480 – 524/5) kääntämä *Kategoriat* ja erityisesti Porfyrioksen siihen kirjoittama johdatus, *Isagoge*. Tässä lyhyessä teoksessa Porfyrios esitti tulkinnan keskeisistä aristoteelisen logiikan käsitteistä – kuten suku, laji ja erottava tekijä – ja niiden välisistä suhteista. Samalla hän tuli systematisoineeksi Aristoteleen näkemyksen ihmisten ja eläinten suhteesta. Hän rakensi hierarkkisen ontologisen mallin, niin sanotun Porfyrioksen puun (*arbor porphyriana*), jossa kaikki olemassa oleva sijoitetaan puumaiseen malliin kattavaksi järjestelmäksi. Ylimpänä hierarkiassa on substanssi, joka jakautuu kahteen alalajiin, aineettomaan ja aineelliseen. Porfyrios kirjoittaa:

Substanssi on itsessään suku; sen alapuolella on kappale. Kappaleen alla puolestaan on elollinen kappale, jonka alla on eläin. Eläimen alapuolella taas on rationaalinen eläin, jonka alla on ihminen, jonka alla

1 Ks. esim. Aristoteles, *Nikomakhoksen etiikka* 1.7, 1097b21–1098a7; *Kategoriat* 1.1, 1a1–5 & *passim*; *Politiikka* 1.2, 1253a1–10.

puolestaan ovat Sokrates ja Platon, jotka ovat yksittäisiä ihmisiä.²

Ihminen on määritelmällisesti rationaalinen eläin: ihminen kuuluu eläinten sukuun ja rationaalisuus on ominaisuus, joka erottaa ihmisen muista eläinlajeista. Ne eläimet, jotka ovat rationaalisia, ovat ihmisiä.³

Tätä määritelmää voidaan tarkastella kahdella tasolla. Kyse voi olla joko lajiolemuksen määritelmästä tai sitä voi soveltaa yksilöihin. Jos määritelmä *rationaalinen eläin* määrittää lajiolemusta, ei tästä vielä välttämättä seuraa, että jokainen lajin jäsen toteuttaa tämän olemuksen samalla tavalla tai yhtä täydellisesti. Aristoteles todennäköisesti ajatteli, että kukin yksilö voi toteuttaa universaalia lajiolemusta enemmän tai vähemmän onnistuneesti, ilman että lajiin kuuluminen kyseenalaistuu. Huonokin veitsi on veitsi. On myös suhteellisen selvää, että potentiaalisuuden käsite on Aristoteleelle keskeinen. Voidaan näet ajatella, että jokainen ihmisyksilö kuuluu ihmislajiin, koska kaikilla on synnynnäinen kyky käyttää järkeään. Tämän kyvyn aktualisoituminen on toissijaista, sillä kyvyn olemassaolo itsessään riittää. Veitsen ei tarvitse leikata ollakseen veitsi; riittää, että sillä on kyky leikata. Ihmisen tapaus on tietenkin monimutkaisempi kuin veitsen, mutta samaa ajatusta voidaan tietysti reunaehdoin soveltaa molemmissa tapauksissa. Porfyrios toteaa:

Ne, jotka ovat osallisia erottavaan tekijään ja lajille ominaisiin yleisiin ominaisuuksiin, ovat osallisia niihin samalla tavalla. Rationaaliset olennot ovat nimittäin samalla tavalla rationaalisia ja nauruun kykenevät ovat samalla tavalla nauruun kykeneviä. Molemmat näistä ominaisuuksista ovat läsnä aina ja kaikille; nimittäin jos kaksijalkainen lyhennetään, hänen substanssinsa ei tuhoudu, vaan häntä nimitetään

2 ”Substantia est quidem et ipsa genus, sub hac autem est corpus, sub corpore vero animatum corpus sub quo animal, sub animali vero rationale animal sub quo homo, sub homine vero Socrates et Plato et qui sunt particulares homines.” (Porfyrios, *Anicius Manlius Severinus Boethius Porphyrii Isagoge translatio*, toimittanut L. Minio-Paluello (Bruges/Paris, 1966), <http://www.forumromanum.org/literature/boethius/isag.html>, s.v. *De specie*.)

3 Porfyrios jakaa rationaaliset eläimet vielä ihmisiin ja jumaliin. Edelliset ovat kuolevaisia rationaalisia eläimiä, jälkimmäiset kuolemattomia. Koska jumalilla ei ole merkitystä tämän artikkelin aiheen kannalta, jätän ne huomiotta.

aina siksi, miksi hän on syntynyt. Samoin nauruun kykenevä on sellainen, koska on syntynyt sellaiseksi, ei siksi että hän nauraisi aina.⁴

Ihmisen ei tarvitse nauraa ollakseen nauruun kykenevä olento, sillä pelkkä potentiaalisuus nauruun tekee yksilöstä nauruun kykenevän olennon. Samalla tavalla ihminen on rationaalinen olento, vaikka ei käyttäisi järkeään koko aikaa. Ei ole aivan selvää tarkoittaako Porfyrios tässä yhteydessä ensimmäistä vai toista potentiaalisuutta. Toinen tekstikatkelmassa esitetty esimerkki näyttäisi viittaavan ensimmäiseen potentiaalisuuteen – tai jopa täydelliseen kyvyttömyyteen käyttää järkeä. Porfyrios näet vaikuttaa ajattelevan, että ihminen pysyy määritelmällisesti kaksijalkaisena olentona, vaikka hänen molemmat jalkansa katkeaisivat. Jos tätä ajatusta sovelletaan rationaalisuuteen, vaikuttaa siltä, että ihmisellä ei tarvitse olla minkäänlaista todellista mahdollisuutta käyttää järkeään ja silti hänet lasketaan rationaaliseksi eläimeksi. Näin ollen yksilön kuuluminen lajiin ei vaikuta riippuvan aktuaalisesta kyvystä toteuttaa kyseiselle lajille ominaista ja sen muista lajeista erottavaa funktiota.

Porfyrioksen näkemys nostaa esiin filosofisen kysymyksen yksilöolion ja lajiolemuksen suhteesta. Missä määrin yksilöolion tulee toteuttaa lajiolemus kuuluakseen lajiin? Abstraktien entiteettien, kuten kolmiot, ympyrät ja numerot, täytyy tietenkin toteuttaa lajiolemus täydellisesti, sillä muoto, jolla on enemmän kuin kolme kulmaa, ei ole kolmio. Toisaalta on ymmärrettävää, että kolmiroleivät ovat jossain mielessä kolmioita, vaikka ne eivät täysin vastaakaan matemaattista kolmion määritelmää – niiden kyljet eivät esimerkiksi ole aivan suorat. Samalla tavoin yksinkertaiset aineelliset elementit, kuten tuli, ovat tiukasti sidoksissa olemukseensa. Tuli, joka ei valaise eikä ole kuumaa, ei ole tulta. Silti tulta voi olla olemassa eri lämpötilassa. Vaikuttaa siis siltä, että lajiolemuksen voi toteuttaa enemmän tai vähemmän täydellisesti ilman, että kuuluminen

4 ”Differentia vero et proprium commune quidem habent aequaliter participari ab his quae eorum participant; aequaliter enim rationalia rationalia sunt et risibilia risibilia sunt. Et semper et omni adesse commune utrisque est; sive enim curtetur qui est bipes, non substantiam perimit, sed ad quod natum est semper dicitur; nam et risibile, eo quod natum est habet id quod est semper, sed non eo quod semper rideat.” (Ibid., s.v. *De communibus differentiae et proprii.*)

lajiin vaarantuu. Tällöin oleelliseksi kysymykseksi nousee, kuinka paljon lajiolemuksesta voi poiketa ja silti pysyä lajin jäsenenä. Onko lajiin kuuluminen jollain tavalla aktuaalisista ominaisuuksista riippumaton seikka? Onko kunkin yksilön todellinen lajiolemuksen toteuttamisen aste merkityksellinen seikka lajiin kuulumisen kannalta? Mihin lajiin kuuluminen oikeastaan perustuu, ellei määritelmän toteuttamiseen?

Ongelma korostuu, jos otetaan huomioon lajiolemusten ja niitä määrittävien funktioiden välinen suhde, joka on myös Aristoteleelle keskeinen. Palaan tähän aiheeseen keskiaikaisten tekstien yhteydessä tarkemmin, mutta on hyvä huomata jo tässä vaiheessa, että ainakin joissakin tapauksissa Aristoteles vaikuttaa ajattelevan, että olion olemus on tiiviisti sidoksissa sen funktioon – jopa siinä määrin, että funktion toteuttaminen määrittää kunkin asian olemuksen.⁵ Esine, jolla voi leikata leipää tai tomaatteja, on veitsi. Ellei jollakin esineellä voi leikata, ei se ole veitsi. Vastaavasti silmä on määritelmällisesti ruumiillinen elin, jolla näkee värejä ja valoja. Ellei silmällä näe, se ei ole silmä sanan varsinaisessa merkityksessä. Ulkoisesti erehdyttävästi silmää muistuttava lasisilmä ei ole todellisuudessa silmä, koska se ei toteuta silmän funktiota. Sekä lasisilmää että näkevää silmää kutsutaan silmäksi, mutta termi predikoidaan niistä eri merkityksessä.⁶ Lyhyesti sanottuna Aristoteles vaikuttaa määrittelevän monet asiat niiden funktion kautta. Ihmisen kohdalla tämä on kuitenkin huomattavasti ongelmallisempaa kuin veitsen tai silmän kohdalla. Voidaan kysyä onko ihmisellä jokin määrittävä funktio ja jos on, mikä se on?

Näitä Aristoteleen ajattelua koskevia filosofisia kysymyksiä ei onneksi tarvitse ratkaista tässä yhteydessä. Oleellista on, että Porfyrios vaikuttaa pitävän kaikkia ihmisyksilöitä samalla tavalla rationaalisena. Jokai-

5 Ks. esim. Aristoteles, *Sielusta* 2.1; *Meteorologia* 4.12, 390a10–13: “What a thing is is always determined by its function: a thing really is itself when it can perform its function; an eye, for instance, when it can see. When a thing cannot do so it is that thing only in name, like a dead eye or one made of stone, just as a wooden saw is no more a saw than one in a picture.” Aristoteleen *Meteorologiaa* ei ole valitettavasti suomennettu. Englanninkielinen käännös on otettu teoksesta Aristotle, *The Complete Works of Aristotle*, vol. 1, The Revised Oxford Translation, toimittanut J. Barnes, Bollingen Series 71/1–2 (Princeton: Princeton UP, 1984).

6 *Sielusta* 2.1, 412b18–22.

nen meistä on syntynyt rationaaliseksi ja me pysymme sellaisina aina. Rationaalisuus on lajiominaisuus, eikä yksilön kyvyttömyys toteuttaa tätä lajiolemusta täysin toimimalla sen mukaisesti vaikuta yksilön osallisuuteen siitä. Todellinen mahdollisuus käyttää järkeä ei vaikuta yksilön ihmisyyteen.

Eräät keskiaikaiset filosofit näkivät asian toisin.

Rationaalisuus ja ihmisuus

Porfyrioksen esittämä ihmisen määritelmä oli keskiajalla erittäin vaikutusvaltainen, sillä Boethiuksen latinankielinen käännös *Isagogesta* toimi yliopistoissa perusteoksena ja johdantona logiikkaan. Aristoteleen ajattelua tarkasteltiin sen tarjoaman teoreettisen viitekehyksen kautta. Näin ollen ihmisen eläimyyttä pidettiin sekä ontologisena että loogisena tosiasiana. Toisaalta keskiajalla otettiin vakavasti myös *Isagogen* määritelmä ihmiselle tunnusomaisesta piirteestä, joka erottaa tämän muista eläinlajeista: ihminen on *rationaalinen* eläin. Rationaalisuutta pidettiin ominaisuutena tai kykynä, jonka ansiosta ihminen ymmärtää universaalikäsitteitä, harrastaa tieteellistä ajattelua sekä on moraalinen toimija. Näin ollen ihmisten ja muiden eläinten lajiolemusten välinen ero oli keskiaikaisille filosofeille selviö.⁷ Vaikka keskiaikaiset filosofit puhuvat ihmisyydestä, monia heidän ajatuksiaan voidaan soveltaa myös nykyiseen persoonuutta koskevaan filosofiseen keskusteluun.

Missä määrin rationaalisuus toimii erottavana tekijänä *yksilöiden* kohdalla? Tämä kysymys liittyy tiiviisti edellisessä alaluvussa esitettyyn ongelmaan yksilön ja lajiolemuksen suhteesta ja se näyttää nousevan jossain määrin merkittäväksi keskiaikaisissa keskusteluissa. Ovatko kaikki ihmiset rationaalisia? Voidaanko ihmisyksilöt erottaa muista eläimistä suoraviivaisesti? Missä määrin ihmisen määritelmän aktuaalinen toteuttaminen on merkityksellistä ihmislajiin kuulumisen kannalta? Nämä kysymykset voidaan hahmottaa Aristoteelisen viitekehyksen kautta kysymällä, tuleeko rationaalisuus ihmisen määritelmässä ymmär-

7 Keski-aikeista kategorioita koskevaa traditiota käsitellään mm. teoksessa *La tradition médiévale des catégories (XIIe-XVe siècles)*, toimittaneet J. Biard & I. Rosier-Catach (Leuven: Peeters, 2003).

tää ensimmäisenä vai toisena potentiaalisuutena. Vastasyntynyt lapsi ja nukkuva aikuinen ovat molemmat potentiaalisia kielenkäyttäjiä – lapsella on valmius oppia ja nukkuvalla aikuisella valmius käyttää kieltä. Sama koskee rationaalisuutta: lapsella on kyky oppia käyttämään järkeään (ensimmäinen potentiaalisuus) ja nukkuvalla aikuisella on kyky käyttää järkeään (toinen potentiaalisuus, joka on samalla ensimmäinen aktuaalisuus).⁸

On luontevaa ajatella, että ihmistä määrittävä rationaalisuus viittaa ensimmäiseen potentiaalisuuteen. Vaikuttaa kuitenkin siltä, että eräät keskiaikaiset filosofit omaksuivat funktionaalisen näkemyksen, jonka mukaan yksilöllä on oltava valmius käyttää järkeään (toinen potentiaalisuus), jotta he aidosti toteuttaisivat ihmisen määritelmän. Tällöin ihmisen määrittäväksi funktioksi tulee järjen käyttö ja olennon täytyy halutessaan kyetä käyttämään järkeään ollakseen ihminen sanan varsinaisessa merkityksessä. Tämä ajatus on tietenkin huomattavan radikaali, eivätkä kaikki keskiaikaiset filosofit välttämättä hyväksyneet sitä. Joitakin esimerkkejä on kuitenkin löydettävissä. Eräs eksplisiittinen muotoilu tästä ajatuksesta löytyy Averroksen (1126–1198) kommentaarista Aristoteleen teokseen *Fysiikka*:

On ilmeistä, että termi *ihminen* predikoidaan monimerkityksisesti teoreettisen tieteen täydellistämistä ihmisestä ja sellaisesta, joka ei ole saavuttanut täydellisyyttä tai jolla ei ole taipumusta täydellistyä. Termi *ihminen* predikoidaan samalla tavoin monimerkityksisesti elävästä ja kuolleesta ihmisestä tai rationaalisesta ja kivistä tehdystä ihmisestä.⁹

8 Juha Sihvola, ”Selitykset,” teoksessa Aristoteles, *Sielusta*, 197–198. On olemassa teoreettinen mahdollisuus, että rationaalisuus ihmiselle ominaisena kykynä ymmärrettäisiin toisena aktuaalisuutena. Tällöin ihminen olisi ihminen sanan varsinaisessa merkityksessä ainoastaan silloin, kun hän *ajattelee* teoreettisia kysymyksiä. On todennäköistä, että kukaan ei ole koskaan puolustanut tällaista kantaa.

9 ”[...] praedicatio nominis hominis perfecti a scientia speculativa, et non perfecti sive non habentis aptitudinem quod perfici possit, est aequivoca: sicut nomen hominis, quod praedicatur de homine vivo et de homine mortuo, sive praedicatio hominis de rationali et lapideo.” (Averroes, *Commentarium in libros Physicorum Aristotelis in Aristotelis opera cum Averrois commentariis*, vol. 4 (Venetiis: Juntas, 1562–74; uudelleen painettu: Frankfurt

Averroes esittää, että elävä ja kuollut ihminen eivät ole ihmisiä samassa merkityksessä. Samoin rationaalista ihmistä kutsutaan ihmiseksi eri merkityksessä kuin kivistä tehtyä ihmistä esittävää patsasta. Kuollut ihminen ja patsas eivät ole varsinaisesti ihmisiä.¹⁰ Taustalla tässä väitteessä on todennäköisesti Aristoteleen funktioon sidottu määritelmä. Kuolleet ihmiset ja patsaat eivät kykene toimimaan ihmisten tavoin, eivätkä näin ollen ole ihmisiä sanan varsinaisessa merkityksessä. Averroes tekee kuitenkin radikaalin tulkinnan tästä ajatuksesta. Hän soveltaa funktionaalista lähtökohtaa myös eläviin ihmisiin ja väittää, että ”teoreettisen tieteen täydellistämä” ja siihen kykenemätön ihminen eivät ole ihmisiä samassa merkityksessä.

Aristoteles ei todennäköisesti ajatellut, että rationaalisuus olisi samanlainen funktio ihmiselle kuin näkökyky silmälle, mutta kuitenkin hän pitää rationaalisuutta ominaisuutena, joka erottaa ihmisen muista eläimistä. Averroes ajattelee tältä pohjalta, että ihminen, joka ei pysty toteuttamaan rationaalisuuttaan, ei ole ihminen samassa merkityksessä kuin ihminen, joka pystyy toteuttamaan sen riittävällä tasolla. Ainoastaan ”teoreettisen tieteen täydellistämä ihminen” on ihminen sanan varsinaisessa merkityksessä. Tämä ilmaisu viittaa todennäköisesti yksilöön, joka pystyy intellektuaaliseen ajatteluun ja ymmärtää metafysisiä käsitteitä – hän on saavuttanut ensimmäisen aktuaalisuuden (eli toisen potentiaalisuuden) suhteessa teoreettiseen ajatteluun. Edellisen katkelman perusteella Averroes näyttää ajattelevan, että yksilön on aidosti toteutettava ihmisolemus, joka ymmärretään järjen aktuaaliseksi käytöksi, ollakseen ihminen sanan varsinaisessa merkityksessä. Järjen käyttö on ihmistä määrittävä tekijä vahvassa mielessä ja myös yksilöllisellä tasolla.

am Main: Minerva, 1962), proemium, fol.1b, h-i.) Lisätietoja Averroeksen luonnonfilosofiasta, ks. Ruth Glasner, *Averroes' Physics: A Turning Point in Medieval Natural Philosophy* (Oxford: Oxford UP, 2009.)

- 10 Averroeksen ajatuksen voi tulkita myös siten, että hän ottaa esiin elävän ja kuolleen sekä rationaalisen ja kivistä tehdyn ihmisen monimerkityksisyyden selvittääkseen, mitä termi *monimerkityksisyys* tarkoittaa. Näin ymmärrettynä teoreettisen tieteen täydellistämisen ja tässä suhteessa täydellistymättömän ihmisen monimerkityksisyys ei välttämättä olisi monimerkityksisyttä samalla tavalla kuin elävän ja kuolleen ihmisen kohdalla. Latinakielisessä filosofiassa hänen ajatuksensa kuitenkin tulkittiin kuvaamallani tavalla.

On helppo tuomita tämä ajatus moraalisesti arveluttavana elitisminä. Ennen tuomion langettamista on kuitenkin syytä koettaa ymmärtää mistä ajatuksessa on kyse. Ensimmäinen tulkinnanvarainen kysymys koskee Averroeksen omaa näkemystä. Hyväksyykö hän todella näin radikaalin näkemyksen? Ajatteliko hän, että suurin osa ihmisistä ei ansaitse tulla kutsutuksi ihmiseksi? Edellä siteerattu katkelma on lyhyt, eikä Averroeksen kantaa pysty sen perusteella tietämään täysin varmasti. On jopa mahdollista, että hän ei edes sitoudu tähän näkemykseen, vaan esittää sen tulkintana Aristoteleen kannasta. Perustavanlaatuisempi kysymys koskee kuitenkin sitä, millaisia konnotaatioita Averroeksen väitteeseen sisältyy. Vaikka hän mahdollisesti ajattelikin, että ainoastaan teoreettiseen ajatteluun kykenevät ihmiset ovat ihmisiä, ei ole selvää mitä tästä seuraa. Averroes ei esimerkiksi sano, että muut ihmiset olisivat eläimiä. Lisäksi on muistettava, että vaikka hän tekisikin niin, ei väite välttämättä tarkoittaisi hänelle samaa kuin mitä se tarkoittaisi nykyään.

Riippumatta siitä mitä Averroes tarkoitti, osa keskiaikaisista latinankielisistä filosofiista ymmärsi hänet edellä kuvatulla tavalla ja hyväksyi näkemyksen, jonka mukaan ainoastaan filosofit ovat ihmisiä. Keskustelu sai myöhäiskeskiajalla ja renessanssissa huvittaviakin piirteitä, kun ajatusta sovellettiin filosofien ja lakimiesten välisiin eroihin: joidenkin filosofien mielestä lakimiehet eivät ole ihmisiä sanan varsinaisessa merkityksessä, koska he eivät pysty saavuttamaan ihmisen perimmäistä täydellisyyttä, onnellisuutta, joka samaistettiin filosofisen ajattelun kanssa.¹¹

Teoreettiseksi ajatteluksi ymmärretyn rationaalisuuden ja ihmisyyden välinen vahva yhteys tulee esiin myös konteksteissa, jotka eivät ole suorassa kosketuksessa Averroekseen. Eräs varhainen tekstikatkelma löytyy Johannes Salisburlaisen (n. 1120–1180) vaikutusvaltaisesta poliittisista filosofiaa käsittelevästä teoksesta *Policraticus*. Johannes kirjoittaa:

11 Filosofien erityislaatuista ihmisyyttä koskevaa traditiota keskiajalta renessanssiin on käsitellyt Luca Bianchi, "Filosofi, uomini e bruti. Note per la storia di un'antropologia 'averroista,'" teoksessa L. Bianchi, *Studi sull'Aristotelismo del Rinascimento* (Padova: Il Poligrafo, 2003), 41–61. Tässä yhteydessä on syytä ottaa huomioon, että tieteet eivät olleet vielä eriytyneet toisistaan. Monet nykyisistä erillistieteistä (tai niitä lähellä olevat tutkimuskentät) kuuluivat filosofian piiriin.

Nimittäin se, joka etsii tietä onnellisuuteen ilman filosofiaa, on kuin sokea, joka kulkee vaarallista polkua kohti korkeuksia ja putoaa ylimielisyyttään. [...] Khrysispos kutsuu kaikkia niitä, jotka eivät ole filosofian herättämiä (tai jotka eivät ole havahtuneet filosofiseen ajatteluun, mikä tapahtuu filosofian toimesta) järjettömien elukoiden kaltaisiksi – todellakin, hän kutsuu heitä hämmästyttäviksi ja luonnonvastaisiksi ihmeiksi, elukkaihmisiksi ihmisten ruumiissa. Hän nimittäin vakuutti, että on kolmenlaisia ihmisiä, jotka ovat todella ihmisiä; muita hän kutsui elukoiksi. Yhdet nauttivat perinpohjaisesti viisauden ihanuudesta ja he ovat viisaita. Toiset lähestyvät viisautta, jotta voisivat nauttia siitä, ja he ovat filosofeja. Kolmannet pyrkivät lähestymään viisautta, nimittäin ne, jotka eivät vielä ole filosofeja mutta jotka haluavat tulla filosofeiksi.¹²

Policraticuksen esittämä kuva muistuttaa Averroeksen näkemystä, mutta se myös eroaa siitä kiinnostavalla tavalla. Yhtäläisyyksistä mainitsemisen arvoinen on aktuaalinen kyky käyttää järkeä. Ihmisyyden määrittäminen tämän kyvyn perusteella muistuttaa ajatusta, jonka mukaan rationaalisuus on funktio, joka erottaa ihmiset muista eläimistä. Johannes kuitenkin näyttää antavan vähemmän merkitystä kyvyn aktuaaliselle toteutumiselle, sillä hän antaa merkityksen myös tavoitteellisuudelle.

12 ”Quisquis enim sine ea ad beatitudinis uiam tendit, quasi cecus in lubrico tendens ad alta praesumptuosus cadit. Vnde eam diuinarum et humanarum rerum compotem esse Crisippus asseruit, nec unquam satis posse laudari quae uitia expellit, uirtutes ostendit et confert, et in humana infirmitate diuinam quodammodo reparat integritatem. Et, ut sensum suum expressius proferat, omnes qui non ab illa uel ad illam uigilant (quod tamen ab illa est) brutis animalibus dicit esse conformes, immo et stupendum contra naturam miraculum in corporibus humanis brutos homines esse. Tria uero genera hominum qui homines sunt (alios enim brutos dicit) esse asseruit. Alii enim iam iocunditate sapientiae perfruuntur, et hii sapientes sunt; alii accedunt ut fruuntur, et hii sunt philosophi; alii adspirant ad accedendum, scilicet qui nondum sunt et esse philosophi concupiscunt.” (Johannes Salisburylainen, *Ioannis Saresberiensis Episcopi Carnotensis Policratici*, toimittanut C.C.J. Webb (Oxford, 1909), 7.8, s. 119, 651d–652a. (= *Policraticus*) Lisätietoja Johannes Salisburylaisesta ja häntä koskevasta tutkimuksesta, ks. Quentin Taylor, ”John of Salisbury, the *Policraticus*, and Political Thought,” *Humanitas* 19:1–2 (2006): 133–57.

Johanneksen mainitsemat ”viisaat” ovat mahdollisesti ihmisiä samassa mielessä kuin Averroeksen ”teoreettisen tieteen täydellistämät” ihmiset – ehkä myös filosofit voidaan laskea tähän ryhmään. Filosofeiksi pyrkivät eivät kuitenkaan vielä ole saavuttaneet, aristoteelista terminologiaa käyttäkseni, ensimmäistä aktuaalisuutta teoreettisen ajattelun saralla. Tämä saattaa tarkoittaa sitä, että Johanneksella ei ollut mielessä rationaalisuus funktiona samassa mielessä kuin Averroeksella. Kuitenkin on selvää, että Johannes tekee selvän eron ihmisten ja eläinten välillä: viisaat, filosofit ja filosofeiksi pyrkivät ovat ihmisiä, muut ovat ihmishahmoisia eläimiä. Ero noudattaa aristoteelista ihmislajin määritelmää,¹³ mutta yksilötasolla rajalinja vedetään radikaalisti eri kohtaan kuin nykyään.

Johanneksen teoksessa ihmisen mahdollinen eläimyys tulee esiin poliittisen filosofian kontekstissa. *Policraticus* ei kuitenkaan ole ainoa poliittista filosofiaa käsittelevä teksti, jossa tämä teema esiintyy. Vaikuttaa siltä, että osa myöhäiskeskiaikaisista Aristoteleen *Politiikka*-teoksen kommentaattoreista omaksui ajatuksen järjenkäytön ja ihmisyyden suhteesta yksilötasolla. Aristoteleen *Politiikka* käännettiin latinaksi 1260-luvulla ja sen sisältämät väitteet ihmisen luonnollisesta poliittisuudesta herättivät välittömästi kiinnostusta filosofien keskuudessa. Eräät Aristoteleen esittämät ajatukset yhdistettyinä hänen funktionalistisiin huomioihinsa nostivat esiin kysymyksen yhteisön ulkopuolella elävien ihmisten mahdollisesta eläimyydestä. Ensinnäkin Aristoteles väittää *Politiikan* ensimmäisen kirjan toisessa luvussa, että ihminen on luonnostaan poliittinen eläin. Toisekseen hän esittää, että yksinäisten ihmisten olemassaolo ei ole ongelma luonnolliselle poliittisuudelle, sillä yhteisön ulkopuolella elävät ihmiset ovat luonnoltaan jumalan tai eläimen kaltaisia, riippuen siitä ovatko he itseriittoisia vai kykenemättömiä elämään muiden ihmisten kanssa. Kolmanneksi hän väittää, että ilman lakia (ja yhteisöä) elävät ihmiset ovat kaikista eläimistä huonoimpia.¹⁴

13 Johanneksen ja Aristoteleen välisestä yhteydestä, ks. David Bloch, *John of Salisbury on Aristotelian Science* (Turnhout: Brepols, 2012).

14 *Politiikka* 1.2. Itse asiassa Aristoteles kirjoittaa: ”Aivan kuten ihminen on täydellistyneenä elävistä olennoista paras, siten hän lain ja oikeuden ulkopuolella ollessaan on kaikista huonoin.” (Ibid., 32–33.) Keski-aikeiset kommentaattorit kuitenkin tulkitsivat, että lain ja oikeuden ulkopuolella olemisen tarkoittaa yhteisön ulkopuolella olemista.

Yhteisön ja rationaalisuuden ulkopuolelle jääneen ihmisen elämyksensä nousee erityisen selvästi esiin katkelmassa, joka löytyy tuntemattomaksi jääneen filosofin kommentaarista. Teoksen tekijää kutsutaan Anonyymiksi Brysseliläiseksi käsikirjoituksen nykyisen säilytyspaikan mukaan (jatkossa käytän tämän tekstin kirjoittajasta kirjainlyhennettä AB). AB kysyy kommentaarinsa viidennessä kysymyksessä: ”Onko epäpoliittinen ja yksinäinen ihminen kaikkein huonoin eläin?”¹⁵ Hänen vastauksensa perustuu hienovaraisiin yksinäisyyden lajien ja syiden erotteluihin, joita ei tässä yhteydessä ole tarpeen käydä analysoimaan. Vastauksen alku kuitenkin vahvistaa jo edellä nähtyä kuvaa, jonka mukaan ihmisyys on sidoksissa todelliseen järjen käyttämisen mahdollisuuteen:

On mahdollista, että on olemassa villi-ihminen, joka ei ole koskaan käyttänyt eikä kyennyt käyttämään järkeään ja jolla ei ole ollut vanhempia tai esi-isiä. Tällainen eläin ei ole järjellinen (koska se olisi järjellinen turhaan) eikä se niin ollen ole myöskään ihminen – paitsi sikäli kuin se on ihmisen kaltainen, koska se muistuttaa ihmistä ulkonäöltään.¹⁶

Katkelma sisältää muutamia erikoisia ja vaikeatajuisia kohtia. Alun huomautus vanhemmista ja esi-isistä ei luultavasti tarkoita sitä, että villi-ihminen olisi ilmestynyt maailmaan ilman vanhempien myötävaikutusta. Ajatus lienee ennemminkin, että villi-ihminen on elänyt lapsesta asti yksin. Kyseessä on siis klassinen susilapsi, joka on viettänyt koko ikänsä kohtaamatta muita ihmisiä, eikä näin ollen ole kyennyt kehittymään normaalilla tavalla. Lisäksi AB:n argumentti on puutteellinen. Vaikuttaa siltä, että hän jättää eräitä keskeisiä premissejä mainitsematta. Voimme täydentää argumentin lisäämällä puuttuvat premissit, jolloin se etenee seuraavalla tavalla:

(P1) Susilapsen olemassaolo on mahdollista (premissi).

15 “[Consequenter queritur utrum] homo incivilis et solitarius sit pessimus animalium.” (Anonyymi Brysseliläinen, *Questiones in librum Politicorum Aristotelis*, Bruxelles, Bibl. royale 863-69 (2916), fol.402ra–436ra. Kysymys alkaa foliosta 407va.)

16 ”Primo sciendum quod possibile est esse aliquem hominem silvestrem, qui nunquam habuit usum rationis, nec potuit habere, nec parentes nec progenitores sui. Et tunc tale animal non est rationabile, quia tunc talis ponitur esse frustra, nec per consequens homo, nisi similitudinarie, quia accedit ad figuram hominis.” (Anon. Bruxelles, fol. 407va.)

(P2) Susilapsella ei ole ollut ihmiskontakteja (premissi, tulkinta).

[(P3) Ihmiskontaktit ovat välttämättömiä järjenkäyttökyvyn kehittymiselle (premissi).]

(J1) Susilapsi ei pysty käyttämään järkeään (johtopäätös; P1, P2 & P3).

[(P4) Luonto ei tee mitään turhaan (premissi).]

(P5) Rationaalisuus ilman todellista mahdollisuutta järjenkäyttöön on turhaa (premissi).

(J2) Susilapsi ei ole rationaalinen (johtopäätös; J1, P4 & P5).

[(P6) Ihminen on rationaalinen eläin (premissi).]

(J3) Susilapsi ei ole ihminen (johtopäätös; J2 & P6).

Rekonstruktion alku (P1–J1) on tulkinnanvarainen, sillä AB ei esitä argumenttia ensimmäisen johtopäätöksen J1 tueksi. Sen voi ymmärtää myös premissiksi, jonka AB vain olettaa todeksi. Koska johtopäätökselle kuitenkin on löydettävissä perustelu, joka pohjautuu keski-ajalla yleisesti hyväksytyihin ajatusmalleihin, en näe suurta ongelmaa argumentin täydentämisessä. Lisätyistä premiseistä P3 ja P6 olivat usein toistettuja ajatuksia kommentaaritraditiossa. Premissi neljä puolestaan on aristoteelisen naturalismin kulmakiviä. Sitä käytettiin usein ihmisen luonnollisen sosiaalisuuden (tai poliittisuuden) osoittamiseksi, sillä Aristoteles itse käytti sitä argumentissaan, joka perustuu ihmisen kykyyn käyttää kieltä.¹⁷

AB:n Argumentissa keskeinen premissi on P5: rationaalisuus edellyttää todellista mahdollisuutta järjenkäyttöön. Jos luonto olisi tehnyt susilapsesta rationaalisen, mutta tällä ei olisi mitään mahdollisuutta käyttää tätä kykyä, olisi luonto antanut rationaalisuuden turhaan. Näin ollen AB rajaa susilapset ihmisyyden ulkopuolelle väittämällä, että olento, jolla ei ole mahdollisuutta käyttää järkeään, ei ole rationaalinen eikä näin ollen ihminen. Susilapsen tapauksessa abstrakti *kyky* käyttää järkeä olisi turha, sillä hänellä ei ole koskaan aitoa mahdollisuutta käyttää sitä. AB:n ajatus on mahdollisesti se, että susilapsi ei ole rationaalinen edes ensimmäisen potentiaalisuuden merkityksessä, mutta argumentin keskeinen idea on, että kyvyn olemassaolo riippuu sen käytön mahdollisuudesta. Lajiolemuksen synnynnäisesti antama potentiaalisuus ei yksinään riitä. Voidaan

17 Ks. *Politiikka* 1.2, 1253a8–18.

toki olettaa, että ensimmäinen potentiaalisuus riittää tekemään ihmisestä ihmisen niin kauan kuin tällä on realistinen mahdollisuus kyvyn aktualisoitumiseen, mutta ainakaan susilapsen tapauksessa näin ei enää ole. Näin ollen AB pitää rationaalisuutta selkeästi funktionaalisenä ominaisuutena. Hän myös ymmärtää ihmisyyden funktionaalista näkökulmasta: ainoastaan järjenkäyttäjät ovat ihmisiä. Näiden ajatusten taustalla on ihmisen luonnollinen riippuvuus muista ihmisistä. Meistä voi tulla ihmisiä ainoastaan toisten ihmisten myötävaikutuksella.¹⁸

Kolmen edellä käsitellyn keskiaikaisen filosofin näkemykset kieoutuvat yksilörationaalisuuden ympärille. Voidaan kysyä, onko rationaalisuus liukuva käsite. Irrallisten katkelmien pohjalta ei ole tietenkään mahdollista esittää täysin luotettavaa tulkintaa. Vaikuttaa kuitenkin uskottavalta, että ainakin osa näistä ajattelijoista piti rationaalisuutta ominaisuutena, joka voi aktuaalistua eri yksilöissä eri tasoilla. Lajiolemukseen liitetty rationaalisuus viittaa tiettyyn kykyjen joukkoon: määritelmän mukaan ihminen on rationaalinen eläin, eikä rationaalisuus tällä tasolla ilmene asteittaisena. Käytännössä eri ihmisyksilöt kuitenkin voivat olla enemmän tai vähemmän rationaalisia, esimerkiksi erilaisen kasvuympäristön vuoksi. Näin ajateltuna ääripäissä on AB:n susilapsi, jolta puuttuu potentiaalisuus järjen käyttöön ja Johannes Salisburyaisen mainitsema viisas, joka nauttii (mahdollisesti jatkuvasti?) intellektuaalisesta toiminnasta. Suurin osa ihmiskunnasta sijoittuu jonnekin näiden ääripäiden välille. Keskiaikainen ihmislajin määritelmä tekee näin selvän ja yksiselitteisen eron ihmisen ja muiden eläinten välille, mutta yksilötasolla ero ei ole yhtä jyrkkä ja selkeä. Kyseessä on ennemminkin liukuma.

18 Ajatus yhteisön ulkopuolella elävän ihmisen erityisestä asemasta oli osa keskiaikaista kommentaaritraditiota ensimmäisistä kommentaareista alkaen. Esimerkiksi Albert Suuri väittää, että ihmistä, joka ”on erotettu poliittisesta yhteisöstä, samoin kuin muut osat, jotka on erotettu kokonaisuudesta [...] kutsutaan ihmiseksi, tai taloksi, monimerkityksisesti, koska häneltä puuttuvat ihmisten kyvyt (*virtus*) ja toiminnot, kuten ne puuttuvat kivistä tehdyltä jalalta tai kädeltä.” (“*segregatus a communicatione civili, similiter aliis partibus, segregatis scilicet a suis totis [...] non dicitur homo, vel domus, nisi aequivoce: quia virtutem et actum hominis non habent, sicut nec pes lapideus, nec manus.*” (Albert Suuri, *Commentarii in octo libros Politicorum Aristotelis*, in *B. Alberti Magni opera omnia*, ed. A. Borgnet (Paris: Vives, 1891), 1.1, s. 14–15.)

Kukin ihmisyksilö voi olla enemmän tai vähemmän eläimen kaltainen riippuen siitä, kuinka täydellisesti hän toteuttaa ihmisen olemuksen.

Keskiaikaisia näkemyksiä voidaan tarkastella myös laajemmasta perspektiivistä, sillä ne ilmentävät nykyisestä poikkeavaa käsitystä ihmisten ja eläinten välisestä erosta. Ajatus rationaalisuudesta lajiominaisuutena alleviivaa ihmisen ja muiden eläinlajien välistä radikaalia eroa. Ihminen on ainoa eläin, jolla on edes teoreettinen mahdollisuus tulla rationaalisiksi harjoittamalla korkeimpia psykologisia kykyjään – järjen käyttöä, teoreettista tutkimusta ja hyveitä. Rationaalisuus näyttäytyy tästä näkökulmasta ehdottomana rajapyykkinä meidän ja muiden eläinten välillä. Toisaalta käytännöllinen raja ihmisten ja eläinten välillä hämärtyy, koska kukin *ihmisyksilö* voi päätyä elämään joko eläimen tai ihmisen tavoin. Jos Averroeksen ja Johannes Salisburylaisen elitistinen ajatus otetaan vakavasti, päädytään kantaan, jonka mukaan suurin osa ihmiskunnasta ei ole tiukkaan ottaen ihmisiä. Tällaista näkemystä tuskin kukaan haluaa puolustaa nykyaikana, erityisesti kun otetaan huomioon siihen liittyvät moraaliset ulottuvuudet. Toisaalta ihmisten ja muiden eläinten välisen eron näkökulmasta tässä ajatuksessa on yksi positiivinen puoli: käytännön tasolla ero näyttäytyy kapeana, ellei jopa olemattomana. Teoreettinen ero ihmislajin ja muiden eläinten välillä on selvä; käytännöllinen ero ihmisten ja eläinten välillä ei ole.

On mahdollista ajatella, että jos keskiaikaiset ajattelijat näkivätkin ihmisten ja muiden eläinten välillä radikaalin eron, yksilötasolla he vetivät tämän eron radikaalisti eri kohtaan kuin mihin se nykyään asetetaan. Kertooko tämä siitä, että he pitivät ihmistä enemmän eläimenä kuin nykyään on tapana? Ajatusleikkinä voidaan pohtia miten keskiaikaisen näkemyksen omaksunut ihminen suhtautuisi satunnaiseen kadulla kohtaamaansa ihmiseen. Pitäisikö hän tätä lähtökohtaisesti eläimenä, jonka rationaalisuus (taipumus teoreettiseen ajatteluun) paljastuu mahdollisesti vasta pidempiaikaisen tutustumisen myötä? Tämä on tietenkin suhteellisen pitkälle viety tulkinta, mutta nähdäkseni on selvää, että jossain määrin keskiaikaiset ajattelijat ovat lähellä tällaista näkemystä – hyvässä ja pahassa. Ihmiskunnan sisäisten moraalij- ja poliittisten ongelmien ratkaisemisessa ihmisten jaottelu kahteen ryhmään tuottaa yleensä pelottavia tuloksia, mutta ihmisten ja muiden eläinten eron näkökulmasta ajatuksella saattaisi olla positiivisiakin seurauksia.

Lopuksi voidaan vielä kysyä, onko edellä käsitellyissä katkelmissa tarkoitus tehdä *metafyysinen* väite ihmisten eläimyydestä. Tarkoittivatko keskiaikaiset filosofit, että rationaalisuuden puute tekee yksilöistä metafyysisesti irrationaalisia eläimiä? Vastaus tähän kysymykseen ei ole yksiselitteinen. On täysin mahdollista, että heidän tarkoituksensa oli painottaa inhimillistä *elämää* ihmisen olemuksen sijaan. Näin ymmärrettynä susilapset eivät olisi ihmisiä, koska he käytännössä elävät eläimille ominaisella tavalla ja ovat kykenemättömiä ihmiselle tyypilliseen elämään. Samoin lakimiehet eläisivät mahdollisesti muuten melko hyvää elämää, mutta he olisivat kykenemättömiä ihmiselle *täydelliseen* elämään. Tämäkin tulkinta tekee ihmisten ja muiden eläinten välisestä rajasta liukuvan, sillä näin ymmärrettynä ihmisen elämä ei ole automaattisesti inhimillistä elämää. Ihminen on olento, joka pystyy ylittämään tai alittamaan luonnollisen paikkansa ja asettumaan omien tekojensa kautta eri tasoille ”olevaisen suuressa ketjussa”¹⁹. Ihminen kykenee inhimilliseen elämään, mutta hän voi myös elää kuten eläimet tai kurkottaa järkensä avulla kohti jumaluutta. Tämä tematiikka ei ole keskiaikaisten ajattelijoiden yksinoikeus, sillä se on keskeinen teema länsimaisen filosofian historiassa. On kuitenkin tärkeä huomata, kuinka tällainen ”eksistentiaalinen” vapaus hälventää tiukkaa erottelua ihmisten ja muiden eläinten välillä. Kyse on tavallaan normatiivisen ja deskriptiivisen näkökulman yhteenliittymästä: ihmisen tulisi pyrkiä olemaan jotain enemmän kuin pelkkä eläin, mutta todellisuudessa näin ei aina käy.

Ihmisten eläimyys

Ihmisten jakaminen kahteen ryhmään, eläimiin ja varsinaisiin ihmisiin, vaikuttaa moraalisesti arveluttavalta. Sitä se onkin, jos siihen liittyy normatiivisia oletuksia eläinten alemmasta arvosta ja vähäisemmistä tai olemattomista oikeuksista. Ei kuitenkaan ole itsestään selvää, että keskiaikaiset filosofit ajattelivat näin. On totta, että edellä käsitelty keskiaikainen näkemys on normatiivinen siinä mielessä, että ihmisen paras ja

19 Klassinen, joskin jossain määrin vanhentunut, tutkimus tästä aiheesta on Arthur Lovejoy, *The Great Chain of Being: A Study of the History of an Idea* (Harvard UP, 1936).

onnellisin olotila edellyttää lajille tyypillisen elämän toteutumista, mikä puolestaan edellyttää rationaalisuutta. Tästä ei vielä kuitenkaan seuraa, että lajityypillisestä elämästä poikkeavat yksilöt olisivat vähemmän arvokkaita tai että heillä ei olisi samoja oikeuksia kuin muilla. Emmehän me ajattele, että porsaille lajityypillistä elämää elävä porsas olisi arvokkaampi kuin sen ahtaassa häkissä asuva lajitoveri. Emme ajattele näin edes silloin, kun hyväksymme, että porsaan elinoloja voidaan arvioida normatiivisesti.

Keskiaikainen näkemys on normatiivinen myös siinä mielessä, että ihmiselle ominaista elämää pidettiin monella tavalla eläinten elämää parempana. Lähtökohtana oli, että ihminen on ainoa eläin, joka pystyy noudattamaan moraalisääntöjä ja elämään hyveellisesti. Muut eläimet eivät kykene moraaliseen (tai epämoraaliseen) toimintaan. Tästä näkökulmasta on selvää, että keskiaikaiset filosofit arvostivat enemmän ihmisenä kuin eläimenä olemista. Toisaalta moraalikyky toimii kahteen suuntaan, sillä eläimenkaltaista ihmistä pidettiin moraalisisessa mielessä huonompina kuin muut eläimet.²⁰ Periaatteellinen kyky toimia oikein asettaa velvollisuuden tehdä niin. Epäonnistuminen merkitsee huonompaa asemaa kuin siinä tapauksessa, että kykyä ei alun perin edes ollut. Huomattavaa lienee myös se, että kun AB argumentoi susilapsen epäinhimillisyyden puolesta, hänen tarkoituksensa on osoittaa, että susilapsilla ei ole merkitystä yksinäisyydessä ilman lakeja elävien ihmisten asemaa arvioitaessa. Täysin kyvyttöminä rationaalisuuteen susilapset eivät ole moraalisesti pahoja, eikä heitä siksi tule ottaa lukuun pohdittaessa epäpoliittisen ihmisen suhdetta muihin eläimiin.²¹ Näkökulma oli siis yksilökeskeinen siinä mielessä, että tarkastelun keskiössä oli kysymys: ”Onko yksilölle parempi elää tietyllä tavalla?” Keskeistä ei ollut yksilön arvo verrattuna muihin saman lajin tai toisten lajien yksilöihin.

Sivuhuomiona mainittakoon, että kysymys eläinten subjektiivisista oikeuksista (joka tietenkin on yksi oleellinen näkökulma eläinten ja ihmisten arvon määrittelyssä) on keskiaikaisessa kontekstissa erittäin monimutkainen. Ensinnäkin ajatus subjektiivisista oikeuksista oli

20 Tämä näkemys tulee esiin erityisesti yllä mainitussa kontekstissa, kommentaareissa Aristoteleen *Politiikan* lukuun 1.2.

21 Ks. Anonyymi Brysseliläinen, *Questiones in librum Politicorum Aristotelis*, fol.407va.

vasta muotoutumassa, eikä tämän käsitteen soveltaminen keskiaikaiseen maailmankuvaan ole yksiselitteistä.²² Toisekseen, jos subjektiivisia oikeuksia jossain mielessä voidaan soveltaa keskiaikaiseen ajatusmaailmaan, täytyy ottaa huomioon keskiaikaisten käytänteiden erilaisuus. Ei ole selvää, että keskiaikaiset ihmiset olisivat täysin kieltäneet eläinten oikeudet. Itse asiassa päinvastaista kantaa puolustava tutkija voi löytää historiallista todistusaineistoa oikeudenkäyntipöytäkirjoista, jotka antavat – jos eivät kiistatonta, niin ainakin kiistanalaisen – todistuksen eläinten oikeudellisen aseman puolesta.²³ On selvää, että eläinten oikeudet ymmärrettiin eri tavalla kuin nykyään.

Keskiaikaisten filosofien näkemys ihmisenkaltaisten eläinten moraalista arvosta on jossain määrin toissijaista siihen verrattuna millaisen reaktion ihmisten jakaminen todellisiin ihmisiin ja pelkkiin eläimiin aiheuttaa meissä nykyihmisissä. Moraalinen paheksunta, kauhistus, järkytys – nämä reaktiot ovat tyypillinen ja ymmärrettävä seuraus tästä ajatuksesta. Korostan kuitenkin sitä, että epämiellyttävä olo, joka tällaisesta ihmiskunnan jaottelusta helposti syntyy, paljastaa *meidän omassa* kulttuurissamme vallitsevan radikaalin moraalisen kuilun ihmisten ja muiden eläinten välillä. Tieteellisestä maailmankuvasta huolimatta useat meistä tekevät jyrkän moraalisen ja käytännöllisen eron ihmisten ja muiden eläinten välillä. Erityisesti tuotantoeläimille ei käytännössä anneta minäänlaista moraalista arvoa, eikä niitä yleensä pidetä moraalisten tai muiden oikeuksien subjekteina. Näin ollen yksittäisen ihmisen määrittäminen eläimeksi pudottaa tämän moraaliseen paarialuokkaan.

Jos kuvitellaan maailma, jossa jokainen ihminen pitää itsestään selvänä, että eläimillä on samat moraaliset oikeudet kuin ihmisillä, ei ihmisten (edes lakimiesten) nimittäminen eläimiksi kantaisi mukanaan

22 Subjektiivisten oikeuksien syntyhistoriaa keskiajalla on kartoittanut mm. Virpi Mäkinen, *Property Rights in the Medieval Discussion on Franciscan Poverty* (Helsinki, 1998); ”Individual Natural Rights in the Discussion on Franciscan Poverty,” *Studia Theologica* (1999): 50–57.

23 Perusteellisin tutkimus tästä aiheesta on yhä E.P. Evans, *The Criminal Prosecution and Capital Punishment of Animals* (London/Boston: Faber and Faber, 1987; alkuperäinen julkaistu William Heinemann, London: 1906). Katso myös William Ewald, ”Comparative Jurisprudence (I): What Was It Like to Try a Rat?” *University of Pennsylvania Law Review* 143:6 (1995): 1891–1905.

nykyisen kaltaisia moraalisia konnotaatioita. Moraaliarvostelmista irrotettuna väite susilapsen ei-ihmisyydestä muuttuu suhteellisen neutraaliksi, jossain määrin samanlaiseksi deskriptiiviseksi väittämäksi kuin: ”Tässä kolmioleivässä on neljä kulmaa, eikä se näin ollen täytä kolmion määritelmää; se ei ole kolmio.” En tietenkään tarkoita, että kolmioleipiä ja ihmisiä koskevilla väitteillä ei ole mitään eroa. Korostan vain sitä, että keskiaikaisten filosofien väitteen sisältö muuttuu, jos se irrotetaan nykyisistä moraalisisista arvostuksista.

Eräs keskiaikaisten filosofien näkemyksen vahvuus on, että purkamalla jyrkän erottelun ihmisen ja eläinten väliltä ja painottamalla funktionaalisuutta olemuksen sijaan (tai painottamalla olemuksen funktionaalista puolta) he kiinnittävät enemmän huomiota siihen, millaista elämää eri olennot elävät. Hieman yksinkertaistaen heidän näkemyksensä voidaan ymmärtää siten, että eläinten lailla eläminen tekee meistä eläimiä. Kun lisäksi ottaa huomioon keskiaikaisen näkemyksen, jonka mukaan meidän psykologiset toimintomme ovat pitkälti samanlaiset kuin kehittyneillä eläimillä, voi väittää, että kaikki ihmiset elävät suurelta osin eläimen elämää ja ovat näin ollen eläimiä. Me syömme, juomme ja kiinnymme lajitovereihimme. Me nukumme, havaitsemme ympäristöämme ja tunnemme erilaisia tunteita. Johannes Salisburylainen viisaita ihmisiä lukuun ottamatta (sikäli kuin sellaisia on olemassa) kaikki ihmiset ovat arkielämässään psykologisten toimintojen tasolla eläinten kaltaisia. Edes filosofit eivät harjoita teoreettista pohdiskelua kuin satunnaisesti. Tämän seikan syvällinen ymmärtäminen ja omaksuminen osaksi maailmankuvaamme olisi radikaali muutos, joka pienentäisi kuilua ihmisten ja muiden eläinten välillä.

Edellä käsiteltyjen keskiaikaisten filosofien ajatus ihmisyyden ja rationaalisuuden tiukasta yhteydestä opettaa vielä yhden asian: tarkkaraajaisten määritelmien antaminen ihmisyydelle on vaarallista. Erityisen vaarallista määritelmien tekeminen on, jos niihin ladataan deskriptiivisten merkitysten lisäksi moraalisia merkityksiä. Tarkan määritelmän antaja joutuu tekemään valinnan kahden vaihtoehdon välillä: joko määritelmä on sellainen, että se todella sulkee kaikki muut eläinlajit ulkopuolelle, jolloin vaarana on monien ihmisten jääminen määritelmän ulkopuolelle; tai määritelmä on sen verran kattava, että monet eläinlajit kuuluvat siihen. Näiden vaihtoehtojen väliltä ei välttämättä löydy

tilaa – ainakin tältä vaikuttaa, kun katsoo ihmisyyden määrittelemisyri-
tysten historiaa. Nykykeskusteluiden kannalta on merkityksellistä, että
tämä ongelma saattaa koskea yhtä lailla kaikkia moraalisesti relevantteja
käsitteitä, kuten persoonuus ja toimijuus, joilla usein pyritään rajaamaan
ihmiset omaksi erityiseksi ryhmäkseen.

Keskiaikaisten ajattelijoiden hätkähdyttävää näkemystä voidaan pitää
nykyajalle merkityksellisenä, sillä se paljastaa kuinka ihmisten ja muiden
eläinten välinen rajalinja voidaan vetää eri tavalla kuin me sen nykyään
teemme. Ehkä vielä tärkeämpää kuitenkin on, että se paljastaa kuinka
jyrkän normatiivisen ja käytännöllisen rajan me vedämme itsemme ja
muiden eläinten välille. Me emme pidä itseämme ihmisenkaltaisina
eläiminä.

Satis superque.

Kirjallisuus

- Albert Suuri. *Commentarii in octo libros Politicorum Aristotelis*. B. Alberti Magni
opera omnia. toimittanut A. Borgnet. Paris: Vives, 1891.
- Anonyymi Brysseliläinen. *Questiones in librum Politicorum Aristotelis*. Bruxelles,
Bibl. royale 863–69 (2916), fol.402ra–436ra.
- Aristoteles. *Kategoriat*. Suomentanut L. Carlson. Teokset 1. Helsinki: Gaudea-
mus 1994.
- *Meteorologia*. Teoksessa *The Complete Works of Aristotle*, vol. 1. The Revised
Oxford Translation, toimittanut J. Barnes, Bollingen Series 71/1, 555–625.
Princeton: Princeton UP, 1984.
- *Nikomakhoksen etiikka*. Suomentanut S. Knuuttila. Teokset 7. Helsinki:
Gaudeamus, 1989.
- *Politiikka*. Suomentanut A.M. Anttila. Teokset 8. Helsinki: Gaudeamus,
1991.
- *Sielusta*. kääntänyt K. Näätäsaari. Teokset 5. Helsinki: Gaudeamus, 2006.
- Averroes. *Commentarium in libros Physicorum Aristotelis*. Aristotelis opera cum
Averrois commentariis, vol. 4. Venetiis: Juntas, 1562–74; uudelleen pai-
nettu: Frankfurt am Main: Minerva, 1962.
- Bianchi, Luca. “Filosofi, uomini e bruti. Note per la storia di un’antropologia
‘averroista’.” Teoksessa L. Bianchi, *Studi sull’Aristotelismo del Rinascimento*,
41–61. Padova: Il Poligrafo, 2003.
- Biard, Joël & Rosier-Catach, Irène (toim.) *La tradition médiévale des catégories
(XIIe–XVe siècles)*. Leuven: Peeters, 2003.

- Bloch, David. *John of Salisbury on Aristotelian Science*. Turnhout: Brepols, 2012.
- Evans, E.P. *The Criminal Prosecution and Capital Punishment of Animals*. London/Boston: Faber and Faber, 1987; alkuperäinen julkaistu William Heine-
mann, London: 1906.
- Ewald, William. "Comparative Jurisprudence (I): What Was It Like to Try a Rat?" *University of Pennsylvania Law Review* 143:6 (1995): 1891–1905.
- Glasner, Ruth. *Averroes' Physics. A Turning Point in Medieval Natural Philosophy*. Oxford: Oxford UP, 2009.
- Johannes Salisburylainen. *Ioannis Saresberiensis Episcopi Carnotensis Policratici*. Toimittanut C.C.J. Webb. Oxford, 1909.
- Lovejoy, Arthur. *The Great Chain of Being. A Study of the History of an Idea*. Harvard UP, 1936.
- Mäkinen, Virpi. *Property Rights in the Medieval Discussion on Franciscan Poverty*. Helsinki, 1998.
- "Individual Natural Rights in the Discussion on Franciscan Poverty." *Studia Theologica* (1999): 50–57.
- Porfyrios. *Anicius Manlius Severinus Boethius Porphyrii Isagoge translatio*. Toimittanut L. Minio-Paluello. Bruges/Paris, 1966. <http://www.forumromanum.org/literature/boethius/isag.html>.
- Sihvola, Juha. "Selitykset." Teoksessa Aristoteles, *Sielusta*, 171–215. Helsinki: Gaudeamus, 2006.
- Taylor, Quentin. "John of Salisbury, the Policraticus, and Political Thought." *Humanitas* 19:1-2 (2006): 133–57.

Itsen ja toisen välisestä jatkuvuudesta

Joona Henrik Taipale

1. Siivoa mielesi

”Filosofeilla on taipumus yksinkertaistaa mieleemme sisältöä ja siivota sen sisällä vallitseva sotku” (*Philosophers just do have this tendency to simplify the contents of our minds, to tidy up the mess inside*) (Goldie 2012, 59).

Tämä Peter Goldien aivan toisessa yhteydessä esittämä mainio lausahdus tiivistää jotain olennaista psykoanalyysin ja tietoisuusfilosofian suhteesta. Tietoisuusfilosofia ottaa kiinnekohdakseen tietoisesti annettun kokemuksen ja selvittää sen rakenteita yrittäen välttää kaikenlaista spekulatiota, kun taas psykoanalyysi pyrkii jäsentämään tiedostumattomia mekanismeja, jotka aina jo jäsentävät ja muokkaavat kokemuksia ennen kuin ne tulevat tietoisien (tieteellisen tai esi-tieteellisen) tarkastelun kohteeksi. Goldien lausahdusta mukaillen, filosofia tutkii kokemusta ”siivottuna”, psykoanalyysi ”siivoamattomana”. Vuonna 1915 Freud itse tiivistä asian seuraavasti:

”Psykoanalyysin oletus tiedostumattomasta psyykkisestä toiminnasta [...] näyttää jatkavan korjausta, jonka Immanuel Kant kohdisti käsitksemme ulkoisesta havainnosta. Kuten Kant varoitti ylenkatso-
masta havaintomme subjektiivisia edellytyksiä ja pitämästä havain-
toa identtisenä tuntemattoman havaitun kanssa, niin psykoanalyysi
varoittaa asettamasta tietoisuushavaintoa tiedostumattoman psyykki-
sen prosessin paikalle, joka on tuon havainnon kohteena. Kuten ei
fyysisen niin ei myöskään psyykkisen tarvitse todellisuudessa olla niin
kuin se meistä näyttää olevan” (Freud 2005, 127).

Kant oli tunnetusti reilua vuosisataa aikaisemmin esittänyt, että
ulkoisen kokemuksen kohde on jotain mitä emme kykene tavoittamaan
puhtaasti sellaisena kuin se itsessään on, koska kokemuksemme siitä on
välttämättä monenlaisen hahmottamisen tai tulkinnan välittämää. Freu-
din haaste filosofialle on tämän väitteen laajentamisessa sisäiseen havain-
toon: eikö myös sisäisen havainnon kohde – siis vielä refleктоimaton
kokemus – jollain tavalla muunnu tai ”siistiydy”, kun se otetaan huo-
mion kohteeksi?

Siivousmetafora on erityisen valaiseva kun tarkastelun teemana on
yksittäisten kokemusten sijaan kokija itse. Kuten Freud kirjoittaa, me
normaalisti hahmotamme itsemme ”yhtenäisenä ja selvästi kaikesta
muusta erottuvana”, omalakisena ja itseriittoisena yksikkönä, mutta
asiaa tarkemmin pohdittaessa käy ilmi, että oman itsemme selkeä eril-
lisyys on pitkällisen kehityksen tulosta (kehityksen, joka ei myöskään
koskaan täysin pääty):

”Aikuisen minätunne [*Ichgefühl*] ei voi olla ollut alun alkaen kypsä.
Sen on täytynyt ajan mittaan kehittyä [...]. Imeväinen ei vielä erota
toisistaan omaa minäänsä ja aistimusten lähteenä olevaa ulkomaail-
maa. Se oppii tämän vasta vähitellen saatuaan erilaisia yllykkeitä. [...] Tähän tapaan minä irrottuu ulkomaailmasta. Tarkemmin sanottuna:
minä aluksi sisältää kaiken ja ulkomaailma erottuu siitä myöhemmin
(Freud 1982, 7-9).

Kokemus itsestä selkeästi erillisenä olentona on toisin sanoen Freudin
mukaan *siivottu kokemus par excellence*; tosiasiaassa itsen rajat ovat paljon

epämääräisemmät. Kysymys itsen rajoista, ja sitä kautta myös kysymys itsen ja toisen välisestä suhteesta, tulevat olemaan artikkelini keskiössä. Lähestyn näitä teemoja psykoanalyysin ja fenomenologisen filosofian suunnalta. Pyrin haastamaan yleisesti vallitsevaa käsitystä fenomenologian ja psykoanalyysin yhteensopimattomuudesta ja rakentamaan vuoropuhelua näiden kahden tutkimusalan välille.

Ottaen huomioon elämäkerralliset tosiasiat, myös Freudin ja Husserlin ”erillisyyt” herättää kummastusta. Molempien työ keskittyi kokemuksellisen todellisuuden rakenteeseen, ja kumpikin mullisti oman tutkimusalsansa; he elivät melkein täsmälleen samat vuodet (Husserl 1859–1938; Freud 1856–1939), ja asuivat lähes koko elämänsä maantieteellisesti lähellä toisiaan, jonkin aikaa jopa samaan aikaan Wienissä; molempien julkaisut olivat saksankielisiä; molemmat olivat juutalaistaustaisia; molemmat osallistuivat uransa alkuvaiheessa Brentanon filosofianluennoille; heillä oli myös yhteisiä oppilaita kuten Ludwig Binswanger, ja jotkut Freudin kollegat, kuten Alfred Adler, osallistuivat vuosien ajan Husserlin luennoille, joilla vielä käsiteltiin kokemuksen passiivisia ja assosiativisia perustoja. Tässä valossa on jopa suorastaan epäilyttävää, että heidän kirjoituksistaan ei juuri lainkaan löydy viitteitä toisiinsa. Freud tunnetusti suhtautui filosofiaan varauksella ja painotti toistuvasti psykoanalyysin ja filosofian perustavaa eroavuutta – hän ei tietääkseni koskaan kirjoituksissaan maininnut Husserlia eikä liioin termiä ”fenomenologia”. Vastaavasti yli 30.000 käsikirjoitusliuskansa joukossa Husserl tietääkseni mainitsee Freudin nimeltä vain kerran,¹ ja ”psykoanalyysin” tai ”syvyyspsykologian” vain muutaman kerran. 1930-luvulla kirjoittamassaan *Krisis*-teoksessa Husserl myöntää – ja kieltää – seuraavasti:

”on olemassa myös [...] ’tiedostumattomia’ intentionaalisuuksia, kuten voidaan osoittaa yksityiskohtaisemmalla analyysillä. Tämä olisi paikka tutkia [esimerkiksi] torjuttuja rakkauden, nöyryytyksen ja kaunan tuntemuksia, ja näiden tiedostamatta motivoimaa käyttäytymistä, jonka viimeaikainen ”syvyyspsykologia” on paljastanut (mutta omat teoriamme eivät toki ole identtisiä jälkimmäisten kanssa)”

1 Käsikirjoituksessa ”B II 3, 16a” vuodelta 1932 Husserl kirjoittaa, että hänen esityksensä vieteistä kytkeytyy ”freudilaiseen psykoanalyysiin, joka käsittelee tukahdutettuja affekteja, torjuntaa, jne.” (ks. Brudzi ska 2012, 43).

(Husserl 1954, 240).

Husserlin hanakkuus aktiivisesti kieltää jatkumo toiseen herättää huomiota Freudin *Verneinung*-artikkelin valossa, jonka ajatuskulku on hyvin tunnettu: jos joku painokkaasti kieltää, että jokin edustaa hänen äitiään, on hyvin todennäköistä, että tuo jokin tosiasiasa edustaa hänen äitiään (Freud 2005, 183). Vastaavasti Freudin voidaan nähdä jo etukäteen torjuvan filosofin varovaisen kädenojennuksen ja ajatuksen, että hänen ajattelullaan olisi jotain tekemistä filosofian kanssa: ”Se mitä minä nimitän tiedostumattomaksi ei ole sama kuin filosofien käsittelemä tiedostumaton” (Freud 1992, 511).

Tilanteessa, jossa kaksi osapuolta aktiivisesti kieltää yhteytensä toiseen, on kaksi tulkintamahdollisuutta: joko asia on tosiasiasa niin kuin osapuolet väittävät, jolloin he vain toteavat jotakin itsestäänselvää, tai sitten osapuolten hanakkuus vetää selkeä raja itsen ja toisen välille johtuu siitä, että heillä on itse asiassa paljonkin yhteistä. Ehkäpä jo se, että fenomenologian ja psykoanalyysin eroja on toistuvasti aktiivisesti korostettu molemmiin puolin, antaa aiheita asian tarkemmalle tutkimukselle. Näkisin, että fenomenologian ja psykoanalyysin välillä on huomattavia yhtymäkohtia, joista suuri osa on jäänyt huomaamatta ja hyödyntämättä sellaisten tulkintaperinteiden takia, joissa aktiivisesti korostetaan näiden kahden välisiä eroja.

2. Äärimmäisestä himmeydestä positiiviseen pimeyteen

Jotta psykoanalyttista ja fenomenologista näkemystä voidaan käsitellä rinnakkain, on välttämätöntä lausua muutama sana näiden perinteiden erilaajuisista tietoisuuskäsitteistä. Freud tunnetusti eroaa häntä edeltäneestä psykologisesta perinteestä kieltäytyessään samastamasta keskenään ”sielullista” ja ”tietoista”. Hän kuitenkin toistaa perinteisen psykologisen käsityksen samastaessaan tietoisuuden psyykkiseen prosessiin kohdistuvaan sisäiseen havaintoon: ”*tietoisuus on psyykkisiä kvaliteetteja rekisteröivä vastaanotin eikä muuta*” (Freud 1992, 512). Tämän määritelmän mukaan ajatus tai kokemus on tietoinen vain sikäli kuin se on mielen fokuksessa, huomion kohteena; muuten se on joko esitietoinen

tai tiedostumaton. Husserlin tietoisuuskäsite on Freudin käsitettä huomattavasti laajempi ja kattaa myös sen mitä Freud kutsuu esitietoiseksi. Otetaan esimerkiksi ruumiinkokemus, johon palaan tuonnempana tarkemmin. Esimerkiksi kävellessäni jotain muuta mieltien omat ruumiinliikkeeni, asennon muutoksen tuntu (siis kinestesia ja proprioseptio) ja yleisesti ottaen oman kehoni epämääräinen aistimellinen läsnäolo – sen ”lämpö ja intiimiys”, käyttäkseni William Jamesin fraasia (James 2007, 331) – eivät Freudin käsitteistössä tällöin ole tietoisia kokemuksia. Sen sijaan Husserlin käsitteistössä kaikki ruumiilliset tuntemukset riippumatta siitä kiinnitetäänkö niihin huomiota vai ei, ovat tietoisia: käveleminen aina *tuntuu* joltakin, vaikkei tähän ”tuntuun” kiinnittäisi (tai edes vielä osaisi kiinnittää) huomiota; tuntemukset voivat olla epämääräisiä ja affektiivisesti hyvinkin heikkoja, mutta sikäli kuin ne ovat nimenomaan tuntemuksia, elämyksiä tai ylipäätään jotain kokemuksellista, ne ovat Husserlin käsitteistössä jotain tietoista. Jo tästä syystä on tärkeää painottaa, että vaikka fenomenologia keskittyy ”tietoisuuteen” ja ”tietoiseen kokemukseen” *Husserlin tarkoittamassa merkityksessä*, tästä ei seuraa, että fenomenologia keskittyy tietoisuuteen ja tietoiseen kokemukseen *Freudin tarkoittamassa merkityksessä*.

Entä sitten tiedostumaton? Paul Ricoeur kirjoitti aikoinaan, että ”yksikään reflektiivinen filosofia ei ole tullut niin lähelle freudilaisen tiedostumattoman käsitettä kuin Husserlin ja hänen seuraajiensa fenomenologia” (Ricoeur 1970, 376). Freudin tavoin myös Husserl painottaa kokemusten ajallisuutta. Vaikka yksittäiset elämykset vaipuvat menneiksi, ne eivät lakkaa vaikuttamasta vaan säilyvät aikansa lähimuistissa, ja mitä enemmän aikaa kuluu, sitä enemmän elämyksen affektiivinen voimakkuus heikkenee. Husserl painottaa, että esimerkiksi omaksuttujen mielipiteidemme ja käsitystemme vaikuttavuus ei edellytä, että me muistamme ne: jos kannan kaunaa jollekin henkilölle saatan eri aikoina suhtautua erilaisilla tavoilla kyseiseen henkilöön, mutta suhtautumisessani vaikuttaa silti yksi ja sama kauna, joka vain ilmaantuu eri yhteyksissä ja eri ilmiöissä (Hua IV, 113). Kuten Freud, myös Husserl siis ajattelee, että tietoisuuselämä ei jätä mitään varsinaisesti taakseen. Jos en aktiivisesti muuta mieltäni, eli jos en ota (tai kykene ottamaan) kaunani alkuperäistä muodostumista (*Urstiftung*) uudelleen tarkastelun kohteeksi, ja tätä kautta arvioi tilannetta uudelleen, yksi ja sama

kauna vaikuttaa Husserlin mukaan toiminnassani ja ajattelussani pysyvänä asenteena, vaikken edes enää muistaisi mistä kannan kaunaa. Koska muistamista ei ole edellytetty, kauna voi ymmärrettävästi myös vaikuttaa muihin ihmissuhteisiin, minkä seurauksena voin suhtautua tietynlaisiin ihmisiin erityisen varauksellisella tavalla, ilman että osaan välttämättä sanoa miksi – tässä kohtaa olisi syytä selvittää psykoanalyttista transfe-renssin käsitettä, mutta tarkoitusperäni johtavat nyt toisaalle.²

Husserl ajattelee, että elämyksen heikentyessä yhä huomaamat-tomammaksi, sen affektiivinen voimakkuus lähestyy *raja-arvoa nolla*. Tämän raja-arvon hän samastaa ”absoluuttisen tiedostumattomaan” (Husserl 2006, 184), ja hän mielenkiintoisesti havainnollistaa ajatus-taan *pimeyden* metaforan avulla. Husserl käyttää ilmausta ”tiedostumat-toman yö” (*der Nacht des Unbewussten*) (Husserl 2006, 185, 192) ja ”tie-dostumattoman pimeys” (*Dunkel des 'Unbewussten'*) (Husserl 1973c, 349); hän vertaa tiedostumatonta ”unettomaan uinumiseen” (Husserl 2006, 301, 430, 446) ja kuvailee sitä ”täydellisen pimeyden ulottuvuu-tena” (*Sphäre des völlig Dunklen*) (Husserl 2006, 192). Husserlin tavoin myös Freud vertaa tiedostumatonta pimeyteen, mutta kieltää, että tie-dostumaton olisi *rajakäsite*, joka määrittyy vain negatiivisesti. Husserlille ”tiedostumattoman pimeys” näyttäisi viittaavan (tietoisen) valaistuksen äärimmäiseen himmeyteen – raja-arvoon, jolla Husserl matemaattisen koulutuksen saaneena epäilemättä tarkoittaa eräänlaista viitepistettä, jota lähestytään muttei koskaan saavuteta. Freud saattaisi tässä kohtaa näpäyt-tää Husserlia kysymällä, onko tälle kuolemakin vain elinvoimaisuuden voimakasta alentuneisuutta. Kuten kuolema, psykoanalyttinen tiedos-tumaton, positiivinen pimeys, muodostaa fenomenologialle eräänlaisen rajan, jota se ei kykene ylittämään. Kuten aistimellisen pimeyden koh-dalla Husserlin ongelma olisi selittää miten pimeyden voi *nähdä*, meta-forisen pimeyden eli tiedostumattoman kohdalla ongelma on vastaavasti miten tiedostumaton voidaan tiedostaa: mittapuu on väärä tai vääristävä, ikään kuin itsensä poissulkeva tai kumoava.

Husserl painottaa, että ”pimentoon vaipunut, ’tiedostumaton’, ei kuulu ’alkuperäisten ilmiöiden’ piiriin”, mikä viittaisi siihen, että sitä ei voi fenomenologisessa merkityksessä kokea, mutta Husserlin ja Freu-din välinen ero selkeytyy Husserlin jatkaessa lausetta: ”pimentoon vai-

2 Ks. Taipale 2012.

puneena se voidaan herättää 'uudelleen', ja tehdä jälleen intuitiiviseksi" (Husserl 1973c, 347). Husserl ei toki ajattele, että tiedostumattomat mielisällöt voidaan milloin vain tahdonvaraisesti nostaa esiin – hän tässä kohtaa hän tulee lähelle varhaista Freudia, joka uransa alussa oli vielä optimistisempi sen suhteen, missä määrin analyysi kykenee palauttamaan varhaisia muistoja potilaan mieleen. 1920-luvulle tultaessa Freud oli jo alkanut vahvemmin painottaa psykoanalyttisen käsittelyn epäsuoraa luonnetta, mikä tarkoitti että analyysi alkoi entistä enemmän keskittyä transferenssiin eli potilaan mieleen kerrostuneiden suhtautumistapojen ilmentymiseen hänen suhteessaan analytikkoon. Freudin vuonna 1923 kirjoittama muotoilu on jo ikään kuin etukäteisvastaus Husserlille:

"Jotkut tutkijat, jotka tunnustavat psykoanalyttiset tosiasiat, mutta eivät hyväksy olettamusta tiedostumattomasta, löytävät ulospääsytien tukeutumalla siihen kiistattomaan seikkaan, että myös tietoisuudessa – ilmiönä tarkasteltuna – voidaan erottaa varsin monia erilaisen intensiteetin tai selkeyden asteita. On olemassa erittäin elävästi, voimakkaasti ja kouriintuntuvasti tietoisia prosesseja, mutta me koemme myös prosesseja, jotka ovat vain heikosti, tuskin havaittavasti tietoisia. [...] Arvostelijoiden mukaan nekin ovat tietoisia tai 'tietoisuudessa' ja voisivat tulla täysin ja vahvasti tietoisiksi, jos niihin kiinnitettäisiin riittävästi huomiota (Freud 1993, 127).

Freudin näkökulmasta Husserlin kanta (ja osin myös hänen oma varhainen kantansa) on liian optimistinen mieleenpalauttamisen suhteen. Monet kaikkein voimakkaimmin latautuneet, mutta sittemmin täydelliseen pimentoon jääneet tuntemuksemme ja kokemuksemme ovat peräisin ajalta, jolloin meillä ei ollut vielä kielellistä ilmaisua, ja jolloin syntyneitä "mielipiteitä" ja "käsityksiä" emme siksi pysty palauttamaan mieleemme sellaisinaan.

Kuten jo tästä lyhyestä luonnoksesta käy ilmi, Husserlin ja Freudin käsitteistössä ja ajattelutavassa – ja yleisemmin fenomenologian ja psykoanalyysin välillä – on merkittäviä eroja. Tästä ei kuitenkaan seuraa, että kaikki näiden perinteiden väliset yhtymäkohdat tai rinnakkaisuudet olisivat vain pinnallisia. Valotan seuraavassa yhtä mahdollista ristey-

mäkohtaa fenomenologisten ja psykoanalyttisten jäsennysten välillä palaamalla kysymykseen itsen rajoista.

3. Itsetietoisuus elämän alkumetreillä

Nykytiedon valossa Freudin alussa lainaamani väite itsen alkuperäisestä kaikenkattavuudesta on hämmentävä, ja klassinen psykoanalyttinen kehitysteoria onkin tunnetusti jo monta kertaa julistettu aikansa eläneeksi. Näkemys itsen ja maailman varhaisesta erottumattomuudesta ei ole ominainen ainoastaan varhaiselle psykoanalyttiselle psykologialle, vaan vastaavia näkemyksiä esitettiin vuosisadan vaihteessa myös empiirisen ja kognitiivisen psykologian suunnalta. Esimerkiksi William James tunnetusti kirjoitti vuonna 1890 maineikkaassa teoksessaan *Principles of Psychology*, että vastasyntyneiden kokemusmaailma on yhtä kaoottista sekasortoa (*one great blooming, buzzing confusion*) (James 2007, 488). Vastaavasti Jean Piaget ajatteli, että vauva aluksi sekoittaa itsensä kaikkeuden kanssa (*the infant confuses himself with the universe*) (Piaget 1973, 151; vrt. Piaget, Jean 1954, 353). Freud ei siis ollut yksin väittäessään vuonna 1929, että vauva ei aluksi erota omaa itseään ulkomaailmasta vaan oppii tämän vasta vähitellen (Freud 1982, 7-9).

1970-luvulta alkaneen kognitiivisen käänteeseen myötä, jonka vanavedessä nykytutkimus yhä vahvasti kulkee, tämä paradigma on lähes kokonaan murentunut. Alati kasvava joukko empiirisiä tutkimuksia näyttää vahvasti todistavan, että itsen eriytyminen alkaa tosiasiaassa tapahtua jo paljon aiemmin, jopa ennen syntymää. Sen jälkeen kun Mahler 70-luvulla kirjoitti, että ihminen syntyy kaksi kertaa – ensin biologisesti ja myöhemmin psyykkisesti – ovat nämä ”kaksi syntymää” alituisesti lähestyneet toisiaan (ks. Mahler et al. 1975, 3). Viime vuosikymmeninä myös psykoanalyttisen tutkimuksen piirissä on alettu esittää kantoja, joissa minä ja toinen esitellään lähtökohtaisesti toisistaan erillisinä, joskin tiiviisti toisiinsa suhteutuvina. Daniel Sternin vaikutusvaltainen teos *The Interpersonal World of the Infant* on tästä paraatiesimerkki: ”Itse ja toinen muodostuvat ensin; vasta tämän pohjalta voidaan puhua sulautumiskokemuksista” (Stern 1985, 70).

Psykoanalyttisen tutkimuksen piirissä näkemys varhaislapsuuden

objektisuhteista on nykyään hajaantunut. Teorioiden osalta monet analyytikot yhä kannattavat Freudin, Spitzin ja Mahlerin näkemystä, jonka mukaan vauva muodostaa objektin kanssa kokemuksellisen kokonaisuuden, jonka puitteissa vauva hiljalleen hahmottaa eron itsensä ja toisen välillä. Toiset analyytikot, kuten edellä mainittu Stern, sen sijaan kannattavat laajan empiirisen perustan saanutta käsitystä, jonka mukaan itse ja toinen ovat lähtökohtaisesti toisistaan erillisiä, joskaan eivät aluksi itseriittoisia kokonaisuuksia. Vaikka psykoanalyttisen tutkimuksen piirissä molemmat kannat ovat yhä edustettuina, psykologiassa yleisemmin ottaen on kuitenkin vallalla standardinäkemys, jonka mukaan vauvat lähtökohtaisesti hahmottavat eron itsensä ja toisen välillä.

Kyseisellä paradigman muutoksella on ollut merkittäviä vaikutuksia myös tutkimusmaailman ulkopuolella, esimerkiksi psykiatriassa. Mainittuun kognitiiviseen käänteeseen saakka klassisella psykoanalyttisella kehitysteorialla oli vankka jalansija psykiatriassa, ja vastaavasti psyykkisten häiriöiden tulkinnassa oli vahva kehityksellis-dynaaminen viitekehys. Sen sijaan tämän käänteen jälkeen lapsen on ajateltu jo lähtökohtaisesti olevan erillinen itsetietoinen yksikkö, minkä seurauksena psyykkisten häiriöiden etiologia, nosologia ja tulkinta ei ole enää näyttänyt edellyttävän niin voimakasta kehityksellistä painotusta. Muutos on harvinaisen ilmeinen nykypsykiatriassa, jossa potilashaastattelulla on ennen kaikkea heuristinen rooli: mielen häiriintymisen syitä etsitään ainutkertaisten henkilöhistoriallisten ja siten diakronisten syiden sijaan oireiden synkronisten materiaalisten syiden, erityisesti aivokemiallisten edellytysten sekä geneettisen rakenteen, suunnilta – tässä mielessä paradigman vaihdos on välillisesti johtanut myös potilaan impersonalisaatioon. Tämä sivuhuomio toiminee myös yhtenä perusteluna sille miksi aiheetta on ylipäättään yhä syytä tutkia.

On pantava merkille, että niin laajan empiirisen perustan kuin se omaakin itsen eriytyneisyyttä julistava uusi paradigma nojaa vahvasti ihmismielen kognitiivisiin ja tiedostettuihin ulottuvuuksiin. Uutta paradigmaa luoneet tutkimukset perustuvat nimittäin vauvojen tarkkailuun sellaisina hetkinä, joiden aikana vauvan voidaan sanoa olevan kognitiivisimmillaan. Nämä niin kutsutut ”valppaan tyytyväisyyden” (*alert inactivity*) hetket ovat nopeasti ohikiitäviä, ja tosiasiaassa vastasyntynyt viettää pääosan ajastaan joko nukkuen tarpeet tyydytettyinä

(siis *tyytyväisenä muttei valppaana*) tai hereillä mutta täyttymystä kaiva-
ten (*valppaana muttei tyytyväisenä*). Näiden hetkien välillä, ehkäpä par-
haimmillaan vauvan juuri herättyä, se on utelias ja suuntautuu ulkoiseen
ympäristöönsä miltei tieteilijälle ominaisella mielenkiinnolla (ja useim-
miten pääasiassa visuaalisesti, etäisyyden päästä). Sikäli kuin tutkimukset
ja koko uusi paradigma perustuvat observointiin yksinomaan tai edes
pääosin tällaisina hetkinä, näiden tutkimusten voidaan väittää välittä-
vän hyvin rajoittunut kuva vauvojen kokemusmaailmasta: tietyllä tavalla
”siivottu” kuva.

Fenomenologian voidaan yhtäältä nähdä ennakoineen mainittua
paradigman muutosta. Vanhan paradigman vielä ollessa vallalla psyko-
logiassa, Husserl edusti ajattelua, jonka mukaan mieltä luonnehtii olen-
naisesti subjektiivisuus ja siten myös ero itsen ja ulkomaailman välillä.
Husserl tunnetusti toistuvasti painotti, että “yksikään subjekti ei kykene
tavoittamaan toista subjektia alkuperäisellä tavalla; subjekti voi alkupe-
räisesti tavoittaa vain itsensä, omat elämyksensä” (Husserl 1973a, 373).
Tässä valossa on houkuttelevaa sijoittaa fenomenologia yksinomaan
differentiaatiokeskustelun empiristiselle puolelle, ja myös tästä syystä
klassinen fenomenologia ja klassinen psykoanalyysi on tulkittu keske-
nään yhteensopimattomiksi.³ Miten fenomenologialla voisi olla mitään
sanottavaa kokemuksista, joissa raja itsen ja itselle ulkoisen välillä on
epäselvä – kokemuksista, joissa realiteettiperiaate ei vielä ole hallitse-
vassa asemassa, vielä ”siivoamattomista” kokemuksista? Kartoitan seu-
raavassa fenomenologian metodologisia ja käsitteellisiä mahdollisuuksia
tällaisten kokemustyyppien käsittelemiseksi.

Husserlin fenomenologiassa kokemuksellisuus voidaan jakaa kol-
meen perusalueeseen:

- (1) Itse (kaikki se mikä voidaan välittömästi kokea),
- (2) Ei-itse (ulkoiset oliot ja ympäristö),
- (3) Toiset kokijat (muut kokevat olennot)

Husserl muodostaa erottelun itsen ja ei-itseen välillä ruumiinkoke-
muksen pohjalta: suhteessa *kinestesiaan*. Kaikki sellaiset havaitut oliot,
joiden liikkeet tunnen kinesteettisesti, eroavat sellaisista havaituista oli-

3 Ks. Taipale 2013.

oista, joiden liikkeitä en koe kinesteettisesti; ainoa olio, jonka liikkeet tunnen kinesteettisesti, on oma eletty ruumiini. Tämä laadullinen ero, siis ero asioiden ilmenemisen tavassa, on Husserlin mukaan lähtökohdainen joskaan ei välttämättä temaattinen tai eksplisiittinen. Itse ja ei-itse on *annettu* eri tavoilla, riippumatta siitä *huomataanko* tätä eroa vai ei. Hegeliläisestä perinteestä eroten Husserl ajattelee, että itseys hahmottuu tai rajautuu alustavasti jo tämän laadullisen eron tai kontrastin myötä – siis ensi sijassa suhteessa ympäristöön (ei-itseen), ei suhteessa *toisiin ihmisiin*. Tässä mielessä Husserlilla subjektiivisuus edeltää toisten ihmisten kokemista ja mahdollistaa sen.

Mutta miten toiset ihmiset ilmaantuvat? Tässä kohtaa tulkinta, jota itse puolustan, eroaa perinteisestä Husserl-tulkinnasta. Perinteisesti on ajateltu, että kokemuksemme toisista on ulkoisen havainnon välittämää, siis että toiset alun perin ilmaantuvat erottumalla ympäristöstä, siis ei-itseen alueelta. Näkisin, että Husserlia voidaan tulkita myös toisella tavalla: sen sijaan että toisen ajatellaan jäsentyvän osana ympäristöä (2), toisen voidaan ajatella jäsentyvän osana itseä (1). Tämä näyttäisi ensialkuun olevan räikeästi ristiriidassa sen kanssa, mitä yllä jo mainitsin Husserlin toistuvasti painottaneen. Husserlin *Cartesiansche Meditationen* -teoksen sanoja lainataan usein: ”jos toisen sisimpään kuuluva olisi suoraan minun tavoitettavissani, se olisi osa omaa sisintäni, jolloin minä ja toinen olisivat yksi ja sama” (Husserl 1950, 139). Jos minun ei toisin sanoen tarvitsisi ulkoisesti havaita jotakuta tunteakseni hänen läsnäolonsa, niin tämä toinen ei oikeastaan ilmenisi *toisena* vaan osana itseäni. Perinteinen Husserl-tulkinta tulkitsee tällaiset muotoilut *reductio ad absurdum* -argumentteina, siis vasta-argumentteina toisten välittömän kokemuksen mahdollisuudelle (ja tällaisena Husserl itsekin käyttää sitä mainitussa teoksessa). Toisaalta lainauksesta avautuu mahdollisuus kytkeä yhteen fenomenologinen ja psykoanalyttinen kanta. Lainaus näyttäisi nimittäin tiivistävän varsin osuvasti sen, mitä useat psykoanalyttikot ovat kirjoittaneet toisten kokemuksesta varhaislapsuudessa: toinen *on* aluksi osa itseä, toinen ei aluksi ilmene toisena.

Edellä esitetyn fenomenologisen jaottelun mukaisesti voidaan muodostaa seuraava kontrasti: perinteisessä Husserl-tulkinnassa toisten ajatellaan ilmaantuvan *ei-itseen* alueelta, klassisessa psykoanalyysissä toisten ajatellaan sen sijaan ilmaantuvan *itsen* piiristä. Sanomattakin on selvää,

että kyseessä on yksinkertaistus, koska tosiasiaa kummankin perin-
teen piirissä asiaa on käsitteellistetty monin tavoin. Kuten sanottu, myös
Husserlia itseään voidaan tältä osin tulkita myös toisin. Husserl esit-
tää perinteistä tulkintaa selkeästi tukevia ajatuksia käsitellessään koke-
musrakenteita yleisellä tasolla, joiden mittapuu on *normaalin aikuisen*
kokemuksessa. Nähdäkseni tutkimuskirjallisuudessa on kuitenkin
miltei täysin jäänyt huomaamatta, että Husserl hyödyntää hyvin eri-
laista käsitteellistä viitekehystä setviessään *varhaislapsuuden* kokemusra-
kenteita. Näissä yhteyksissä monet Husserlin jäsennykset tulevat lähelle
klassista psykoanalyttista kantaa. Esimerkiksi vuonna 1935 työstämäs-
sään lyhyessä käsikirjoituksessa, jonka otsikko on “*Das Kind. Die Erste*
Einführung”, Husserl myöntää, että vauva ei lähtökohtaisesti, välittömästi
syntymän jälkeen, hahmota toisia kokevia olentoja sellaisina (Husserl
1973c, 605). Aikansa tieteellisiä käsityksiä myötäillen Husserl esittää, että
ulkoisen havainto on aluksi kehittymätön ja epäkypsä, ja päättelee, että
myös toisiin kohdistuvan ulkoisen havainnon täytyy odottaa havain-
tokykyjen kehittymistä: ”varhaislapsuudessa annettu havainnon kenttä
ei vielä sisällä mitään, mikä voisi ensi silmäyksellä jäsentyä yhtenäisenä
oliona” (Husserl 1950, 112), ”kokemuksellinen maailma ei aluksi sisällä
olioita” (Husserl 1973b, 333), vaan ”vauva alkaa hahmottamaan tilan
ja tilalliset oliot, ja siten myös äidin yhtenä ruumiillisena oliona, vasta
melko myöhään” (Husserl 1973c, 605). Tällainen ruumiillinen hahmot-
taminen on Husserlin mukaan välttämätön edellytys sille, että äiti voisi
ilmetä lapselle toisena, itsestä erillisenä kokijana.

Alkutilanteessa ”empatia” Husserlin tarkoittamassa merkityksessä (siis
jonkin tunnistaminen toisena kokevana olentona) ei siis ole vielä mah-
dollista. Palatakseni edellä esittämääni kolmijakoon, ero *itsen ja ei-itsen*
välillä edeltää kehityksellisesti erottelua *itsen ja toisen* välillä. Äiti – Hus-
serlin sanoin ”ensimmäinen toinen”⁴ on kuitenkin jollain tavalla läsnä
lapsen kokemusmaailmassa ennen hahmottumistaan ulkoisena oliona.
Asiaa tarkemmin selvittäessään Husserl kirjoittaa, että ulkoisen havain-
non vielä ollessa kehittymätön lapsen kokemuksellinen side vanhempaan
tulisi tulkita alkeellisen empatian sijaan ”jatkuvuutena toisen kanssa”
(*Kontinuität mit den Anderen*), joka muistuttaa ajan hetkien yhteensulau-
tumista tai fuusiota (*Verschmelzung*) (Husserl 2006, 437).

4 Husserl 2006, 604.

Tällaisten merkintöjen valossa – jotka eivät ole suinkaan poikkeuksellisia Husserlin käsitellessä varhaislapsuutta – husserlilainen fenomenologia ja klassinen psykoanalyysi näyttävät jakavan käsityksen jonka mukaan vauva ei aluksi hahmota hoitajaa itsestään erillisenä olentona. Jälleen ottaen huomioon Husserlin matemaattisen taustan, hänen puhuessaan itsen ja toisen välisestä *jatkuvuudesta* on tälle termille syytä antaa painoarvoa: jos itsen ja toisen välinen suhde ei ole epäjatkuva, eli katkoksen sisältävä, vaan jatkuva ja katkokseton, niin miten muuten toinen täytyy ymmärtää kuin osana itseä, itsen jatkeena? Jälleen klassinen psykoanalyttinen näkemys nostaa päätään: äiti toki *jossain vaiheessa* hahmottuu itsestä erillisenä olentona (ainakin normaalitapauksissa), muttei silti ehkä lähtökohtaisesti. Itsen ja toisen välistä jatkuvuutta voidaan valottaa tarkemmin fenomenologisen ruumiillisuusanalyysin avulla.

4. Hyppy valtamereen

Husserl tunnetusti erottaa objektiivisen ruumiin (saks. *Körper*; eng. *corpse*) ja eletyn ruumiin (*Leib*). Samaan erotteluun palautuvat myös Suomen sanat ”korppu” ja ”leipä”. Erottelu on valaiseva: leivästä saadaan korppu kuivattamalla se, eli ottamalla siitä jotain pois, mutta korpusta ei saa leipää lisäämällä siihen jotakin. Vastaavasti Husserlin mukaan eletty ruumis voidaan objektivoida ja sitä voidaan käsitellä materiaalisena kappaleena jättämällä huomiotta sen kokemuksellinen ulottuvuus, mutta tilanne on epäsymmetrinen sikäli että eletty ruumis ei ole yhtä kuin materiaallinen ruumis johon on lisätty jotakin. Ihmisruumis on toki aina kumpaakin – yhtäältä kausaalilakien alainen materiaallinen olio, toisaalta itseään liikuttava toiminnallinen ja kokemuksellinen kokonaisuus – ja ruumista on toisinaan myös välttämätöntä tarkastella objektiivisesti, materiaalisena kokonaisuutena, kuten esimerkiksi kirurgin on työnsä puolesta tehtävä. Pääosin ruumiimme kuitenkin hahmotuu toiminnallisena ja havaitsevana, ei niinkään toiminnan tai havainnon kohteena.

Ruumiinkokemus läpäisee kaikkea kokemusta ja muodostaa olemassaolon tunteen perusvireen,⁵ joskin pääosin huomaamattomasti, ja siinä

5 Ks. Lehtonen 2011. Matthew Rattcliffeä lainaten voidaan sanoa, että ole-

voidaan erottaa kolme ulottuvuutta: eksteroseptio, interoseptio ja kinesteettis-proprioseptiivinen tuntuma. Aikuisen normaalissa kokemuksessa nämä kolme kokemuksellista ulottuvuutta ovat erottamattomasti sulautuneet toisiinsa. Ne voidaan kuitenkin erottaa paitsi käsitteellisesti myös *kehityksellisesti*, ja siksi käsittelen näitä hiukan tarkemmin seuraavassa.

Eksteroseptio viittaa tapaan jolla havaitsemme ympäristön – ja myös oman ruumiimme osana sitä. Oma ruumiimme kuitenkin erottuu muista olioista: se ei koskaan näyttäydy ”tuolla”, ”vasemmalla”, ”edessä”, ”yläpuolella”, jne. Kaikki nämä määreet suhteutuvat omaan ruumiiseemme, joka on aina ”tässä”, ja Husserl nimittää sitä siksi ”orientaation nollakohdaksi” (*Nullpunkt der Orientierung*) (Husserl 1952, 158), siis tilallisten koordinaattien ”origoksi”, joka ei yksiselitteisesti sisälly siihen koordinaatistoon, jonka viitepisteinä se toimii.

Interoseptio viittaa aistimusten paikantumiseen. Kun ulkoinen aistihavaintomme suuntautuu pois päin omasta ruumiistamme, eikä jälkimmäinen siten enää ole eksteroseptiivinen kohde, ruumiillinen tuntumamme ei suinkaan häviä: me aistimme sydämensykkeemme, tunnemme hengittäessämme lievää painetta kylkiluitamme vasten, me aistimme sukupuolielintemme ajoittaiset kiihotustilat, meistä tuntuu toisinaan nälkäiseltä ja toisinaan kylläiseltä, saatamme tuntea poskiemme kuumotuksen ja orastavan hikoilumme, joskus tunnemme ”palan kurkussa” – ja niin edelleen. Useimmat vähemmän intensiiviset aistimuksemme tulevat ja menevät ilman, että kiinnitämme niihin huomiota. Toisin kuin termin kirjaimellinen asu antaa ymmärtää, *interoseptio* ei rajaudu ihomme ja limakalvojemme sisäpuolelle, vaan me tunnemme aistimuksia myös näillä rajapinnoilla. Esimerkiksi maistaessani jäätelöä aistin sen kylmyyden yhtäältä eksteroseptiivisesti, ulospäin suuntautuen, ja miellän sen jäätelön ominaisuutena; toisaalta aistin interoseptiivisesti kieleni pinnalle paikantuvan aistimuksen, ja nostaessani käteni pöydältä voim yhä

massaolon tunne on pohjimmiltaan esi-käsitteellistä ruumiillista tuntua (Rattcliffe 2008, 39; vrt. Goldie 2002, 52–53). Jo William James ajatteli, että ilman ruumiillista pohjavirettä meillä ei olisi tunteita: “Without the bodily states following on the perception, the latter would be purely cognitive in form, pale, colourless, destitute of emotional warmth. We might see the bear, and judge it best to run, receive the insult and deem it right to strike, but we could not actually *feel* afraid or angry” (James 1884, 190)

tuntea viileyden ihollani – en jonkin minulle ulkoisen olion ominaisuutena vaan oman käteni tämänhetkisenä ominaisuutena. On myös syytä painottaa, että paikantuminen on epätarkkaa, eivätkä eletyn ruumiin rajat selkeästi käy yksiin objektiivisen ruumiin rajojen kanssa: en koskaan sekoita päänsärkyä ja vatsakipua, ja tässä mielessä kipu on alusta alkaen paikantunut, kuten Sartre tunnetusti havainnollistaa, mutta olisi silti outoa kuvailla päänsärkyä sanomalla, että tunnen tällöin kipua ihoni rajaaman olion sisällä, tai vaikkapa 40 senttimetrin korkeudella pöydän pinnasta. Aistimukset toisin sanoen paikantuvat kokemuksellisessa tilassa, eivät objektiivisessa tilassa: ”ilo ja suru eivät ole sydämessä niin kuin veri on sydämessä, ja vastaavasti kosketusaistimukset eivät ole ihossa samalla tavalla kuin ihon muodostava orgaaninen kudus” (Husserl 1973a, 115). Jos asia täytyisi ilmaista tilallisessa muodossa, voitaisiin sanoa, että särky tai jomotus *ympäröi* päätäni epämääräisen auran tavoin, se ei rajaudu pääni sisälle. Kuten arvata saattaa, sekä interoseptio että huomio eletyn ruumiin ja objektiivisen ruumiin rajojen epäsuhtaisuudesta ovat tärkeitä argumenttini kannalta. Palaan tähän kohta.

Kinesteettis-proprioseptiivinen tuntuma viittaa liike- ja asentoaistiin, jonka ansiosta me aina jo ”tiedämme” missä päin, missä liiketilassa ja missä asennossa esimerkiksi omat kätemme ovat. Kinestesia tuo mukanaan myös aktiivisuuden: omaa ruumistamme, ja ainoastaan omaa ruumistamme, me voimme liikuttaa välittömästi, ”omasta tahdostamme”, ”oman mielemme mukaan”; sen sijaan muiden kappaleiden liikuttaminen on mahdollista vain tällaisen välittömän liikuttamisen ansiosta.

Lapsen kehityksen tarkasteleminen tämän fenomenologisen jäsennyksen näkökulmasta mahdollistaa mielenkiintoisen tulkinnan Freudin sanoille, joiden mukaan ”minä aluksi sisältää kaiken”. Havaintokyvyt eivät kehity yhdellä kertaa vaan hiljalleen ja asteittain; elimellinen kehitys ei välttämättä käy yksiin kokemuksellisen kehityksen kanssa. Vaikka esimerkiksi silmät olisivat jo saavuttaneet fysiologisesti riittävän kehitysasteen, tämä ei vielä takaa, että vauva osaa kohdistaa katseensa ja siten hahmottaa tilallisia kokonaisuuksia ja olioita. Vauvan visuaalinen havaintokenttä ei aluksi sisällä toisistaan erottuvia olioita, vaan vauvan on ensin opittava *katsomaan* (Husserl 1950, 112). Vahva visuaalinen painottuneisuus, joka ainakin länsimaissa yleisesti luonnehtii aikuisiän havaintoa, ei vielä vallitse varhaislapsuudessa. Ulkoisista ais-

teista – siis eksteroseption osalta – kosketusaistilla on kehityksellinen etusija; ennen näköaistin riittävää kehitystä vauva ei voi vielä olla viritynyt etäällä oleviin olioihin, vaan siihen mikä on lähellä ja mitä voi koskea (Spitz 1955, 223).

Näin siis eksteroseption osalta. Voidaan kuitenkin kysyä myös onko *eksteroseptiolla ylipäättään* etusijaa tai painotusta kehityksen alussa. Jos vauvoja tarkastellaan poikkeuksellisten ”valppaan tyytyväisyyden” hetkien sijaan – siis niiden hetkien sijaan, jolloin vauvan voidaan sanoa olevan ”eksteroseptiivisimmillään” ja hetkellisesti kiinnostunut ulkomaailmasta – pikemminkin hetkinä, jotka muodostavat huomattavan pääosan vauvan vuorokaudesta, vauvat näyttävät ulkomaailmaan suuntautuneiden ”ekstroverttien” sijaan omista ruumiillisista tarpeistaan kiinnostuneina ”introvertteina”. Vauva on pääosin kiinnostunut oman ruumiinsa antamista aistimuksista ja tuntemuksista, niin että ”vauvan varhaisin aistimellinen maailma on heikosti eriytynyt ruumiinkokemuksen maailma” (Lehtonen 2006, 202).

Jos *eksteroseption* sijaan *interoseptiolla* tällä tavoin myönnetään etusija vauvan kokemustodellisuuden hahmottumisessa, niin esimerkiksi nälän kokemus voidaan tulkita ulkoisen kohteen (rinnan, maidon) poissaolon kokemuksen sijaan aistittavana puutteena vauvan omassa ruumiinkokemuksessa. Voidaan siis ajatella, että nälkäisen vauvan halu ei ole ensi sijassa varsinaisesti suuntautunut *maitoon* tai *rintaan*, vaan ruumiilliseen tyydyttyneisyyden tai ”organismisen helpotuksen”⁶ tunteeseen. Mitä vauva tämän tulkinnan mukaan oikeastaan *haluaa* on jonkin ulkoisen sijaan hänen oma täyttymyksensä, hän itse, ja tässä mielessä kyse on autoeroottisuudesta: vauvan oma ruumis on sille itselleen mielihyvän lähde. Vastaavasti se, mikä täyttää vauvan halun, ei ole äiti tai rinta vaan tyydyttymisen aistimellinen kokemus – joskin ulkopuolelta katsottuna täyttymyksellä on toki ulkoinen syy. Psykoanalyttista käsitteistöä hyödyntäen voidaan sanoa, että vauvan ”kateksi” tai latautuneisuus ei ole aluksi suuntautunut ulkomaailmaan vaan hänen omaan ruumiiseensa: ”valppaan tyytyväisyyden” hetkiä lukuunottamatta vauvat ovat aluksi lähes yksinomaan kiinnostuneita ruumiillisten tarpeidensa täyttämistä, ja siten ennen kuin ”objekti” tai ”osa-objekti” (äiti, rinta tai maito) ilmaantuu vauvan kokemusmaailmassa jonakin itsestä erillisenä, voidaan

6 Tähkä 2001, 39.

ajatella että vauvan halu ja sen täytyminen muodostavat eriytymättömän (tai heikosti eriytyneen) momentin vauvan interoseptiivisessä ruumiinkokemuksessa. Vauva toisin sanoen haluaa äitiä, ei itsestä erillisenä olentona, vaan kirjaimellisesti *täydentävänä osana itseään*, ja tässä mielessä vauva haluaa itseään – täydentävänä sikäli, että äidin läsnäolo (silloin kuin hoiva on ”riittävän hyvää”) *merkitsee* vauvalle puutteiden poistamista.

Tähän tapaan ruumiinfenomenologiaa voidaan nähdäkseni hyödyntää tulkittaessa Freudin väitettä, jonka mukaan ”minä aluksi sisältää kaiken ja ulkomaailma erottuu siitä myöhemmin”. Jos näet oletetaan, että ulkoisen havaintoympäristön sijaan vauva on lähtökohtaisesti virittynyt tai ”katektoitunut” oman ruumiinsa välittömään ”tuntuun” – siis jos on niin, että ”vastasyntyneen kateksi on kaikkienensa suuntautunut hänen omaan ruumiiseensa” (Spitz 1955, 234) – voimme ajatella, että alkutilanteessa vauvan ruumiillinen itsekokemus ja maailmankokemus ovat yksi ja sama, ja että vauvan ensimmäinen ”elinympäristö” on siten yhtä kuin hänen välitön ruumiillinen ”tuntunsa” (ks. Bergmann 1963, 100). Lapsen ja äidin lähtökohtaista intiimiä yhteyttä voidaan käsitteellistää tätä kautta. Jos alussa ”kaikki havainto on interoseptiivisen ja proprioseptiivisen systeemin välittämää” (Spitz 1965, 36), jos ”interoseptiiviset elimet niin sanotusti toimivat eksteroseptiivisinä eliminä” (Merleau-Ponty 2010, 248), ja jos tässä mielessä ”sisäiset aistimukset ovat perustavampia ja alkuperäisempiä kuin ulkoiset aistimukset” (Mahler et al. 1975, 52), niin esimerkiksi lapsen varhaisimpien *tila- ja aikakokemusten* voidaan ajatella muodostuvan ulkoisen havainnon sijaan interoseptiivisesti ja kinesteettisesti koettujen ruumiin sisäisten rytmien, kuten hengityksen, sydämenlyönnin ja imemisliikkeen myötä (ks. Merleau-Ponty 1997, 183). Yleisemmin ottaen voidaan ajatella, että vauvan ”valtamereellinen tunne” on ruumiillinen kokemus, jossa maailman muodostaa välitön ruumiinkokemus tilanteessa jossa ulkomaailma ei ole vielä katektoitunut. En näe syytä hyväksyä Peter Goldien esittämää väittämää, jonka mukaan valtamereellisyyden tunne ”ei voi olla ruumiillinen tunne koska ruumiilliset tunteet suuntautuvat ruumiiseen” (Goldie 2008, 224).⁷ Kyseinen tunne suuntautuu kyllä ruumiiseen, ei

7 Goldie, Peter 2008. ”Freud and the Oceanic Feeling”. Teoksessa Lemmens ja van Herck (toim.): *Religious Feelings. Some Philosophical Explorations*. Newcastle: Cambridge Scholars Publishing.

kuitenkaan ruumiiseen kaikesta muusta erottuvana, vaan ruumiiseen kaikkeutena. Tällaiseen tilaan me aikuisiälläkin ehkä vaivumme nukah- taessamme, jolloin Spitzin mukaan ”kateksi yhtäältä vetäytyy aistiym- päristöstä ja toisaalta ruumiillinen itse hyperkatektoituu” (Spitz 1955, 236–237; Isakower 1938, 336–337). Samoin Freud kirjoittaa *Johdatus-* luennoissaan:

“nukkuva ihminen tuo joka yö mieleemme kuvan kohdunsisäisestä eristyneisyydestä [...] [sikäli että] ihmisen nukkuessa hänen libidonsa palautuu alkutilaansa, täyteen narsismiin, missä libido ja itseän kohdistuva kiinnostus pysyvät erottamattomana ykseytenä itseriittoisen minän piirissä” (Freud 1964, 364).

5. Lopuksi

Freudin väite minän alkuperäisestä kaikenkattavuudesta voidaan siis ruumiinfenomenologian näkökulmasta tulkita seuraavasti. Itsen rajat kytkeytyvät ruumiinkokemukseen ja määrittyvät sen pohjalta, ja siten ruumiinkokemuksen kehittyessä myös itsen rajat hahmottuvat uudella tavalla: ”Aikuisen minätunne ei voi olla ollut alun alkaen kypsä”. Varhaislapsuudessa, kun vauvan latautuneisuus on vielä keskittynyt hänen omaan ruumiiseensa, vauvan kokemusmaailma on identtinen hänen oman ruumiinsa kanssa: ”minä aluksi sisältää kaiken”. Kun ajan myötä – erilaisten kykyjen ja valmiuksien kehittyessä – vauva alkaa enenevästi kiinnostua ympäristöstä, tämä merkitsee kokemuksellisen maailman rajojen laajenemista ja leviämistä ruumiillisen itsen ulkopuolelle: ”ulko- maailma erottuu siitä myöhemmin” (Freud 1974b, 199–200).

Saattaa hyvinkin olla niin, että tämä prosessi ei koskaan varsinaisesti pääty tai täydellisty. Jos näin on, niin sen mitä Freud tässä sanoo imeväi- sistä voidaan laajentaa myös joihinkin aikuisiän kokemuksiin. Parantu- mattomana romantikkona Freud tunnetusti esimerkiksi rinnastaa keske- nään rakastumisen kokemuksen ja psykoosin väittäen, että molemmissa tapauksissa raja itsen ja objektin tai ulkomaailman välillä ”uhkaa häipyä” (Freud 1982, 8). Molemmissa saattaa olla kyse valtamereellisyyden koke- muksesta – joskin jälkimmäisessä vesi on hyytävää. Ehkäpä kokemus

itsestämme selkeästi erillisenä olentona ylipäättään on *siivottu kokemus*, ehkä oma autonomiamme ja erillisyytemme on jotain mitä me enemmänkin *haluamme* eikä niinkään jotain minkä me todella joskus saavutamme; ehkä itsen (ja toisen) rajat ovat ylipäättään paljon epämääräisemmät, katkottomammat – ja siten sotkuisemmat.

Kirjallisuus

- Bergmann M (1963). The place of Paul Federn's ego psychology in psychoanalytic metapsychology. *J Am Psychoanal Assoc* 11:97–116.
- Brudzińska J (2012). "Depth Phenomenology of the Emotive Dynamic and the Psychoanalytic Experience". Lohmar ja Brudzińska (toim.): *Founding Psychoanalysis Phenomenologically*. Berlin: Springer.
- Freud S (1964). *Johdatus psykoanalyysiin*. Jyväskylä: Gummerus.
- Freud S (1982). *Ahdistava kulttuurimme*. Jyväskylä: Gummerus.
- Freud S (1992). *Unien tulkinta*. Jyväskylä: Gummerus.
- Freud S (1993). *Johdatus narsismiin ja muita esseitä*. Helsinki: Love-kirjat.
- Freud S (2005). *Murhe ja melankolia. Sekä muita kirjoituksia*. Tampere: Vastapaino.
- Goldie P (2002). *The Emotions. A Philosophical Exploration*. Oxford: Oxford University Press.
- Goldie P (2012). *The Mess Inside: Narrative, Emotion, and the Mind*. Oxford: Oxford University Press.
- Husserl E (1950). *Cartesianische Meditationen*. Husserliana gesammelte Werke I. Haag: Martinus Nijhoff.
- Husserl E (1952). *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologische Philosophie. Zweiter Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*. Husserliana gesammelte Werke IV. Edited by Marly Biemel. Haag: Martinus Nijhoff.
- Husserl E (1973a) *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Erster Teil: 1905-1920*. Husserliana gesammelte Werke XIII. Edited by Iso Kern. Haag: Martinus Nijhoff.
- Husserl E (1973b) *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Zweiter Teil: 1921-28*. Husserliana gesammelte Werke XIV. Edited by Iso Kern. Haag: Martinus Nijhoff.
- Husserl E (1973c). *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil: 1929-35*. Husserliana gesammelte Werke XV. Edited by Iso Kern. Haag: Martinus Nijhoff.

- Husserl E (2006). *Späte Texte über Zeitkonstitution (1929–1934). Die C-Manuskripte*. Husserliana Materialien VIII. Edited by Dieter Lohmar. Dordrecht: Springer.
- Husserl E (2008) *Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution. Texte aus dem Nachlass (1916-1937)*. Husserliana gesammelte Werke XXXIX. Edited by Rochus Sowa. Dordrecht: Springer.
- James W (1884). “What is an Emotion?”, *Mind* 9, 188–205.
- James W (2007). *The Principles of Psychology*, Vol. 1. New York: Cosimo.
- Lehtonen J (2006). Infant-mother matrix as a source of mental organization in the infant: Contributions from the neurophysiology of nursing. In: *Beyond the Mind-Body Dualism: Psychoanalysis and the Human Body* (International Congress Series 1286), 201–205.
- Lehtonen J (2011). *Tietoisuuden ruumiillisuus. Mieli, aivot ja olemassaolon tunne*. Helsinki: Duodecim.
- Mahler M, Pine F, Bergman A (1975). *The Psychological birth of the human infant*. New York: Basic Books.
- Merleau-Ponty M (1945). *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard.
- Merleau-Ponty M (1997). Les relations avec autrui chez l’enfant. In: Merleau-Ponty. *Parcours 1935–1951*. Paris: Verdier.
- Merleau-Ponty M (2010). *Child psychology and pedagogy: The Sorbonne Lectures 1949-1952*. Trans. by Talia Welsh. Evanston: Northwestern University Press.
- Piaget J (1973). *The Child’s Conception of the World*. St. Albans: Paladin.
- Piaget J (1954). *The Construction of Reality in the Child*. London: Routledge.
- Rattcliffe M (2008). *Feelings of being. Phenomenology, psychiatry and the sense of reality*. Oxford: Oxford University Press.
- Ricoeur P (1970). *Freud and philosophy. An essay on interpretation*. Translated by Denis Savage. New Haven and London: Yale University Press.
- Spitz R (1955). The primal cavity. A contribution to the genesis of perception and its role for psychoanalytic theory. *Psychoanal Study Child* 10, 215–240.
- Spitz R (1965). *The first year of life. A psychoanalytic study of normal and deviant development of object-relations*. New York: International Universities Press.
- Stern D (1985). *The interpersonal world of the infant. A view from psychoanalysis and developmental psychology*. New York: Basic Books.
- Taipale J (2012). ”Husserl ja Freud toisten ymmärtämisestä”. Viljanen, Siipi, ja Sintonen (toim): *Ymmärrys*. Turun yliopiston julkaisu.
- Taipale J (2013). “Facts and Fantasies. Embodiment and the Early Formation of Selfhood”, Jensen ja Moran (toim.): *The Phenomenology of Embodied Subjectivity*. Dordrecht: Springer.
- Tähkä V (2001). *Mielen rakentuminen ja psykoanalyttinen hoitaminen*. Helsinki: WSOY.

Jacques Lacan: yliminä, halu ja asia

Mika Ojakangas

Lacanin teoria yliminästä tai omastatunnosta on pohjimmiltaan freudilainen, mutta alusta lähtien ja paljon selvemmin kuin Freud Lacan korosti yliminän konstitutiivista suhdetta egoon ja ihmisen muotoutumiseen ihmiseksi sinänsä: 'Psykologisena toimijana yliminällä' on 'geneerinen merkitys ihmiselle' (Lacan 2006, 111). Yhdessä suhteessa Lacanin yliminä näyttää kuitenkin olevan täysin eri linjoilla freudilaisen omantunokäsitteen kanssa. Kun perinteisen freudilaisen käsityksen mukaan omatunto kolkuttaa, kun ihminen on joko rikkonut moraalin normeja, tai ei kykene täyttämään niitä tai ympäröivän yhteiskunnan moraalisia odotuksia, Lacan argumentoi, että syyllisyys on seurausta tiedostamattoman *halun* huomiotta jättämisestä tai ohittamisesta. Tämä käänne on mahdollinen syystä, että toisin kuin Freud Lacan erottaa toisistaan kaksi moraalisen omantunnon tasoa. Lacanille perinteinen moraalinen omantunto on se, mitä Freud kutsuu ego-ideaaliksi. Se säilyttää ja ylläpitää määrättyssä symbolisessa järjestyksessä yleisesti hyväksytyjä moraalisia normeja ja arvoja. Yliminä, tai super-ego, vaikka se toimiikin 'moraalisen omantunnon tukena' (Lacan 1992, 310), on pikemmin eräänlainen *katkos* symbolisessa järjestyksessä. Perinteisen omantunnon tapaan kyse on sisäisestä syyttäjistä, mutta se ei syytä ihmistä siitä, että tämä on rikkonut yleisesti hyväksytyjä normeja tai arvoja. Se syyttää ja rankaisee ihmistä siitä, että tämä on jättänyt halunsa toteuttamatta.

Mitä Lacan tällä tarkoittaa? Avain tähän kenties oudolta tuntuvaan muotoiluun löytyy paradoksista, jota Freud analysoi, ja jonka jo apostoli Paavali ja kirkkoisät tunnustivat: mitä enemmän joku yrittää täyttää moraalin ja uskonnon vaatimuksia, sitä enemmän hänen omatuntonsa kolkuttaa. Nimenomaan hurskaille on ominaista, että he kuvittelevat olevansa syyllisiä johonkin väärintekoon vaikka he eivät sitä olisikaan, kuten Gregorius Suuri huomioi (Chadwick 2005, 42). *Psykoanalyysin etiikassa*, jota tässä artikkelissa käsittelen, Lacan muotoilee ajatuksen seuraavasti: 'Se, joka yrittää alistua moraalilaille, näkee yliminänsä vaatimusten kasvavan yhä hienovaraisemmiksi ja yhä julmemmiksi' (Lacan 1992, 319). Se, mikä Slavoj Žižekin (2008, 89–90) mukaan kuitenkin erottaa Lacanin kristillisistä edeltäjistään tai Freudista, on hänen argumenttinsa, jonka mukaan hurskaat sielut eivät vain *kuvittele* olevansa syyllisempiä kuin muut vaan he *todella ovat* syyllisempiä. Yliminä ei koskaan syytä turhaan. Aivan kuten omatunto kristillisessä perinteessä, yliminä on erehtymätön todistaja. Toisin kuin kristillinen omatunto lacanilainen yliminä ei kuitenkaan ole ensisijaisesti moraalilain ja sen rikkomisen todistaja vaan sen, mitä Lacan kutsuu haluksi. Juuri se, että ihminen jättää noudattamatta haluaan, saa omantunnon rankaisemaan häntä. Jos kaikkein hurskaimmat sielut – ne, jotka ovat tehneet kaikkensa ollakseen moraalisia – kuvittelevat olevansa syyllisiä, he myös ovat syyllisiä. Tai ainakin he tuntevat syyllisyyttä, ei siksi, että he eivät ole onnistuneet täyttämään moraalin odotuksia, vaan koska yrittäessään täyttää nämä odotukset, he ovat pettäneet oman halunsa: 'Se, mistä subjekti viimekädessä tuntee syyllisyyttä (*se sent effectivement coupable*)', liittyy aina siihen, 'missä määrin hän on luopunut halustaan' (Lacan 1992, 319).

Mitä sitten on halu? Lyhyesti ilmaistuna halu on olemisemme metonymi. Me olemme halumme. Tämä lacanilainen halu ei kuitenkaan ole sama, mitä Freud kutsuu mielihyväperiaatteeksi, jonka pyrkimyksenä on maksimoida nautintoa ja minimoida tuskaa. Niin ikään freudilainen todellisuusperiaate on jotakin muuta kuin Lacanin 'halun laki', sillä Lacanin mukaan todellisuusperiaate, vaikka se merkitseekin välittömän nautinnon lykkäämistä, on mielihyväperiaatteen palveluksessa. Mielihyvän lykkääminenkin pyrkii nimittäin maksimoimaan nautintoa pitkällä tähtäimellä. Molemmissa tapauksissa kyse on mielihyvän laskelmoinnista eikä halulla ole Lacanin mukaan mitään tekemistä tällai-

sen laskelmoinnin kanssa. Halua ei tule sekoittaa myöskään biologisiin tarpeisiin. Halun laki ei ole paavalilainen 'jäsenten laki' (Room. 7:23), sillä Lacanin mukaan halulla ei ole luonnollista perustaa. Lacanille halun objekti on aina jo representaatio – ja sikäli kuin sanat ja symboliset prosessit hallitsevat inhimillistä maailmaa ja sikäli kuin symbolisessa järjestyksessä ei ole mitään absoluuttisesti pysyvää, halu vaeltaa vapaasti representaatioiden historiallisissa universumissa. Tämä universumi selittää, mitä ihminen haluaa, sillä hän saa halunsa objektit symboliselta järjestykseltä. Se ei kuitenkaan vielä osoita – ja tämä on tässä olennaista – tiedostamattoman halun *lähdetä*. Tämä lähde – halun objektisyys – löydetään alueelta, jota Lacan kutsuu reaaliseksi (*réel*).

Lacanin reaalin ei ole se reaalin todellisuus, jonka me koemme sisäisesti tai ympärillämme. Toisin kuin reaalin tämä reaalityodellisuus on aina symbolisen järjestyksen välittämää – tai pikemminkin, symbolinen järjestys *konstituo*i reaalityodellisuuden. Reaalin sen sijaan vastustaa kaikkea symbolisaatiota. Tämä ei kuitenkaan tarkoita, että meillä ei olisi minkäänlaista pääsyä reaaliin tai siihen, mitä Lacan kutsuu reaalisessa sijaitsevaksi Asiaksi (*la Chose*). Eräissä mielessä tämä Asia ei toki ole muuta kuin Kantin asia itsessään (*Ding an sich*), kaiken teoreettisen ymmärryksen tuolla puolen oleva noumenaalisen alue, sillä tuon alueen tavoin Lacanin Asia on 'signifioitujen tuolla puolen' (Lacan 1992, 59). Representaatioiden tasolla Asia ei ole mitään, ei ainakaan subjektille. Toisaalta se ei Lacanin mielestä ole myöskään ei-mitään: 'Sitä luonnehtii sen poissaolo, sen outous' (Lacan 1992, 63). Kuten Lacan vähän myöhemmin psykoanalyysin etiikkaa käsittelevässä tekstissään sanoo, se on 'itselleni jotakin outoa, vaikka se on ytimessäni' (Lacan 1992, 71). Se on läsnä poissaolonsa kautta, 'ulossuljettuna sisäisyytenä' (Lacan 1992, 101). Lisäksi vaikka Asia on hyvän ja pahan tuolla puolen (Lacan 1992, 104), se ei kuitenkaan ole täysin vailla suhdetta niihin, sillä aivan kuten Kantin noumenaalinen, Lacanin Asia, joka pysyy aina samana ja muuttumattomana, on hyvän ja pahan *alkuperässä*. Kaikki muuttuvat arvot nousevat muuttumattomasta Asiasta, koska koko symbolinen järjestys, hyvä ja paha mukaan lukien, niin sanoaksemme pyörivät Asian ympärillä (Lacan 1992, 57, 63). Toisin kuin Kantin noumenaalinen, jolla kyläkin on vaikutuksia reaali maailmaan, ei kuitenkaan ole tuon maailman konstituoima (tai ainakin subjektin on oletettava, että se on olemassa

hänenstä riippumatta), Lacanin Asia on nimenomaan jotakin, jonka symbolinen järjestys saa aikaan. Asia on symbolisen funktion *efekti* (Lacan 1992, 118). Tarkemmin sanoen signifioija kaivaa reiän reaaliseen ja Asia on nimenomaan tämä reikä, 'tyhjiys (*vide*) reaalisen ytimessä' (Lacan 1992, 121). Samalla tämä 'rei'ittäminen' saa kuitenkin aikaan myös katkoksen symbolisessa järjestyksessä itsessään. Symbolinen luo Asian, joka hajottaa symbolisen – tai pikemminkin panee sen liikkeelle. Juuri Asiana ilmenevä tyhjiys symbolisessa selittää symbolisen itsensä jatkuvan muutoksen. Vaikka kaikki normit ja arvot toisin sanoen nousevat muuttumattomasta Asiasta, se ei takaa, että ne pysyvät muuttumattomina. Asia, koska se on pikemminkin tyhjiys kuin jotakin, päinvastoin tekee ymmärrettäväksi, miksi meidän käsityksemme hyvästä ja pahasta muuttuvat: 'Ex nihilo luomisen käsite on yhtenevä Asian sinällään täsmällisen tilanteen kanssa' (Lacan 1992, 122).

Juuri Asia on se, johon inhimillinen halu rakenteellisesti orientoituu – ja pysyäkseen uskollisena halulle, subjektin ei tule luopua tästä orientaatiosta kohti omaa lähdeään Asiassa. Sillä vaikka halun Asia merkitsee nautinnon lykkäämistä ja laskelmoinnin hylkäämistä, se osoittaa kohti sitä, mistä Lacan käyttää termiä *jouissance*, toisin sanoen kohti absoluuttista nautintoa, suvereenia ja äärimmäistä hyvää. Ei olekaan ihme, että Lacan pitää Asiaa analogisena Mestari Eckhartin mystisen sielunkipinän (*Seelenfünklein*) kanssa (Lacan 1992, 63), sillä myös Eckhartin sielunkipinä, paitsi suvereenin hyvän lähde, on täydellisen tyhjä, kommunikoinmaton ja hyvän ja paha tuolla puolen – ja kuitenkin niiden alkuperäinen lähde.¹ Yhdessä suhteessa Lacanin Asia on kuitenkin lähempänä skolasitikkojen *synderesistä* kuin Eckhartin kipinää, vaikka nämä kaksi ovatkin läheistä sukua toisilleen. Aivan kuten fransiskaaniensa *synderesiksen* paino (*pondus*),² tai yhtä hyvin Kantin noumenaalinen moraalilaki, joka aktualisoituu empiirisessä omantunnon (*Gewissen*) vaikutusten kautta, Asia, 'reaalisen painona', aktualisoituu moraalisisessa käskyssä:

1 Sielunkipinä on 'täysin mysteerinen', sillä se on 'kokonaan tyhjä ja vapaa'. Se ei ole 'sitä tai tätä, ei siellä eikä täällä' (Eckhart 1986, 254, 285; 1981, 180).

2 'Synderesis nimeää sen tahdon painon [*pondus voluntatis*], tai tahdon varustettuna tällä painolla, sikäli kuin se taivuttaa tahdon kohti moraalisesti arvostettua hyvää' (Bonaventura 2001, 198).

Moraalilaki, moraalinen käsky, moraalisen toimijan läsnäolo meidän aktiviteeteissamme, sikäli kuin symbolinen rakentaa sitä, on se, jonka kautta reaalin aktualisoituu – reaalin sinänsä, reaalin paino (*le poids du réel*) (Lacan 1992, 20).

Tai kuten Lacan jäljempänä jatkaa: 'Moraalilaki artikuloituu suhteessa reaaliin sinänsä' (Lacan 1992, 76). Toisin kuin skolastikkojen *synderesis*, joka ei koskaan salli tehdä mitään, mitä moraalilaki ei salli,³ Lacanin reaalin artikuloituu tässä suhteessa, koska moraalilaki on – aivan kuten se oli Paavalilla – myös tuon lain *transgression* laki. Yliminän käsky, joka ylläpitää lakia, yllyttää myös sen rikkomiseen ollen siten 'samalla kertaa laki ja sen tuhoutuminen' (Lacan 1988, 102). Yliminä on lain tuhoutuminen nimenomaan koska lain *transgressio* osoittaa, laissa itsessään, kohti absoluuttista nautintoa (*jouissance*) lain tuolla puolen:

Ilman *transgressiota* ei ole pääsyä nautintoon (*jouissance*) ja nimenomaan tämä on lain tehtävä. Nautintoon (*jouissance*) johtava *transgressio* tapahtuu ainoastaan, jos sitä tukee lain muodossa oleva vastakkainen periaate (Lacan 1992, 177).

Toisin kuin skolastikkojen *synderesis*, Lacanin Asia ei myöskään ulkoinen symboliselle järjestykselle,⁴ vaan kuten sanottua signifioivan funktion vaikutus. Vain siksi, että ihminen on puhuva olento, voi jokin sellainen kuin Asia olla olemassa: 'Signifioijan muotoutuminen ja aukon tai reiän synnyttäminen reaaliin ovat identtisiä' (Lacan 1992, 121). Lacanin yliminän erottaa skolastikkojen *synderesiksestä* myös se, että *synderesis* taivuttaa tahdon kohti hyvää ja pois pahasta – ollen itsessään korkeimman hyvän paikka, täydellisen ekstaasin sapatti, kuten Bonaventura asian ilmaisi⁵ – Lacanin Asia, koska se on lain tuolla puolen, on myös

3 Kuten Filip Kansleri asian ilmaisi: 'On todistettu, että [ennen syntiinlankeemusta] Aatami oli luonnostaan arvostelukyvyltään, tahdoltaan ja tunteiltaan oikeamielinen: tätä oikeamielisyyttä ei otettu [syntiinlankeemuksen jälkeen] kokonaan pois. Sitä, mikä jäi jäljelle, voidaan kutsua *synderesikseksi*. Itsestään käsin se vastustaa syntiä ja ajattelee oikein ja haluaa sitä, mikä on hyvää sinänsä' (Lottin 1948, 147).

4 *Synderesis* käsittää totuuden 'ilman tutkintaa ja diskursiivista järkeilyä' (*sine inquisitione et discursu*) (Aquinas, *De veritate* 1.1.7).

5 'Aivan kuten on olemassa kuusi tasoa kohotessa Jumalaan, on olemassa kuusi tasoa sielunkyvyyssä, joiden kautta me kohoamme alimmalta tasolta ylimmälle, ulkoisesta sisäiseen, ajallisesta ikuiseseen. Nämä [tasot] ovat aistit

radikaalin pahan paikka: 'Radikaalin halun sanoin kuvaamaton kenttä on absoluuttisen tuhon kenttä' (Lacan 1992, 216). Meidän halumme orientoituu rakenteellisesti kohti *kiellettyä* nautintoa (*jouissance*) Asiassa, mutta se ei ole kielletty ainoastaan siksi, koska laki sen kieltää. Se on kielletty, koska *jouissance* merkitsee haluavan subjektin itsensä tuhoutumista: 'Jouissance implikoi nimenomaan kuoleman hyväksymisen' (Lacan 1992, 189).

Sikäli kuin Asia on halun objektisyys ja halu on konstitutiivinen subjektille, Asia on kuitenkin samalla myös hyvän lähde – ei hyvän siinä mielessä kuin Lacan puhuu 'hyvien asioiden palveluksessa' olemisesta ja joka on luonteenomaista kaikelle eudaimonismille, utilitarismille ja tavan moraalille, vaan koska Asia antaa haluna ymmärretylle subjektille *konsistenssin* vapaasti vellovassa symbolisen järjestyksen universumissa ilman keskusta. Sivumennen voidaan huomauttaa, että tässä mielessä Asia on samalla paikalla lain tuolla puolen kuin sekä Kristus että Saatana kristillisessä perinteessä, mutta ilman, että niitä voidaan erottaa toisistaan: 'Kristus oli suurempi kuin hänen oma elämänsä, ja kaiken hyveen, tavan, määräysten ja sellaisen yläpuolella, mutta myös Paha Henki on niiden yläpuolella, mutta toisella tavalla' (Anonyymi 2007, 30, 81). Tarinaan kuitenkin palatakseni Asia on paha, koska se uhkaa tuhota subjektin, mutta se on hyvä, koska se tarjoaa subjektille orientaatiopisteen. Näin ainakin ymmärrän Lacanin muotoilun: 'Ei ole olemassa hyvän lakia paitsi pahassa ja pahan kautta' (Lacan 1992, 190). Toisaalta vaikka Lacan väittää, että ainoastaan halusta luopuminen voi johtaa syyllisyyden tunteeseen, hän ei keskiajan mystikkojen tapaan ehdota, että meidän on tultava yhdeksi Asian kanssa. Itse asiassa tämä on Lacanin mielestä täysin mahdotonta, paitsi korkeintaan subjektin fantasiassa – eikä tällainen fantasmaattinen yhdistyminen tarkoita muuta kuin että subjektista tulee sadistinen tyranni (syystä, että subjekti kuvittelee nyt olevansa

[*sensus*], mielikuvitus [*imaginatio*], järki [*ratio*], ymmärrys [*intellectus*], äly [*intelligentia*] ja mielen huippu [*apex mentis*] eli *synderesis scintilla*.' (Bonaventura 1978, 62.) Viimeisellä eli ylimmällä tasolla Jumalaa kontemploidaan tämän absoluuttisessa hyvydessään, jonka olemuksen on kommunikoida itsensä omassa täydellisyydessään – jonka jälkeen tulee täydellisen ekstaasin sapatti, jossa kaikki intellektuaaliset operaatiot pannaan lepäämään ja sielu on täysin passiivinen sen sanomattomassa yhteydessä Jumalaan.

jumala). Lacanin mukaan subjekti voi pysyä uskollisena halulleen ainoastaan, jos hän pitää etäisyyttä Asiassa olevaan halun lähteeseen (ks. Kesel, 2009). Tässä mielessä Lacanin positio on rakenteellisesti täsmälleen sama kuin Kantin, sillä toisin kuin Fichte (tosin vasta myöhäisfilosofiassaan) Kant uskoi, että subjektin yhdistyminen noumenaaliseen moraalilakiin tarkoittaa koko moraalisen subjektin tuhoutumista. Subjektin ja Asian välillä on oltava ero, sillä juuri tämä ero, tämä aukko subjektin ja Asian välillä, on subjekti.

Tämä moraalinen kaksoisvaatimus – vaatimus tunnistaa halun lähde Asiassa ja pitää etäisyyttä siihen – on Lacanin mielestä myös psykoanalyysin etiikan ytimessä. Eettisen toiminnan mittana ei ole nautinto, onnellisuus tai normalisaatio vaan halu, vaikka tämä halu ei ole oikeastaan mikään mitta vaan pikemmin kuin Lutherin (1957–86, 187) sydämen laki, 'laki ilman lakia, ilman muotoa, ilman päämäärää, ei-minkään rajoittama' (*lex sine lege, sine modo, sine fine, nesciens limitem*), sikäli kuin halu on 'yhteismitaton mitta, ääretön mitta' (Lacan 1992, 316). Psykoanalyysin käytännössä tämä tarkoittaa, että analyytikon velvollisuutena on auttaa potilasta tunnistamaan halunsa niin, että hän voi tehdä oikeutta sille ja myöntää lain transgressiivisen alkuperän. Sillä tämä transgressiivinen Asiaksi kutsuttu tila ei ole ainoastaan halun alkuperä vaan samalla, sikäli kuin se on lain tuolla puolen, se joka estää subjektia sulautumasta symboliseen järjestykseen. Se mahdollistaa subjektin etäisyydenoton, ei ainoastaan suhteessa yleisesti tunnustettuihin symbolisessa järjestyksessä annettuihin moraalisiin normeihin ja arvoihin, vaan myös suhteessa ylimmän transgressiivisiin vaatimuksiin (vaikka juuri näiden vaatimusten kautta reaalin aktualisoituu). Ja se tekee näin koska viimekädessä Asia on pelkkä tyhjiys, pelkkä avautuminen. Juuri tähän tyhjiyteen analyytikon on johdateltava potilastaan, auttaa häntä tunnistamaan tämä tyhjiys hänen kaikkein intiimeimmässä ytimessään. Lacan myöntää, että tämä aiheuttaa potilaassa väistämättä ahdistusta, jopa 'absoluuttista hämmennystä' (Lacan 1992, 304), sillä Asian kohtaaminen tarkoittaa sitä, että subjekti kohtaa oman kuolemansa. Lacanin mukaan ei kuitenkaan ole 'absoluuttisesti mitään syytä, miksi meidän pitäisi tehdä itsestämme (analyytikoista) porvarillisen unelman takuumiehiä' (Lacan 1992, 303). Lacan ei tosin kerro, mikä tuo unelma on (mielihyvä, hyöty...?), mutta hän sanoo kyllä, että kuolettavan Asian kohtaamisen hetkellä, jota kohti

analyysi johtaa, potilas on jätettävä yksin. Tällä ratkaisevalla eettisellä hetkellä potilas ei 'voi odottaa apua keneltäkään' (Lacan 1992, 304), sillä analyysin eettinen päämäärä ei toteudu jossain autuuden kokemuksessa vaan päinvastoin hetkellä, jolloin subjekti hyväksyy hänen äärimmäisen yksinäisyytensä kuolettavan Asian äärellä – Asian, joka on hänen olemassaolonsa ytimessä. Tässä mielessä Lacan on mielestäni varsin perinteinen, yksi lenkki pitkässä, mahdollisesti jo Sokrateesta alkavassa länsimaisessa traditiossa – traditiossa, jossa ihanteena on ihminen, joka tulee toimeen ja jonka tulee tulla toimeen *ohne Leitung eines andern*, ilman toisen johdatusta.

Kirjallisuus

- Bonaventura. *The Soul's Journey into God – The Tree of Life – The Life of St. Francis*. New Jersey: Paulist Press, 1978.
- Bonaventura. "Conscience and Synderesis." Teoksessa *The Cambridge Translations of Medieval Philosophical Texts, vol. 2: Ethics and Political Philosophy*, toim. A. S. Mcgrade, J. Kilcullen, ja M. Kempshall. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- Chadwick, Henry. *Studies on Ancient Christianity*. Hampshire: Ashgate, 2005.
- de Kesel, Marc. *Eros and Ethics*. New York: State University of New York Press, 2009.
- Lacan, Jacques. *Écrits*. New York: Norton, 2006.
- Lacan, Jacques. *Seminar I: Freud's Papers on Technique*. Toim. J.-A. Miller. New York: Norton, 1988.
- Lacan, Jacques. *Seminar VII: Ethics of Psychoanalysis*. Toim. J.-A. Miller. New York: Norton, 1992.
- Lottin, D. Odin. *Psychologie et morale aux XII et XIII siècles*. Vol. 2. Gembloux: J. Duculot, 1948.
- Luther, Martin. *Lectures on Romans*. Teoksessa *Luther's Works in 55 Volumes*. Toim. Helmut T. Lehmann. Vol. 25. St. Louis, Minneapolis: Concordia Publishing House, Fortress Press, 1957–1986.
- Meister Eckhart. *Teacher and Preacher*. Toim. Bernard McGinn. New York: Paulist Press, 1986.
- Meister Eckhart. *The Essential Sermons, Commentaries, Treatises, and Defence*. New York: Paulist Press, 1981.

Tuomas Akvinolainen. *Quaestiones disputatae de veritate*. Teoksessa S. Thomae de Aquino, *Opera Omnia*. <http://www.corpusthomisticum.org/iopera.html>.
Žižek, Slavoj. *In Defence of Lost Causes*. London: Verso, 2008.

Mitä halu esittää?

Pessi Lyyra

1 Aluksi

Mielen tilojen, kuten havaintojen ja ajatusten, olemuksellisenä ominaisuutena pidetään usein intentionaalisuutta. Mielen tilat ovat intentionaalisia eli mielen tiloja *jostakin*. Mielen tilat edustavat ja esittävät asioita, jotka ovat jotain muuta kuin ne itse. Ajatus on ajatus jostakin asiasta, havaintokin on havainto jostakin konkreettisesta kohteesta: ajattelen edessä hämmöttävää kesälomaa, havaitsen junan työhuoneen ikkunasta. Harva teoria mielestä kiistää sen intentionaalisuutta. Kuitenkin intentionaalisuuden rooli vaihtelee teorioissa. Toiset teoriat pitävät kaikkia mielen tiloja intentionaalisina, toiset vain osaa mielen tiloista. Haluun, sikäli kuin se on käsitetty mielentilaksi, on nähty liittyvän enemmän tai vähemmän intentionaalisuutta. Arki-intuitionkaan mukaan ei ole aivan selvää, mitä halu oikein esittää. Esittelen tässä kirjoituksessa katsauksenomaisesti, miten halun intentionaalisuutta on käsitteellistetty analyttisessä mielenfilosofiassa ja siinä kehitetyssä representationaalisessa mielenteoriassa. Intentionaalisuuden ja representaation käsitteet ovat hyvin läheisiä: representaatiot ovat olemuksellisesti intentionaalisia, representaatioita jostakin. Pyrin osoittamaan, että juuri analyttisen filosofian representationaalinen mielenteoria on viime aikoina

tuottanut mielenkiintoisia ehdotuksia sen suhteen, mitä halu esittää.

Esittelen aluksi kaksi perinteistä analyttisen filosofian representationaalisen mielenteorian versiota halun käsitteestä. Molemmille halu on yksi muuten representationaalisen mielen ei-representationaalinen elementti. Perinteisten teorioiden esittelyt toimivat teorian tietyn myöhemmän version esittelyn kontekstina. Representationaalisesta mielenteoriasta on viime vuosina ilmestynyt versio, joka käsitteellistää koko mielen intentionaalisenä. Intentionalistinen teoria on herättänyt keskustelua erityisesti tunteiden ja halun kohdalla ja osoittautunut näissä keskusteluissa puutteelliseksi. Viime aikoina on kuitenkin ilmestynyt vielä hienovaraisempia teorian versioita, jotka ovat tuoneet uuden näkökulman siihen, mitä halu esittää. Näiden teorioiden käsittely muodostaa kirjoituksen jälkipuoliskon.

2 Halu perinteisessä representationaalisessa mielenteoriassa

Mielenfilosofit aloittavat usein halun kuvailun valittelemalla, että vaikka halu on perinteessä niin keskeinen käsite, kattavaa filosofista teoriaa halusta ei ole esitetty. Kaksi erilaista näkemystä halusta on kuitenkin erotettavissa mielen filosofiassa. Kutsun niitä *halun motivaatioteoriaksi* ja *halun mielihyväteoriaksi*. Aloitan halun motivaatioteoriasta.

Analyttisessä filosofiassa tunnetuin näkemys halusta on varmasti tavoitteellisen käyttäytymisen selittämiseen keskittyvän teon teorian (*theory of action*) representationaalinen mielenteoria ja sen näkemys halusta. Teon teoria perustuu ajatukseen, että tavoitteellisen käyttäytymisen minimaalisen selittäminen edellyttää kahta komponenttia: käyttäytymisen aikaan saavan ja käyttäytymistä ohjaavan komponentin. Käyttäytymisen aikaansaavana motivationaalisenä komponenttina teoria pitää halua ja tekoa ohjaavana komponenttina uskomusta tai havaintoa. Teoria nojaa arkipsykologian käsitteisiin perustuvaan halu-uskomus -psykologiaan.

Sekä halu että uskomus ovat niin sanottuja propositionaalisia asenteita. Ne koostuvat kahdesta osasta: ensimmäinen osa on propositionio, jonka sisältö on ilmaistavissa että-lauseella. Sama propositionaali-

nen sisältö voi esiintyä sekä haluissa että uskomuksissa. Propositionit ovat käsitteellisiä representaatioita; ne ovat intentionaalisia ja voivat olla tosia tai epätosia. Propositionaalisen asenteen toinen osa on asenne proposition sisältöä kohtaan. Asenteet ovat ei-käsitteellisiä ja ei-representationaalisia suhteitamme propositionaaliin sisältöihin. Uskomuksen kohdalla asenne on propositionaalisen sisällön pitäminen totena ja halun kohdalla toive asioiden muuttumiseksi sisällön mukaisesti.

Teon teoriassa halu on teon motivationaalinen aspekti, jonkinlainen käyttäytymisen alkuvoima. Kutsun tätä näkemystä *halun motivaatioteoriaksi*. Mikä tahansa saakin meidät tekemään jotain, on halua. Asenteita käsitteellistetään tässä representationaalisessa mielenteoriassa funktionaalisesti. Propositionit ovat mentaalisia representaatioita. Halut ovat niitä propositioneja, jotka toimivat mielen systeemissä halujen tavoin. Ne määrittyvät psykofunktionaalisen roolinsa mukaan. Mikä tahansa motivationaalisessa roolissa toimiva on silloin halu. Joskus halut jaetaan objektihaluihin ja tilannehaluihin (Bermúdez 2003). Objektihalun kohde voi olla yksittäinen esine, kun taas tilannehalun kohde on propositionilla ilmaistava asiointila. Objektihalua ei välttämättä tarvitse pukea proposition muotoon. Voin haluta jäätelön, jolloin halun kohde on yksittäinen esine, jäätelö. Halu voi lisäksi kohdistua toisiin haluihin, jolloin kyseessä on toisen asteen halu: haluan, että haluan jotain (Frankfurt 1971). Näissä kaikissa muodoissaan halu on ei-representationaalinen asenne tiettyä representationaalista sisältöä kohtaan. Mutta asenne ei itse ole representationaalinen, vaan motivationaalisen funktionaalisen roolin kautta määrittyvä. Halun motivaatioteoriassa halu ei esitä mitään, vain sen propositionaalinen sisältö esittää jotain. Halun motivaatioteoria on yhteineväinen analyttisessä filosofiassa vallinneen, ainakin Humeen paikannettavan, käsityksen kanssa, että vain käsitteellinen eli propositionaalinen ajattelu on representationaalista ja siten intentionaalista.

Toinen perinteinen haluteoria, *halun mielihyväteoria*, on halun motivaatioteorialle vastakkainen. Mielihyväteoria kiistää halun motivationaalisen olemuksen. Sen sijaan halu on perimmältään taipumus mielihyvän kokemiseen. Sellaisena sen ei tarvitse olla käyttäytymiseen motivoivaa. Voin esimerkiksi haluta, että alkuräjähdystä ei olisi koskaan tapahtunut. Tällaisella halulla ei välttämättä ole motivationaalista voimaa, koska en voisi tehdä asian suhteen mitään. Sitä paitsi motiva-

tionaalista voimaa on muillakin mielen systeemiin kuuluvilla elementeillä kuin haluilla, kuten tottumuksilla. Saatan tehdä jotain vain tottumuksen mukaan ilman, että erityisesti haluan tehdä niin, tai siksi, etten halua tehdä niin, kuten vaikkapa änkyttämisestä kärsivät hyvin tietävät.

Mielihyväteorian kannattaja Galen Strawson (1994, luku 9) on kritisoinut motivaatioteoriaa havainnollistavan ajatuskokeen avulla. Strawson kehottaa meitä kuvittelemaan planeetan, jonka asukkaita hän kutsuu ”Sään Tarkkailijoiksi” (*Weather Watchers*). Sään Tarkkailijat ovat planeetalla asuva kansa, joka on täysin menettänyt liikkumakykynsä yksilön- tai lajinkehityksessään. Lajin jäsenillä on havaitsemisen vaatimat fysiologiset edellytykset, mutta heiltä puuttuvat fysiologiset edellytykset liikkua; he voivat vain jähmettyneinä seurata sään muutoksia. Heidän mielentilansa eivät siten millään tavalla riipu käyttäytymisestä. Ne eivät ole edes käsitteellistettävissä käyttäytymisen dispositioina. Strawsonin mukaan, jos tällainen kansa on mahdollinen, käyttäytyminen tai taipumus siihen ei voi olla mielen tilojen suhteen olemuksellista. Sään Tarkkailijoilla voisi Strawsonin mukaan kuitenkin olla haluja mielihyväteorian mukaisesti, esimerkiksi halu, että sää muuttuisi kirkaammaksi, ja taipumus kokea mielihyvää havaitessaan oman tähtikuntansa keskustähden pilkistävän pilvien lomasta.

Huolimatta vastakkaisuudestaan halun motivaatioteorian kanssa mielihyväteoria jakaa motivaatioteorian kanssa perinteisen analyyttisen filosofian näkemyksen halun representationaalisuudesta. Mielihyvä tai taipumus siihen käsitetään positiivisena ei-representationaalisena asenteena tiettyä sisältöä kohtaan. Tässä yhteydessä positiivinen tunne on ainoastaan tietoisuuden tila tai taipumus siihen ilman motivationaalista voimaa. Keskusteluissa tietoisuuden ongelmasta erotetaan usein kaksi tietoisuuden muotoa ja niitä vastaavat tietoisuuden sisällön tyypit. Termillä tietoisuus viitataan useimmin sellaisiin tietoisuuden tiloihin, joihin liittyy subjektiivinen kokemuksellinen laadullisuus. Esimerkiksi tietoiset aistimukset ”tuntuvat joltain”. Tätä tietoisuuden muotoa kutsutaan *fenomenaaliseksi* tietoisuudeksi. Toisaalta tietoisuuden näyttää kuuluvan sellaisia elementtejä, jotka eivät välttämättä tunnu miltään tai ainakaan eivät käsitteellisesti määriy sen mukaan, miltä ne tuntuvat. Tällaisina pidetään esimerkiksi ajatuksia ja uskomuksia. Niiden keskeinen ominaisuus on palvella menestyksestä käytännöllistä toimintaa ja kie-

lellistä ilmaisua. Meillä on toiminnan ja puheen suunnittelussa pääsy näihin tiloihin, joita voidaan käyttää hyväksi. Tätä tietoisuuden muotoa kutsutaan usein pääsytietoisuudeksi. Sitä kutsutaan myös *intentionaaliseksi* tietoisuudeksi, koska se koostuu elementeistä, jotka perinteisesti on nähty totuusarvon kantajiksi, propositionaalisista ajatuksista ja uskomuksista. Fenomenaalisen tietoisuuden ei kuitenkaan ajatella sisältävän samalla tavalla totuusarvoa. Sitä pidetään ei-intentionaalisenä siksi, että se voi vaihdella tai puuttua, ilman että intentionaaliset kyvyt kärsisivät. Tämä on ajateltu näytetyn toteen ajatuskokeilla käännettystä spektristä, jossa näköaistimuksen värikvaliteetit käännettäisiin vastakkaisiksi, ja zombiargumentilla: kenelle tahansa on kuviteltavissa intentionaalisesti ja funktionaalisesti identtinen kaksoisolento, jolla fenomenaalinen tietoisuus puuttuisi täysin. Fenomenaalisen tietoisuuden täytyy siis olla irrelevantti intentionaalisten kykyjen kannalta.

Tunteet kuuluvat myös fenomenaaliseen tietoisuuteen. Tunteet erityisesti ”tuntevat joltain”. Mielihyvä fenomenaalisenä tuntemuksena on arkkiesimerkki fenomenaalisen tietoisuudesta. Samoin kuin muidenkin fenomenaalisten tilojen suhteen vastaavat ajatuskokeet toisiksi muuttuneista mielihyvän tuntemuksista tai puuttuvista mielihyvän tuntemuksista kuin näköaistimuksen kohdalla ovat yhtä hyvin kuviteltavissa. Mielihyvä ei siten olisi intentionaalinen, eikä yhtään sen enempää taipumus siihen. Halun representationaalisuuden suhteen halun mielihyväteoria on siten yhtä tyhjä teoria kuin halun motivaatioteoria: halu ei esitä mitään, vain siihen liittyvä käsitteellinen sisältö esittää jotain.

3 Intentionalismi

Edellä kuvattu on hyvin tuttua ainakin analyttistä filosofiaa harrastaneille. Analyttisessä filosofiassa on kuitenkin hiljattain nostanut pöytänsä uusi versio representationaalisesta mielenteoriasta, jonka perustajiksi nimetään yleensä Fred Dretske (1995) ja Michael Tye (1995, 2000). Kutsun sitä tässä intentionalismiksi tai, kuten sen edustajat sitä itse kutsuvat, representationalismiksi. Intentionalismi väittää, toisin kuin perinteinen representationaalinen mielenteoria, mielen olevan täysin inten-

tionaalinen¹. Sen mukaan mielessä ei ole elementtiä, joka ei jollain tavoin representoisi sen ulkopuolista maailmaa. Perinteisen tietoisuuden ongelman muotoilun mukaan intentionaalisissa kyvyt eivät kärsisi, vaikka fenomenaalinen tietoisuus, kokemuksen subjektiivinen laadullisuus, vaihtelisi tai jopa puuttuisi täysin. Fenomenaalinen tietoisuus kuuluu perinteisen teorian mukaan mielen ei-intentionaaliin elementteihin. Intentionalismi kiistää tämän. Sen mukaan kokemuksen subjektiivinen laadullisuus, havainnon ei-käsitteelliset sisällöt ovat yhtä intentionaalisia kuin käsitteelliset sisällöt.

Fred Dretsken kuuluisan muotoilun mukaan representaation status vaatii kahden kriteerin täyttämistä: 1) täytyy olla mahdollisuus väärinrepresentoimiseen, ja 2) täytyy suorittaa biologisesti määräytynyttä informatiivista tehtävää (Dretske 1995, 1). Näillä ehdoilla on merkittäviä seuraamuksia. Ensiksikin, representaatio tässä mielessä ei tarvitse olla isomorfinen kohteensa kanssa. Yksinkertainen symboli voi esittää jotain hyvin yksityiskohtaista, kunhan se kykenee olemaan väärässä määrätyn kohteensa suhteen ja sen tehtävä systeemissä on detektoida kohteensa olemassaolo tai esittää sitä systeemin sisäisessä toiminnassa. Toiseksi, vaikka epistemologiassa representationalismi on yleensä epäsuoran realismin nimilappu, nämä kaksi ehtoa itse asiassa sallivat representationalismin yhteneväisyyden suoran realismin kanssa. Dretsken mukaan emme ole koskaan tietoisia representaatioistamme. Tietomme kohteet eivät siis ole välikappaleita, joiden takana tiedon varsinaiset kohteet ovat. Sen sijaan olemme suoraan tietoisia tietomme kohteista, olioista ja asioista representaatioiden avulla. Niiden väärä käyttö kuitenkin mahdollistaa väärässä olemisen. Representationalismi ei toki ole ongelmaton kanta. Siitä on useita eri versioita, kuten korkeamman asteen representationaliset teorit, joiden mukaan tietoisuus on luonteeltaan metarepresentationalinen. Sen lisäksi, että olen tietoinen olioista, olen tietoinen

1 Intentionalismi esitetään usein naturalistisena tai reduktionistisena teoriana tietoisuudesta. Teoria sinänsä ei vaadi tätä, vaan representationalismia on yhtä lailla yhteensopiva antireduktionismin kanssa. Representaation käsite, jota intentionalistit käyttävät, voisi olla hyödyllinen myös antireduktionistiselle tietoisuusteorialle. Tätä mieltä on myös David Chalmers (2004), vaikka ei hyväksy täysin Dretsken representaation käsitteen eksternalistisia muotoiluja.

tietoisuudestani². Tässä katsauksessa pysyttelen yleisemmällä tasolla enkä mene yksityiskohtaisesti representationalismin kritiikkiin tai keskusteluun sen muodoista muuta kuin halun ja tunteiden osalta.

Fenomenaalinen tietoisuus on representationalismin mukaan myös läpeensä intentionaalinen. Vaikka sen sisältö ei ole esitettävissä proposition muodossa, se silti muodostaa väärässä olemisen kriteerejä, tietynlaisia totuusehtoja. Aistimukset ja muut affektiiviset tilat ovat intentionalismin mukaan informatiivisia, ne esittävät kohteita, jotka ovat jotain muuta kuin mitä ne itse ovat. Ne tuottavat oikeassa tai väärässä olemisen kriteereitä, jotka muuttuisivat, jos ne vaihtuisivat toisiin tai puuttuisivat täysin. Havaintokokemuksemme appelsiinista sisältämä oranssius esittää maailmassa olevan appelsiinin ominaisuutta. Se on appelsiinin ominaisuuksien suhteen informatiivinen. Se tuottaa havainnolle mahdollisuuden olla väärässä. Jos havainnon sisältö on vaikkapa oranssi appelsiini, kokemuslaadut informoivat meitä oikein. Jos sama appelsiini näyttäytyisi kokemuksessamme sinioranssiraidallisena, havainnon esittää kohteensa väärin.

Fenomenaalinen tietoisuus ei sisällä ainoastaan ulkoisen havaintokokemuksen aistikvaliteetteja. Myös tunteet kuuluvat siihen. Tunteet näyttäisivät kuitenkin ensi katsonnalla muodostavan ongelman representationalistiselle kannalle: mitä maailmassa olevaa tunteet voivat representoida? Mitä esimerkiksi halun tunne esittää? Ulkoinen aistihavainto on selvä tapaus, mutta minkä suhteen tunteet voivat tuottaa oikeassa tai väärässä olemisen kriteereitä? Jotkut intentionalistit ovat kieltäneet halun mentaalisuuden kokonaan: koska se ei näytä olevan intentionaalinen, se ei ole mentaalinen. Se on vain taipumus tietynlaiseen toimintaan (Tye 1995). Tällainen kanta perii tietysti mukanaan kaikki behaviorismin ongelmat eikä ole kovin tyydyttävä. Sitä paitsi teoria joutuisi kieltämään halun mahdollisuuden Sään Tarkkailijoiltakin. Ainakin jos otetaan vakavasti halun mielihyväteorian kritiikki motivaatioteoriaa kohtaan ja pidetään halua tunteena, tulisi keksiä parempi vastaus tunteiden intentionaalisuuden kysymykseen.

2 Representaationaaliset teoriat voidaan jakaa lisäksi eksternalistisiin, laveaa representaationaalista sisältöä kannattaviin ja internalistisiin, tietoisuuden kapeaa sisältöä kannattaviin teorioihin. Eri representaationaalisten teorioiden näistä ulottuvuuksista, ks. Carruthers (2000).

Toisenlaisen, tyydyttävämmän strategian onkin tarjonnut somaattinen tunneteoriat. Se rinnastaa tunteet aistihavaintoihin: tunteet ovat teorian mukaan tietynlaisia havaintoja omasta kehosta. Jokaista tunnetta vastaa teoriassa jonkinlainen kehon tilojen muutos, jonka voi laukaista jokin muu sisäinen tila, kuten havainto. Jos halu on tunne, sillä on myös nämä ominaisuudet. Kehon muutokset koostuvat autonomisen hermoston ja sisäerityksen muutoksista, jotka määräytyvät tilanteen mukaan. Pelon kohdalla muutokset ovat pakenemiseen valmistavia. Havainto tai ajatus haluttavasta asiasta tai esineestä laukaisee tiettyjä hermostollisia ja sisäerityksen muutoksia, joiden aistimisesta halun tunne muodostuu³. Halu tunteena tuottaa kriteereitä olla väärässä kehon tilojen representoimisen suhteen. Teoriaa sovellettuna haluan voisi kutsua *halun somaattiseksi teoriaksi*.

Kivun ilmiöön erikoistunut filosofi Murat Aydede (2000, 2001) on kuitenkin osoittanut somaattisen tunneteorian ongelmalliseksi. On olemassa empiiristä todistusaineistoa sen puolesta, että kivussa, mielihyvässä ja tunteissa ylipäättään on dissosioitavissa toisistaan sensorinen erottelukyky ja se, mitä hän kutsuu affektiiviseksi tai evaluatiiviseksi ulottuvuudeksi, onko tuntemus hyvä vai huono. Niin sanottua kolmoishermostosärkyä potevat potilaat kärsivät sietämättömästi toistuvasta kasvosärystä ilman havaittavaa fyysistä vauriota. Potilaita on hoidettu erityisellä lobotomialeikkauksella, jossa somatosensorisen aivokuoren ja tiettyjen limbisen järjestelmän osien eli kipuviestin sensorisen ja evaluatiivisen prosessoinnin yhteydet katkaistaan (ks., Damasio 1994, 246–247). Potilaat raportoivat edelleen tuntevansa kivun, mutta se ei haittaa heitä enää lainkaan. Kipu on läsnä mutta ei enää satu. Myös morfiinin ja ilokaasun vaikutus on tietävästi vastaava kuin lobotomiolla. Sensorinen erotuskky säilyy, mutta evaluatiivinen komponentti katoaa.

Aydeden mukaan evidenssi pakottaa uuteen kriittiseen katsahdukseen representationalismiin tapaan samaistaa tunne ainoastaan kehon havaintoon. Aydeden mukaan representationalismilla ei ole keinoa selittää evaluatiivisen komponentin roolia, koska se näyttäisi olevan irrallinen kehon havainnosta. Tunteen täytyy olla enemmän kuin vain kehon havainto. Se ei tyhjene kehon representoimiseen. Siten Dretsken repre-

3 Kanta on William Jamesin (1890) vanha teoria, jonka muotoa kannatti jo Aristoteles, ja nykyisin se on tullut tunnetuimmaksi neurotieteilijä Antonio Damasion suosittujen kirjojen kautta (1994, 1999).

sentaation ensimmäinen kriteeri jää täyttymättä. Jotain muuta tarvitaan selittämään evaluatiivinen komponentti, Aydeden mukaan psykofunktionalistista teoriaa. Psykofunktionaalisen teorian mukaan kivun kokemuksen sisältöön vaikuttaa kehon havainnon lisäksi havainnon rooli mielen psykofunktionalistisessa järjestelmässä. Naturalistiselle mielen-teorialle tämän hyväksyminen ei kenties olisi ongelma; kokemuksen fenomenaalinen, ei-käsitteellinen puoli aletaan nähdä representationaalisen ja intentionaalisen. Evaluatiivinen merkityksellisyys subjektille, joka on halussakin olemuksellista, voidaan selittää naturalistisesti hyväksytyin termein. Representationalismille Dretksen ja Tyen esittämässä muodossa se merkitsisi paluuta jonkinlaiseen uushumelaiseen kuvaan representationaalista mielestä, jonka mukaan halu sisältäisi ei-esittävän elementin, joka määräytyisi psykofunktionaalisen roolinsa kautta.

4 Evaluatiivinen intentionalismi

Vuonna 2004 ilmestyi kaksi uutta intentionalismin puolustuspuheen-vuoroa, jotka näyttävät kykenevän säilyttämään halun intentionaalisuuden ja samalla välttämään somaattisen teorian ongelmat. Jesse Prinz kirjassaan *Gut Reactions: A Perceptual Theory of Emotions* (2004) ja Timothy Schroeder kirjassaan *Three Faces of Desire* (2004) puolustavat representationaalista teoriaa halusta. Edellinen kirja käsittelee tunteita mukaan lukien halu ja jälkimmäinen spesifimmin haluja. Ne noudattavat samankaltaista strategiaa. Molempien mukaan halut ja (muut) tunteet ovat representaatioita; ne täyttävät Dretksen representaation kriteerit, niillä on informatiivinen tehtävä sekä mahdollisuus olla väärässä. Toisin kuin somaattisessa teoriassa, tunteet ja halut representoivat ulkoisia seikkoja sen suhteen, minkälainen merkitys niillä on subjektille. Representointi ei ole neutraalia, vaan se on samalla arviointia, asioiden esittämistä hyvinä tai huonoina. Niiden lähestymistapaa kutsun *evaluatiiviseksi* intentionalismiksi. Tunteet ja halut informoivat meitä meidän suhteestamme ympäristöön, sen kohteisiin ja tilanteisiin sen suhteen, ovatko ne meille tärkeitä ja millä tavalla. Tämä yleinen muotoilu tulee ymmärrettäväksi yksityiskohtaisemman käsittelyn kautta. Hahmottelen ensin Prinzin ja sitten Schroederin teorian ydinpiirteitä. Sitten osoitan niiden

eroja ja yhtäläisyyksiä sekä tiettyä komplementaarisuutta.

Lähtökohtia Prinzillä tunneteoriassaan on kaksi. Somaattiset tunneteoriat muodostavat ensimmäisen. Tunteisiin liittyvät somaattiset muutokset ovat Prinzin mielestä olemuksellinen osa tunnetta – se, mikä tunteessa tuntuu. Tunne informoi kuitenkin meitä kehon lisäksi suhteestamme ympäristöön, ei pelkästään kehon tiloista. Prinzin termin, tunne rekisteröi kehon muutoksen, mutta representoi organismi–ympäristö –suhdetta. Somaattista tunneteoriaa Prinz kritisoi Dretsken toisen kriteerin mukaan. Jos tunne representoisi vain ruumiin tiloja, sen funktionaalinen toiminta jää käsittämättömäksi: miksi lähtisin pakoon siksi, että havaitsen pulssini kiihtyvän (Prinz 2004, 59)?

Prinzin teoria perustuu Dretsken representaation käsitteeseen, joka sallii yksinkertaisen representaation representoivan monimutkaista kohdetta. Prinz erottaa toisistaan representaation, tässä kohtaa tunteen, *nominaalisen* ja *todellisen* sisällön (*nominal content/real content*). Tunteessa nominaalinen sisältö on kehon muutos, joka rekisteröidään. Kehon muutoksen havaitseminen on kuitenkin laajemman yhteyden representoimista. Tätä Prinz perustelee sillä, että juuri tietynlaiset kohteet ja tilanteet ulkomaailmassa ovat ne, joiden suhteen tunteet ovat kehittyneet informatiivisiksi. Tunteen esittäessä suhdetta ympäristöön sen biologinen funktio tulee ymmärrettävämmäksi. Samalla täyttyy Dretsken representaation toinen kriteeri. Tunteeseen liittyvään kehon muutoksen havaintoonkin sisältyy tietty läpinäkyvyys, joka paljastaa oikean representaatiosuhteen. Aistittu kehon muutos fenomenaalisesti tarkasteltuna on tuntemus, joka nimenomaan liittyy ulkomaailman kohteisiin. Kun pelkään käärmettä tai kaipaan kahvikuppia, kehollinen aistimus ei ole vain, jotain irrallista, mikä sattuu esiintymään ulkoisen havainnon kanssa yhtä aikaa. Päinvastoin, tunne näyttää liittyvän aina tunteen ulkoiseen kohteeseen, sen reaaliseen sisältöön. En vain tunne pelkoa tai halua ja näe samalla käärmeen tai kahvikupin. Pelkään *käärmettä* ja haluan *kahvikuppia*. Todellinen sisältö onkin organismin suhde ympäristöön. Tunteille on erotettavissa suhteessa kaksi eri intentionaalista objektia. Tietty organismin ja ympäristön suhteen ydinteema on tunteen *muodollinen kohde* (*formal object*). Muodollinen kohde on filosofisissa tunneteorioissa käytetty termi tilanteen tunteeseen liittyvästä muodollisesta merkityksestä. Esimerkiksi käärmeen mätelemisen ruokaa etsien on neutraali

tapahtuma. Organismien kannalta käärmeen ilmestyminen välittömään ympäristöön on uhka organismille. Käärmeen läsnäolon muodostama uhka on tunteen muodollinen kohde. Muodolliset kohteet ovat *partikulaaristen kohteiden (particular object)*, käärmeen tai kahvikupin, tiettyjen relationaalisten ominaisuuksien kautta muodostuvia kohteita. Relationaalisilla ominaisuuksilla tarkoitetaan ominaisuutta, joka muodostuu suhteessa johonkin muuhun. Käärme ei ole uhka organismille, ennen kuin se liikkuu iskuetäisyydelle. Prinz korostaa, että kyse ei ole vaste riippuvuudesta (*ibid.*, 61–63). Välittömässä läheisyydessäni käärme on uhka, vaikka en mitenkään reagoisi siihen.

Prinz tiivistää teoriassaan (*ibid.*, luku 3) tunteet kehollisiksi arvioiksi (*embodied appraisals*) ympäristön ja organismien suhteesta. Arvio (*appraisal*, käytän tässä hyväkseni suomen kielen kyvyttömyyttä erottaa tämä termistä *evaluation*) viittaa tässä kontekstissa kognitiivisiin tunneteorioihin, jotka pitävät tunteita kognitiivisina arvioina tai niiden aiheuttamina vasteina. Ne muodostavat Prinzin teorian toisen lähtökohdan. Arvioteorian mukaan jokaista tunnetta vastaa tietynlainen arvio siitä, minkälaiseen kategoriaan kohdattu tilanne, olento tai esine kuuluu sen puolesta, mikä sen merkitys on organismille. Näitä kategorioita arvioteoria kutsuu organismien ja ympäristön suhteen ydinteemoiksi (*core relational themes*). Ne ovat juuri partikulaaristen objektien relationaalisia ominaisuuksia. Pelon ydinteema on organismia uhkaava vaara, surun ydinteema on menetys ja ilon teema on kenties tavoitteen tai toiveen täyttyminen. Pelko käärmettä kohtaan esittää käärmeen uhkana, suru lemmikin kuolemasta esittää lemmikin kuoleman menetyksenä, ilo lottovoitosta esittää lottovoiton toiveen täyttyksenä. Tunne arvioi, mihin kategoriaan kohdatut tilanteet, olennot tai esineet kuuluvat. Prinz yhdistää tunteen somaattiset ja arvioteoriat tavalla, jota voi kutsua *somaattiseksi arvioteoriaksi*. Kyse ei kuitenkaan ole hänen mielestään kognitiivisista arvioista. Kognitiivisella hän tarkoittaa arviota, joka vaatii organismien omaa kontrollia ja aktiivisuutta⁴ (*ibid.*, 45–49). Passiivinen reaktio, jota organismi ei voi säädellä, ei ole kognitiivinen. Tunteiden usein sisältämistä kognitiivisista arvioista ja niiden säätelymahdollisuudesta huolimatta ne eivät välttämättä sisällä niitä. Tunne voi esiintyä ilman niitä. Ne eivät siten kuulu tunteeseen olemuksellisesti. Näin Prinz sallii tunteet somaattisina

4 Ks. Dretsken teoriaan (1981) perustuva Prinzin kritiikki, Salmela (2005).

ei-kognitiivisina arvioina kognitiivisesti alkeellisille eläimillekin.

Jopa sellaiset affektiiviset tilat kuin kivut ja mielialat ovat käsiteltävissä somaattisen arvioteorian puitteissa. Kipu puolestaan esittää jonkin ruumiillisen tilan haitallisena. Mielialoihin liittyy jokin pitkäaikainen kehollinen vaste, jonka avulla organismi esittää itselleen koko maailmaa (kapeassa mielessä) jossakin valossa. Iloisessa mielialassa maailma näyttäytyy minulle vastaanottavaisena ja toimintaan kannustavana. Apeammassa mielentilassa puolestaan esitän maailman synkemmässä valossa. Mielialat ja kivut jakavat siten emootioiden kanssa saman somaattisen arvion rakenteen.

Aydeden kritiikki ei siis päde Prinzin teoriaan, koska hänellä evaluatiivinen komponentti sisältyy olennaisesti tunteeseen: tunne esittää suhteen ympäristöön hyvänä tai huonona. Muuttuneet ruumiin tilat valmistavat meitä toimimaan suhteen kannalta olennaisella tavalla. Kivun kohdalla osoitettu sensorisen ja evaluatiivisen komponentin dissosiaatio ei merkitse representationaalisten kykyjen dissosiaatiota evaluatiivisesta kyvystä. Kyseessä on evaluatiivisen intentionalismin mukaan vika representationaalisessa järjestelmässä. Jos kipu ei enää satu ja esitän ruumiin tilani enää neutraalina enkä haitallisena, representoin väärin. Kipu ja tunteet ovat olemuksellisesti evaluatiivisia⁵. Mahdollisesti tämä evaluatiivinen komponentti ei liity ainoastaan affektiivisiin tiloihin vaan kaikkeen havaitsemiseen. James Gibsonin (1979) ekologisen havaintoteorian mukaisesti havainto ei ole neutraalia.

Miten halu soveltuu tähän kuvaan? Onko halulla organismin ja ympäristön suhteen ydinteemaa, jota se esittää? Prinzin mukaan halu on tunne, joten sillä täytyy olla tietty ydinteema ja somaattisten muutosten konfiguraatio. Prinz ei valitettavasti täsmennä kumpakaan. Täsmentämisen sijaan hän sanoo, ettei halu ole yhtenäinen ilmiö. Halu on Prinzille tunne mutta se voi olla muutakin kuin tunne. Halu voi olla emotion lisäksi motivaatio, taipumus tunteeseen tai jopa mieliala. Kenties hän ajattelee halun olevan niin monitahoinen ilmiö, että yhtä ydinteemaa ei voi nimetä. Kutsun Prinzin hieman vajavaista teo-

5 Aleksitymia, jonka Prinzkin mainitsee, tosin ei vastaavassa yhteydessä (Prinz 2004, 217), on tila, jossa potilaat tuntevat tunteiden sijaan omituisia kehon aistimuksia, joista puuttuu selkeä merkitys heille. Kenties kyseessä on patologinen tila, jossa evaluatiivisen komponentin toiminta tunteissa on häiriintynyt.

riaa *halun somaattiseksi arvioteoriaksi*. Erityisesti se on teoria halusta fenomenalisesti tunnettuna tunteena. Jos halu tuntuu joltain, siinä on oltava jokin aistimellinen komponentti. Halun ydinteema jää Prinziltä edelleen nimeämättä.

Ydinteeman selvittämisen suhteen kannattaakin kääntyä Timothy Schroederin (2004) puoleen. Schroederin mukaan halu on yhtenäinen ilmiö. Schroederin representationaalisen haluteorian mukaan halu on jonkin esittämistä *palkkiona*. Kutsun Schroederin teoriaa *halun palkkioteoriaksi*. Sellaisena se on halun arvioteorian täsmällisempi muotoilu. Palkkioteorian mukaan halutessani kahvia esitän kahvin palkkiona tai halutessani päästä kesälomalle esitän kesälomalle pääsemisen palkkiona. Schroederin teoria tarjoaa valmiin vastauksen Prinzin arvioteorian avoimeksi jättämään kysymykseen halun ydinteemasta: halun ydinteema on jonkin esittäminen palkkiona. Schroederin piirtämä kuva halusta täydentää hyvin Prinzin kuvaa affektiivisistä tiloista.

Schroeder kritisoi halun motivationaalista käsitteellisesti muun muassa edellä kuvatun Strawsonin ajatuskokeen avulla sekä empiirisesti nojaten uusimpiin neurotieteiden tuloksiin. Hän ei kuitenkaan hyväksy mielihyväteoriaakaan. Hän osoittaa, miten halun yhteys mielihyvään ja motivaatioon on vahva mutta toissijainen ja miten halu lopulta samastuu aivojen palkkiojärjestelmän toimintaan.

Aluksi on toki selitettävä, mitä Schroeder tarkoittaa palkkiolla. Schroederillä palkkio liittyy erityisesti tietynlaiseen oppimiseen, sellaiseen, joka on ominaista ehdollistamiselle. Se on oppimista, joka ei liity tietoiseen muistamiseen, vaan se on pikemminkin erotuskyvyn lisääntymiseen, assosiaatioiden muodostumiseen ja käyttäytymistäipumuksiin liittyvää oppimista (*ibid.*, 36). Sellainen oppiminen on itseään ruokkivaa siinä mielessä, että erotuskyvyn muutokset ja assosiaatioiden ja käyttäytymistäipumusten muutokset tähtäävät kaikki tulevan samanlaisen oppimisen maksimoimiseen. Palkkiojärjestelmä tähtää siis tulevien palkkioiden maksimoimiseen. Jos haluni kohde on kahvi, kahvin aistiminen tuottaa minulle vähitellen yhä enemmän sensorista erotuskykyä kahviin liittyvien asioiden suhteen, ajatuksista yhä suurempi osa suuntautuu kahviin, ja käyttäytymisestä aiempaa suurempi osa suuntautuu kahvin hankkimiseen. Tällainen oppiminen on kuvattu nimenomaan väline-ehdollistumisoppimisessa. Rotta, joka kykenee vipua painamalla

ärsyttämään omaa palkkiojärjestelmäänsä, painelee lopulta vipua kaiken muun kustannuksella. Tietävästi yleinen käsitys ilmiön perustumisesta rotan mielihyvän tuntemiseen on väärä – ilmiö perustuu nimenomaan palkkiojärjestelmän, ei välttämättä mielihyväjärjestelmän ärsyttämiseen. Palkkio on Schroederille jotakin, joka aktivoi aivojen ehdollistamisoppimisessa kuvatun palkkiojärjestelmän.

Ehdollistamisoppimisen neuraalisen perustan tutkimuksissa palkkiojärjestelmälle on kyetty nimeämään erillinen neuraalinen keskus. Keskus koostuu keskiaivojen dopaminergisista soluista, joiden pääasiallinen tehtävä on välittäjäaine (tai neuromodulaattori) dopamiinin tuotanto ja annostelu muualle aivoihin pikkuaivoja lukuun ottamatta. Keskuksen dopaminergiset solut erittävät dopamiinia sille alueelle, joka prosessoii palkkiona esitettävää kohdetta. Seurauksena alueella on neuraalista uudelleenjärjestymistä ja uusia yhteyksiä sillä tavoin, että diskriminaatiokyky tällä alueella kasvaa. Neurofysiologia on tuottanut lisäperusteita halun toissijaiselle yhteydelle motivaatioon ja mielihyvään. Dopaminergiset tumakkeet ovat irrallisia motivaatio- ja mielihyväkeskuksista, vaikka yhteydet niihin ovat tiheät. Ne kuitenkin voivat vaurioitua toisistaan riippumatta. Esimerkiksi Parkinsonin taudissa juuri ne dopaminergiset solut kuolevat, joiden yhteydet palkkiojärjestelmästä suuntautuvat motivaatioon ja tahdonalaisen liikkeen tuottamiseen tärkeään striatum-nimiseen aivojen osaan. Parkinsonin taudissa vähitellen menetetään kyky liikkua tahdonalaisesti. Vaikeat Parkinson-tauditapaukset ovatkin kuvattavissa surullisella tavalla Sään Tarkkailijoiden lähimmiksi vastineiksi omalla planeetallamme. Kuitenkin palkkiojärjestelmän yhteydet sensorisille alueille säilyvät Parkinsonin taudissa, ja Parkinson-tautipotilaiden kohdalla palkkio-oppiminen säilyy erotuskyvyn osalta. On jopa evidenssiä siitä, että Parkinson-tautipotilailla näkökyvyn tietyt erotuskykyyn liittyvät elementit toimivat paremmin kuin terveillä normaalisti näkevillä ihmisillä (Li et al. 2003). Tätä on selitetty potilaiden pyrkimyksellä kompensoida liikkeen vaikeuksia korostuneella sensorisella prosessoinnilla. Kaikkiaan voi sanoa, että Parkinson-tautipotilaat jatkavat haluamista motivaation hävitessäkin. Vaikeasta Parkinson-taudista parantuneet potilaat ovatkin saattaneet kiittää lääkäreitään ja kertoneet jälkeinpäin halunneensa parantua liikkumattomina ollessaan (Schroeder 2004, 174).

Palkkiojärjestelmän ja mielihyväjärjestelmän välille Schroeder osoittaa samanlaisen dissosiaation. Palkkio-oppimista voi tapahtua ilman mielihyvän kokemusta tai edes kykyä mielihyvän kokemukseen. Arki-intuitionkin perusteella on uskottavaa, että haluamiseen ei liity aina mielihyvää, varsinkin jos halumme tyydytys on ennakoitavissa. Halun tyydyttyminen saattaa jopa aiheuttaa mielipahaa, jos tyydytys on ennakoitua pienempi. Dopaminergisen systeemin toiminta onkin osoitettu liittyvän ennen kaikkea palkkioiden ennakoimiseen (Schroeder 2004, luku 3.3, ks. myös LeDoux 2000). Palkkiona esitetyn kahvikupin näkeminen stimuloi dopaminergistä järjestelmää. Aktivaatio kuitenkin loppuu pian ja saataessa kahvikuppi käteen ja nautittaessa kahvia palkkiojärjestelmä ei enää ole aktiivinen. Tämä aluksi kenties intuition vastainen ilmiö tulee ymmärrettävämmäksi, jos haluaminen liitetään Schroederin tavoin palkkiojärjestelmän toimintaan. Kahvia halutaan silloin, kun sitä ei vielä ole. Kahvin haluaminen siinä vaiheessa, kun se on jo hallussa ja nautittavana, ei ole enää tarpeellista. Voin lisäksi haluta jotain mielihyvää oletettavasti tuottamatonta. Kleopatran tavoin saatan haluta kuolla käärmeen pistämänä. Päästän myrkyllisen käärmeen irti ja haluta sen pistävän kuolettavasti. Samalla saatan pelätä käärmeen pistoa ihmiselle luonnollisen taipumuksen vuoksi. Tällöin esitän käärmeen pistoa toisaalta uhkana ja toisaalta palkkiona. Käärmeen pisto saattaa tuottaa mielihyvää mutta todennäköisesti ei tuota eikä välttämättä ehdi, jos käärme on tarpeeksi myrkyllinen. Mahdollinen mielihyvä, joka pistosta tai kahvikupin haltuun saamisesta ja sen nauttimisesta syntyy, määräytyy Schroederin näkemyksen mukaan palkkion suuruuden ennakointiin. Mitä suurempi saavutettu palkkio on odotukseen nähden sitä suurempi mielihyvä. Ennakoidun palkkion puolestaan pienentyessä mielihyvä pienenee tai jopa mielipaha kasvaa. Mielihyvän ja pahan tuottavat systeemit ovat kuitenkin eri systeemit kuin palkkiojärjestelmän: mielihyvän ja -pahan tunteminen on sijoitettu kokeellisissa tutkimuksissa aivojen pihtipoimun tiettyihin osiin, joihin palkkiojärjestelmästä on kuitenkin yhteydet.

Yhteenvetona voisi sanoa, että Schroeder perustelee väkevästi sekä empiirisesti että käsitteellisesti haluamisen irrallisuuden motivaatiosta ja mielihyvästä. Samalla hän kykenee kuitenkin säilyttämään niiden intuitiivisesti vahvan yhteyden; kirjansa otsikon mukaisesti ne kuitenkin ovat

halun kaksi muuta ”kasvoa”, kolmannen ja tärkeimmän kasvon ollessa kohteiden representoiminen palkkioina.

Schroederin teoriasta nostaisin lopuksi esiin kaksi epäilyksiä herättävää yksityiskohtaa. Ensiksikin hänen mukaansa halut ovat luonteeltaan propositionaalisia, eli niillä on jonkinlainen kielellinen muoto (*ibid.*, 166). Toinen komplikaatio liittyy tietoisuuteen; hänen mukaansa halu palkkiojärjestelmänä toimii mieltä, tottumuksia ja käyttäytymistä ohjaavasti tietoisuuden taustalla. Halun funktio on ohjata tietoisuuden ilmiöitä sen taustalta käsin. Halu itse ei koskaan tule sellaisenaan tietoisuuteen. Jos jotain haluun liittyvää nouseekin tietoisuuteen, se ei ole halu itse vaan korkeintaan joku halun aikaansaama tuntemus, voimakas yllyke toimintaan tai mielihyvän tunne. (*ibid.*, 172.) Schroederin käsityksen mukaan edes kofeiiniaddikteilte niin tuttu ja kouriintuntuva halu kuin kahvihampaan kolotus ei olekaan halua itseään vaan haluamisen aiheuttama seurannaisilmiö tietoisuudessa.

Nämä kaksi asiaa vaikuttavat minusta epäilyttäviltä. Halun propositionaalisuus joko kieltäisi halut pieniltä lapsilta ja eläimiltä tai väittäisi heidän halunsa olevan propositionaalista. Kuitenkin hänen mukaansa rotillakin on haluja, joten hänen on myönnettävä rotilla olevan kielellistä ajattelua. Halun rooli tietoisuuden ulkopuolella herättää myös kysymyksiä, etenkin koskien välitöntä tietoaamme haluista. Välitön pääsymme tietoisuuden ilmiöihin selittää, miten voimme olla niistä introspektiivisesti tietoisia: jokainen tietää, milloin haluaa ja milloin ei halua. Meillä ei ole samanlaista suoraa pääsyä tietoisuuden ulkopuolisiin mielentiloihin. Siksi Schroeder näyttää joutuvan teoriansa valossa väittämään, ettemme oikeasti voi tietää, milloin haluamme ja milloin emme, muuta kuin korkeintaan halun aiheuttamien seurannaisilmiöiden, toimintayllykkeiden ja mielihyvän kautta. Mielenkiinto psykologisena ilmiönä voitaisiin kenties selittää tällä tavoin, mutta halun kohdalla tilanne on introspektiivisesti tarkasteltuna toinen. Halu vaikuttaa ennemmin tietoisuuden ilmiöltä, johon on pääsy kuten muihinkin tietoisuuden ilmiöihin. Kieltäessään halut tietoisuuden ilmiöinä Schroeder joutuu kieltämään toisen asteen halujen muodostamisen mahdollisuuden. Ainakin hänen on pidettävä ensimmäisen ja toisen asteen halun suhdetta epäsuorana. On kyseenalaista, onko tällainen epäsuora tarina ensimmäisen ja toisen asteen halujen tai introspektion kohdalla mielekäs.

Edellä esitettyjen ongelmien suhteen kääntyisin takaisin Prinzin puoleen. Hänen teoriansa tarjoaa elementit tietoisien ja ei-representationaalisen halun intuition säilyttämiselle. Prinzin teoriassa kehollisten arvioiden ei tarvitse olla kognitiivisen prosessoinnin tuloksia. Prinz perustelee tätä Dretsken representaation käsitteen avulla. Representaation ei Dretsken määritelmän mukaan tarvitse esittää kohdettaan sen kaikkien ominaisuuksien osalta eli isomorfian periaatteen mukaan. Yksinkertainen representaatio voi esittää monimutkaista kohdetta. Riittää, että se kykenee riittävän luotettavasti detektoimaan sen läsnäolon, ja on evoluutiossa kehittynyt siihen tehtävään. Prinzin mukaan havainnossa voi näin detektoida tiettyjä merkityksellisiä asioita maailmassa ilman käsitteelliskognitiivista prosessointia. Havainnot tietyistä piirteistä aiheuttavat suoraan kehollisia muutoksia. Kehollisten muutosten aistiminen puolestaan informoi organismia sen suhteesta ympäristöön. Näin pelkkä näköaistimus voi herättää passiivisesti tunteen ilman aktiivisten käsitteellisten kapasiteettien käyttöä. Samalla tavoin voisi ajatella, että havainnossa voidaan detektoida palkkioon synnynnäisesti tai opitusti liitettyjä piirteitä, jotka aiheuttavat palkkiojärjestelmän aktivoitumisen, ja havainnon kohteen representoinnin palkkiona ilman kognitiivista prosessointia.

Samoin näyttäisi olevan mahdollista, että haluun liittyisi jonkinlainen somaattinen komponentti. Prinzingin mukaan somaattiset muutokset eivät välttämättä ole motivationaalisia eli toimintaan yllyttäviä. Sen sijaan somaattiset muutokset voivat olla toimintaan *valmistavia*. Prinz on Schroederin tavoin sitä mieltä, että halun ei tarvitse olla motivoiva eli toimintaan yllyttävä. Kuitenkin sillä voisi olla somaattinen komponentti. Schroederin teoria sallisi itse asiassa sellaisen elementin, mutta Schroeder pitää sitä mieluummin seurannaisilmiönä, joka ei liity haluun itseensä olennaisesti. Motivaatio tähän kantaan lienee joko teorian yksinkertaisuus, mitä Schroeder painottaa; sään tarkkailija voisi haluta ilman toimintaan valmistavaakin somaattista muutosta, joten somaattiset muutokset eivät olisi välttämättömiä halulle. Schroeder saattaa lisäksi pelätä, että minkäänlaisen somaattisen komponentin tuominen kuvaan saattaisi liittää halun toimintaan, minkä hän pyrkii erityisesti välttämään. Schroederiä ei onneksi tarvitse seurata tässä. Jos haluamme käsittää halun nimenomaan fenomenaalisen tietoisuuden elementiksi, joksikin, mikä tuntuu haluajasta joltain, on vaikea tulla toimeen ilman somaatt-

tista komponenttia. On kyseenalaista voiko olla mitään fenomenaalista, mikä ei jollain tavalla kytkeytyisi aistimellisuuteen. Prinzin ja Schroederin toisiaan täydentävät teoriat tarjoavat välineet yhdistää ne kokonaisuudeksi, jota voisi kutsua halun *somaattiseksi palkkioteoriaksi*. Tällaisessa teoriassa halun muodollinen kohde on jokin palkkiona, partikulaarinen objekti jokin esine tai asiointila maailmassa. Nominaalinen sisältö olisi jokin haluamisen aiheuttama tietyn tyyppinen somaattisten muutosten konfiguraatio, ja todellinen sisältö muodollisen ja partikulaarisen objektin muodostama kokonaisuus. Halun somaattisen palkkioteorian, kuten kaikkien somaattisten teorioiden halusta, olisi osoitettava se halulle oma toimintaan valmistavien somaattisten muutosten konfiguraatio, joka olisi ominainen kaikille haluille alkaen toiveesta päivänpaisteesta kahvihampaan kolotukseen. Sellaisen löytyminen on onneksi empiirinen kysymys, johon toivottavasti saamme tulevaisuudessa vastauksen.

5 Lopuksi

Halun somaattinen arvioteoria ja palkkioteoria vaikuttavat lupaavilta vastauksilta sitä edeltävien representationaalisten teorioiden ongelmiin ja uusilta näkökulmilta kysymykseen, mitä halu esittää. Siinä sivussa ne tulevat vastanneeksi ontologiseen kysymykseen, mitä halu pohjimmiltaan on. Ainakin teoriat antavat empiirisesti ja käsitteellisesti valistuneen vastauksen kysymykseen halun intentionaalisesta kohteesta. Kuten edellä on käynyt ilmi, molemmat teoriat, vaikka ovat filosofisia teorioita ontologisesta kysymyksestä, mitä halu on, ne ammentavat suurella määrällä empiiristen tieteiden tuloksista. Pidän tätä hyveenä filosofiselle teorialle varsinkin mielen filosofian kysymyksissä. Mielen filosofiassa trendi empiiristen tieteiden kanssa lähentymiseen on ollut näkyvässä jo pitkään. Filosofian ja empiiristen tieteiden yhteistyö on hyvin aktiivista ja tietoisuustutkijoiden joukossa ollaan yhtä mieltä siitä, että esimerkiksi teoria tietoisuudesta ei olisi mahdollinen, ellei oteta huomioon edistysaskeleita sekä teoreettisissa tieteissä, filosofiassa, kognitiotieteissä, psykoanalyysissä että eksperimentaalisisissa tieteissä (ks., Van Gulick 2004). Filosofisella teorialla ei ole varaa jättää huomiotta erityistieteiden tuottamaa suurta tutkimustulosten määrää aiheesta. Käsiteanalyysin jauhettua pai-

kallaan jo pitkään neurotieteet, kokeellinen psykologia ja psykoanalyysi ovat olleet merkittävä uusi tiedon lähde mielellisten ilmiöiden kohdalla; ne ovat ohjanneet teorianmuodostusta uusille poluille. Tutkimustuloksista huolimatta erityistieteet kaipaavat myös filosofialta jäsenystä teorianmuodostuksen usein käsitteellisesti sekavaan kenttään. Kuten muistamme mielenfilosofien valituksen, erityisesti halun kenttä on kaivannut lisävalaistusta, mitä tarkoitusta palvelee toivottavasti myös tämän artikkelikokoelman ilmestyminen. Prinz ja Schroeder ovat kyenneet osoittamaan, että sama pätee myös haluun, tosin heidän omat perustelunsa eivät kuulu parhaiden esitettyjen joukkoon. Heidän representationalistiset analyysinsä halusta osoittavat, että representaation käsite on hyödyllinen ja kenties välttämätön jäsennetyn kuvan saamiseksi siitä, vaikka emme pyrkisikään palauttamaan halua täysin representaation käsitteeseen. Vaikka sellainen reduktio onkin osoitettu ongelmalliseksi, anti-reduktionisteilla ei ole varaa jättää huomiotta sen enempää representaation käsitettä kuin erityistieteiden tuloksiakaan.

Vaikka halun somaattinen arvioteoria ja palkkioteoria ovat kenties jo tuoneet hieman valoa halun sumuiselle käsitteelliselle kentälle, niiden tie on vasta alussa ja status avoin. Tulevaisuus näyttää, tuleeko niistä klassikkoja vai haluteorian omituisia sivujuonteita, jotka mainitaan ainoastaan alaviitteissä. Niiden on ensiksi käytävä lähivuosina läpi vertaiskriittikki ja tultava koetelluiksi empiiriseen tutkimukseen ja käytäntöön sovellettuna. Teorioiden sovellutuksia on luvassa ainakin heiltä itseltään: tietävästi sekä Prinz että Schroeder ovat tahoillaan paraikaa soveltamassa teorioitaan moraalikasvatuksen kysymyksiin kirjan muodossa.

Lähteet

- Aydede, Murat (2000) "An Analysis of Pleasure vis-à-vis Pain". *Philosophy and Phenomenological Research*, 61 (3), 537–570.
- Aydede, Murat (2001): "Naturalism, introspection, and direct realism about pain". *Consciousness and Emotion*, Vol. 2 (1), 2001, 29–73.
- Bermúdez, José Luis (2003): *Thinking without Words*. Oxford University Press.
- Carruthers, Peter (2000): *Phenomenal Consciousness: A Naturalistic Theory*. Oxford University Press.
- Chalmers, David (2004): "The representational character of experience". Teo-

- ksessa (B. Leiter, ed) *The Future for Philosophy*. Oxford University Press, 2004. Saatavissa internetissä osoitteessa: <<http://consc.net/papers/representation.html>>.
- Damasio, Antonio (1994): *Descartesin Virhe*. Terra Cognita.
- Damasio, Antonio (1999): *The Feeling of What Happens*. William Heinemann.
- Dretske, Fred (1981): *Knowledge and the Flow of Information*. Basil Blackwell, Oxford.
- Dretske, Fred (1988): *Explaining Behaviour: Reasons in a World of Causes*. The MIT Press.
- Dretske, Fred (1995): *Naturalizing the Mind*. The MIT Press.
- Frankfurt, Harry (1971): "Freedom of the Will and Concept of a Person", *Journal of Philosophy*, 67, 5–20.
- Gibson, James (1979): *The Ecological Approach to Visual Perception*. Houghton Mifflin Company, Boston.
- James, William (1890): *Principles of Psychology I–II*. Henry Holt & Co.
- LeDoux, Joseph (2000): *Synaptinen itse*. Terra Cognita.
- Li, Mei, Yoshiuki Kuroiwa, Lihong Wang, Toshioki Kamitani, Tatsuya Takahashi, Yume Suzuki, Shu Omoto (2003): "Early Sensory information processes are enhanced on visual oddball and S1–S2 tasks in Parkinson's disease: a visual event-related potential study", *Parkinsonism and Related Disorders*, 9, 329–340.
- Prinz, Jesse (2000): "The Duality of Content". *Philosophical Studies*, 100, 1–34.
- Prinz, Jesse (2003): "A Neurofunctional Theory of Consciousness". Teoksessa A. Brook & K. Akina (toim.): *Philosophy and Neuroscience*. Cambridge University Press.
- Prinz, Jesse (2004): *Gut Reactions: A Perceptual Theory of Emotions*. Oxford University Press.
- Salmela, Mikko (2005): "True Emotions". Teoksessa Gustafsson, Kettunen, Kronqvist & McEachrane (eds.): *Proceedings from the Conference "Emotions, Other & Self"*, Åbo Akademi Trykkeri. (CD)
- Schroeder, Timothy (2004): *Three Faces of Desire*. Oxford University Press.
- Strawson, Galen (1994): *Mental Reality*. The MIT Press.
- Tye, Michael (1995): *Ten Problems of Consciousness*. The MIT Press.
- Tye, Michael (2000): *Consciousness, Color, and Content*. The MIT Press.
- Van Gulick (2004): "Consciousness". *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Saatavissa internetissä osoitteessa: <<http://plato.stanford.edu/entries/consciousness/>>.

III

**Yhteiskuntafilosofia, kriittinen teoria,
tunnustuksen politiikka**

Montesquieu ja Englanti

Markku Mäki

1. Johdanto

Montesquieu piti monen muun ranskalaiset valistusajattelijan tavoin Englantia suuressa arvossa. Euroopan kiertomatallaan v. 1730 hän viipyi pisimpään Englannissa. Vierailullaan kuningattaren¹ luona hän moitti Ranskaa ja kehui vuolaasti Englantia. Mukana ollut Ranskan Englannin suurlähettiläs huomautti jälkeensä sarkastisesti, että Montesquieun olisi ollut syytä puhua vähemmän ja kuunnella enemmän (Shackleton, 122ff). Montesquieun käsitys Englannista ei toki ollut pelkästään myönteinen. Hän tuli tuntemaan siitä myös monenlaisia epäkohtia. Erityisesti hän tiesi vaalijärjestelmän ongelmista ja runsaskäisestä lahjonnasta, johon se ja valtion kassa antoivat mahdollisuuden. Hän piti myös englantilaisten asenteita liiallinen kaupallisena. Mutta tämä oli vähäistä sen rinnalla, että Ranska oli hänen käsityksensä mukaan pahoin absoluuttisen monarkian turmelema.

Montesquieu tunsu jo ennestään Ranskasta henkilöitä, jotka tunsivat Englannin poliittisia oloja. Heistä tärkein oli Bolingbroke, johon hän nyt

1 Tämä oli sivistyneisyydestään kuuluisa Anspachin rajakreivin tytär Caroline.

uusi tuttavuutensa. Tämä vastusti Hannoverin suvun nousua Englannin valtaistuimelle ja oli siksi maanpaossa Ranskassa v. 1714–23. Montesquieun tuttavapiiri laajeni lisäksi leegiolla merkittäviä henkilöitä, jotka kykenivät lisäämään hänen Englannin tuntemustaan. Hänellä oli loistava mahdollisuus saada tietoja Englannin konstituutiosta ja sen toiminnasta. Hän seurasi parlamentin istuntoja ja kommentoi niitä päiväkirjaansa.

Montesquieusta tuli Royal Societyn jäsen, vaikka hän ei ollut tuohon mennessä tuottanut muuta mainittavaa kuin satiirisen teoksen *Persialaisia kirjeitä* (1721). Se oli kyllä menestysteos, joka tunnettiin ympäri Eurooppaa, muttei kelvannut todisteeksi tieteellisestä kyvystä. Montesquieu kuului Bordeaux'n provinsiaaliseen akatemiaan² ja oli esittänyt sen kokouksissa vaatimattomia tutkielmia. Ranskan akatemiaan hänen oli onnistunut päästä 1727 erinäisten vaiheiden jälkeen, joissa *Persialaisten kirjeiden* maine oli sekä positiivisena että negatiivisena perusteena³. Royal Society oli jäsenineen hyvin laajassa kirjeenvaihdossa ympäri Euroopan. Montesquieu lienee osoittanut keskusteluissa tärkeiden henkilöiden kanssa kykijensä ja tietojensa kiinnostavuuden.

Heti palattuaan Ranskaan hän kirjoitti tekstin, jossa hän esitteli Englannin konstituutiota ja jossa suurimmalta osin oli jo *Lakien hengen* jakson XI, 6 sisältö. Tämä jakso kuuluu teoksen laajimpiin ja tunnetuimpiin, koska se käsittelee vallanjakoa. Englantia esittelee lisäksi toinen vain hieman sitä lyhyempi jakso XIX, 27. Kun kirjaan XIX saakka pääkysymys oli, miten lait ilmentävät tai miten niiden pitäisi ilmentää kansakunnan henkeä, kysytään kirjassa XIX kuinka lait vaikuttavat tämän perusteisiin. Englanti esiintyy keskeisesti monissa muissakin yksittäisissä teoksen jaksoissa, esimerkiksi sellaisissa, joissa käsitellään rahataloutta tai kauppaa (vrt. XX,7).

-
- 2 Kyse ei tietenkään ole oppilaitoksesta, vaan pikemminkin paikkakunnan sivistyneestä herraseurasta. Samantapainen oli se Dijonin akatemia, joka palkitsi Rousseau'n tutkielman tieteiden ja taitojen/taiteiden vaikutuksesta moraaliin 1750.
 - 3 Tällaiset valinnat riippuivat paljon henkilösuhteista vaikutusvaltaisiin Akatemian jäseniin tai kirkon ja hovin vaikutusvaltaisiin henkilöihin, jos maine näihin asti kiiri. Jälkimmäisillä saattoi olla veto-oikeus. Montesquieun tapauksessa sitoja ja päästäjä oli itse kardinaali Fleury.

V. 1734 hän julkaisi tieteellisyyttä tavoittelevan tutkimuksen Rooman loistosta ja tuhosta, *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence*. Tämä teos ei näe loiston ja tuhon perussyiden olevan tapahtuma-, sota- ja henkilöhistoriassa, vaan roomalaisessa eetoksessa ja sen muutoksissa. Näiden syiden ilmentymiä olivat sotilaalliset menestykset ja valtaisa laajentuminen olivat sekä lopullinen häviö. Tämä eetoksen käsite on läheistä sukua *Lakien hengen* tärkeälle kansakunnan yleisen hengen käsitteelle (XIX, 4), jonka esittelen jaksossa 2.1.

Lakien hengessä on paljon amatöörimäistä, jonka takia monet aikalaiset oppineet olivat kriittisiä, vaikka teoksesta tuli suuri menestys ja modernin sosiaali- ja poliittisen tieteen pioneerityö. Montesquieu oli tietoinen omasta tutkijanlaadustaan. Aivan *Lakien hengen* esipuheen lopuksi arvelee teoksen mahdollisen menestyksen syyksi ennen kaikkea aiheen valtavuutta, mutta lisää, ettei hän usko olevansa kokonaan vailla nerouden kipinää. ”Kun näin, mitä niin monet suuret miehet Ranskassa, Englannissa ja Saksassa ovat sanoneet ennen minua, unohduin heitä ihaillemaan. En kuitenkaan kadottanut rohkeuttani: sanoin Gorgregon lailla ”olenpa maalari minäkin”. Ajoittain nerouden kipinä on arvokkaampi kuin suvereeni oppineisuus ja metodien hallinta.

Montesquieu oli alkanut pohtia politiikkaa ja lakien teoriaa koskevan laajan teoksen kirjoittamista. Hänellä oli sitä varten jo materiaalia, muun muassa mainittu käsikirjoitus Englannin konstituutiosta. V. 1734 ja 1735 vaihteen tienoilla hän ryhtyi työhön. *Lakien hengen* kirjoittaminen oli vaativa ja suuritöinen urakka, joka vei häneltä pääosan ajasta sen julkaisemiseen saakka v. 1748.

2. *Lakien hengen* yleiset pyrkimykset

2.1 Johdanto

Kysymys Englannin konstituutiosta ja sen suhteesta Englannin kulttuuriin vaatii taustakseen jaksossa 2 suppeasti esitettävät *Lakien hengen* yleiset perusteet. Jaksossa 2.2 kuvaan lyhyesti *Lakien hengen* toisessa ja kolmannessa kirjassa esitetyn hallitusten tyyppiä. Jaksossa 2.3 esittelen tätä tyyppijakoa havainnollistaakseni Montesquieun kirjassa IV esittä-

miä näihin tyypeihin liittyviä kasvatuseriaatteita.

Lakien hengen perustana on oletus, jonka mukaan eetosten⁴ ja lakien moninaisuus ei ole syntynyt sattumalta, vaan sitä voidaan tutkia. *Lakien henki* suuntaa ihmistutkimuksen⁵ katseen pois tavanomaisesta tapahtumahistoriasta tarkastelemaan hallitsemisen ja siviilin maailman vuorovaikutussuhdetta⁶. Käyttöön ottamiensa periaatteiden avulla Montesquieu uskoo järjestäneensä kansakuntia koskevan materiaalin niin hyvin, että jokaisen historia voidaan tehdä sen avulla ymmärrettäväksi (P, 4). Hänen mukaansa tämä ymmärtäminen ei ilmene yksittäisissä väitteissä, vaan väitteet toisiinsa kytkevissä ajatusketjuissa (P, 7).

Montesquieu on monien merkittävien valitusajattelijoiden taustahahmo⁷. Mutta hän on itsekin valitusajattelijana jo kaikissa olennaisissa merkityksissä. Hän sanoi, että hänen suurin onnensa olisi voida antaa ihmisille uusia perusteita ihmisille velvollisuuttaan, ruhtinastaan, isänmaataan, lakejaan, tai vapauttamaan heitä ennakkoluuloistaan yleensä ja ennen kaikkea itsensä suhteen (P, 11).

Jaksossa XV, 9 Montesquieu argumentoi orjuutta vastaan. Hän esittää ajatuskokeen: jos ratkaistaisiin arvalla, kuka on vapaa ja kuka ei, orjuuden puoltajat tuskin haluaisivat osallistua. Rawlsin ”tietämättömyyden verho” on Montesquieun arpomisen muunnelmä. ”Jos tällaisissa asioissa tahtoo tietää, ovatko joidenkin halut legitiimejä, tutkittakoon kaikkien

4 Käytän sanaa ”eetos” jatkossa aina sanan ”mœurs” käänneksenä. Uskon, ettei sana tarkoita pelkästään tapaa, jota varten sanan ”mœurs” kumppanina on toistuvasti ”manières”, muttei myöskään moraalista hyvettä: termin ”mœurs” merkitys erottuu *Lakien hengessä* selvästi termin ”moral” merkityksestä.

5 Montesquieu kuuluu niiden monien valituskirjailijoiden joukkoon (esim. Voltaire ja Rousseau), jotka haluavat nostaa laiminlyödyn ihmistä koskevan tutkimuksen kaikkein tärkeimmäksi.

6 Montesquieu’lla on toki edeltäjiä, ennen kaikkea Giannonen *Istoria civile del regno di Napoli*, jonka Montesquieu tunsikin ja jota hän siteeraa n kunnioittavasti *Lakien hengessä* (ks. Shackleton, 111ff).

7 Tämä pätee itsestään selvästi Voltaireen, Diderot’hon ja Rousseauhon. Samoin koko skottilainen valistus, Hume, Smith, Ferguson jne., nojasivat paljossa häneen. Kant ja Hegel pitivät häntä suuressa arvossa.

halut” (XV, 9). Ajatuskokeen perusteena on todennäköisesti siis kulta-
lainen sääntö. Tämä argumentti on valistuksen ihmisyyden yhteisyyttä
kohti kulkevan pyrkimyksen mukainen. Tosin voisimme kysyä, olisiko
Montesquieu halunnut osallistua arvontaan, jossa määriteltäisiin, kuka
kuuluu aristokratiaan ja kuka tavalliseen rahvaaseen. Aristokratia kun on
hänelle kuitenkin luonnonkategoria.

Esipuheensa lopussa Montesquieu tekee kaksi tärkeää huomautusta.
Ensinnäkin neljän ensimmäisen kirjan ymmärtäminen edellyttää hänen
mukaansa, että niissä hyve (vertu) käsitetään isänmaan ja tasa-arvoi-
suuden rakkaudeksi. Kyseessä ei ole *moraalinen* (moral) eikä *kristillinen*,
vaan *poliittinen* hyve (A, 1). Toiseksi hän vaatii huomaamaan, että on
eri asia sanoa jonkin mielenlaadun tai hyveen puuttuvan hallitukselta
kuin todeta, ettei se ole hallituksen toiminnan liikkeelle paneva motiivi
(A, 2). Tämä motiivi, jota Montesquieun myöhemmin kutsuu *prinsii-
piksi*, määrittelee keskeisesti hallituksen luonnetta. Näitä huomautuksia
ei sovi sivuuttaa kevyesti *Lain hengen* tulkinnassa.

En pysähdy Montesquieun äärimmäisen avaraa lain käsitettä koske-
viin hankaliin ongelmiin. Konkreettisissa yhteyksissä hän tarkoittaa laista
puhuessaan positiivisia joko kirjoitettuja tai kirjoittamattomia lakeja⁸ tai
periaatteita, joita lainsäädännässä tulisi ottaa huomioon. Montesquieun
lain käsitteen *määritelmään* sisältyvät myös syy- ja vaikutussuhteet, mutta
hän ei niistä käytännössä käytä termiä ”laki”. Hän esittää kuitenkin
ilman muuta paljon väitteitä, jotka ilmaisevat näitä suhteita tai perus-
tuvat niihin. Laki voi siis olla niin normatiivinen kuin faktuaalinenkin.

Montesquieun esityksestä on usein vaikea päätellä, esittääkö hän fak-
tuaalista kuvausta, vai normeja. Yleensä hän antaa ymmärtää pitäyty-
vänsä tosiasioiden kuvaukseen, mutta on paradoksaalista, että hän käsi-
tellessään kasvatusta monarkiassa sanoo, että kyse on siitä, miten on eikä
siitä miten pitäisi olla (vrt. nootti 72, s. 32). Tasavallasta hän sitten toi-
saalta sanookin, ettei hän ole väittänyt, että määrätty yksityinen tasavalta
olisi prinsippiinsä mukainen, vaan että sen pitäisi olla (III, 11). Erottelu
olemisen ja pitämisen välillä on hänelle sinänsä selvä.

Montesquieu määrittelee tärkeän kansakunnan *yleisen hengen*, *l'esprit*

8 Hän voisi tarkoittaa lisäksi kirjoittamattomia lakeja. En ole löytänyt
tästä evidenssiä puoleen tai toiseen.

général seuraavasti: Lukuiset seikat ohjaavat ihmisiä: ilmanala (le climat)⁹, uskonto, lait, hallituksen maksiimit, menneisyyden esimerkit, eetos (mœurs) ja tavat (manières). Näistä muodostuu (se forme) kansakunnan yleinen henki (XIX, 4). Yleinen henki on orgaaninen kokonaisuus, jossa kaikki mainitut osatekijät vaikuttavat toisiinsa. Se on keskeinen peruskäsite, joka spesifioi teoksen tehtävän ja tekee sen nimen ymmärrettäväksi. Hegel näkee Montesquieun yleisen hengen käsitteessä ja sen historiallisuudessa hänen valtion henkensä merkittävän edeltäjän (vrt. W7, 35; §; W12, 18). Olen varma, että se on myös Rousseau'n yleisen tahdon lähimmäisin edeltäjä.

Yleinen henki on realiteetti sui generis, joka ei vain muodostu sanotuista tekijöistään, vaan muovaa niitä, koska se saa jonkin ilmauksensa jokaisessa kansalaisessa ja suuntaa siten näiden toiminnan motiiveja. *Lakien hengen* perustehtävä on tutkia, mikä on lain osuus tässä muodostamisessa ja muodostumisessa, millaisessa suhteessa se siis on yleiseen henkeen ja sen muihin konstituentteihin. Tässä on ydin siitä pioneerityöstä, jota *Lakien henki* on historiankäsitteessä ja politiikassa.

2. 2 Hallitusten tyypit

Lakien hengen kirjassa II Montesquieu ryhtyy tutkimaan lakeja, jotka johtuvat suoraan hallituksen *luonteesta* (nature) ja kirjassa III hän ottaa esille niiden luonteen mukaiset *prinsiipit*, joihin jo edellä viitattiin. Hän sanoo, että edellinen ilmaisee, mitä hallitus on, sen olemuksellisen rakenteen ja jälkimmäinen mikä sen saa toimimaan, ne inhimilliset passiot, jotka sen saavat liikkeeseen (III, 1). Kutakin hallitustyyppiä vastaa yksi ja vain yksi prinssiippi. Laajemmassa mielessä rakenteeseen on tietysti laskettava muut keskeiset lait ja instituutiot, jotka antavat kansakunnan toiminnalle muodon.

Perusteeksi Montesquieun tutkimukselle tulee tästä, että hallituk-

9 En oikein tiedä, miten tämä termi pitäisi tarkasti ymmärtää. Tärkeät johtopäätökset, jotka esimerkiksi Montesquieu ja Rousseau tekevät siihen nojaten, perustuvat useimmiten pohjoisen (kylmän) ja etelän (kuuman) vastakkaisuuteen. Tarkoitus on, että ilmanala olisi ilmasto maantieteellisempi käsite, jollainen kliima muinaiskreikassa oli.

sen säättämien lakien on vastattava niin sen luontoa kuin periaatteita. Jonkin hallituksen korruptoitumisen astetta määrittää olennaisesti kansakunnan vähentynyt sitoutuminen sen periaatteisiin. Rakenteen muutokset näet yleensä vain ilmentävät sitä, mitä periaatteen on jo tapahtunut. Silti ne, myös lait, vaikuttavat siihen, kuinka periaatteet pysyvät toimintansa mukaisena.

Montesquieun mukaan on olemassa kolme hallitustyyppiä, republikaaninen, monarkkinen ja despoottinen. Republikaaninen hallitus jakaantuu kahteen tyyppiin, demokratiaan ja aristokratiaan. Demokratiassa kansa on suvereeni, mutta se tarvitsee jonkinlaisen senaatin tapaisen, voidakseen hallita. Sen periaatteet ovat hyve, joka siis on aiemmin esitetyn huomautuksen mukaan ymmärrettävä poliittiseksi, isänmaan ja yhdenvertaisuuden rakkaudeksi (ks. jakso 2.1). Aristokratiassa osa kansasta on suvereeni ja toiset alamaisia. Sen periaatteet ovat kohtuullisuus (modération), mikä ensi sijassa tarkoittaa kykyä yksituumaisuuteen aristokraattien piirissä ja kykyä säilyttää alamaisten elinvoimaisena luokkana, ts. välttää liiallista sortoa. Mikäli aristokratiassa pyritään lieventämään luokkien välistä eriarvoisuutta, aristokraattinen hallitus voi saada aikaan suuria. Jälkimmäinen on aristokratian suurempi hyve ja pelkkä kohtuullisuus pienempi hyve (III, 4). Termi ”hyve” esiintyy tässä eri merkityksessä kuin termissä ”poliittinen hyve”, joka esiintyi esipuheen ensimmäisessä huomautuksessa eli ”demokraattisessa hyveessä”.

Monarkian periaatteet ovat kunnia (honneur). Tämä viittaa siihen, että monarkian olemukseen kuuluu elimellisesti perinnöllinen maallinen ja hengellinen aristokratia, jotka välittävänä tekijänä yhdistävät kansan ja monarkin. Monarkin käskyt ja lait suodattuvat kansan keskuuteen aristokratian muodostaman virkarakenteen läpi. Tämän mukanaan tuoma hitaus ja vastus torjuvat vaaraa siitä, että ruhtinaan päätökset muodostuisivat mielivaltaiseksi. Kunniaan kuuluu, että aristokratia on kuninkaan palvelija – erityisesti sotilasaristokratia, joka myös olemuksellaan ilmentää paikallisesti kuninkaan mahtia.

Montesquieun mukaan monarkiassa ei riitä, että välittävät kerrokset ovat olemassa. Tarvitaan myös lakien säilyttäjä (dépôt), joka ei voi muodostua muista kuin niistä poliittisista instansseista, jotka ilmoittavat säädetyt julkisiksi ja muistuttavat niistä niin pian kuin ne on unohdettu. Montesquieu tarkoittaa tässä Ranskan parlamentteja, joista Bordeaux'n

parlamentin yhtenä presidenttinä hän itsekin jonkin aikaa toimi. Parlamentit olivat Ranskassa ensi sijassa oikeusistuimia, joilla oli samalla oikeus ja velvollisuus tehdä lait julkisiksi, kun ne oli säädetty. Montesquieulla oli lainopillinen koulutus, mutta hän ei viihtynyt tuomioistuimessa. Sen sijaan hän laajensi lainopillista sivistystään kirjoittajan urallaan huikkeasti sekä oikeushistorian että luonnonoikeuden suuntaan. Parlamentit olivat lain säilyttäjiä erityisesti siinä merkityksessä, että ne puolustivat sitkeästi aristokratian etuoikeuksia, mutta katsoivat siitä huolimatta edustavansa kansaa. Tähän liittyy kansan käsitteen korporaatiivinen ymmärtäminen, jonka otan puheeksi artikkelin lopussa.

Anglofilia, oikeusjärjestystä ja rikoslakia koskevat kannanotot, Englannin ihannointi, uskonnollinen suvaitsevaisuus ja valistus ovat Montesquieun moderni puoli, joka tekee hänestä Voltairen ja Diderot's hengenheimolaisen. Ajatus lain säilyttäjästä ilmentää toista Montesquieu'tä, joka hellii feodaalis-aristokraattista perinnettä. Hän saattaa sanoa, että demokratia on suurten orjuutta ja monarkia pienten orjuutta.

Despotiassa hallitsee yksi ilman lakeja ja sääntöjä. Sen prinssiippi on pelko (*crainte*). Ei ole syytä tuhlata siihen monta sanaa, koska sillä ei ole paljon sanottavaa tämän artikkelin aiheeseen. Hallituksen jako on enemmän tai vähemmän kyseenalainen kolmessa suhteessa. Pienin ongelma on despotian määritelmä. Despotialla ei ole varsinaista rakennetta, koska despootti on kaikki. Olennaista on myös, että muissa hallituksissa prinssiipin ja luonnon harmonialla on jokin normatiivisesti positiivinen merkitys¹⁰. Mutta mitä olisi esimerkiksi pelon korruptio? Despotian systemaattisena tehtävänä on olla muiden hallitustyyppien amorfinen komplementti. Montesquieu pääsee kylläkin despotioita kuvaamalla esittelemään havaintoja kaukaisista ja eksoottisista yhteiskunnista, joita hän aina innokkaasti keräsi ja pääsi käyttämään menestyksellisesti jo *Persialaisissa kirjeissä*. Mutta sellainen on tämän artikkelin tapauksessa aiheesta kaukana.

Toinen ongelma on siinä, että oletettavasti Englanninkin hallituksella pitäisi olla määrätty tyyppi, kun tyyppiäon kerran piti olla kattava. Tähän tärkeään ongelmaan palaan, kun olen käsitellyt Englannin konstituutiota ja sen luonnetta jaksoissa 3 ja 5. Vaikka Englanti on muo-

10 Voidaan ainakin sanoa, että määrätty hallitus on *lajissaan* hyvä sen mukaan miten se toiminnassaan vastaa prinssiippiään.

dollisesti monarkia, sen konstituutio ja luonne vastaavat Montesquieun kuvaamina perin huonosti hänen antamaansa luonnehdintaa monarkiasta.

Kolmas ongelma ei ole toista vähäisempi. Montesquieulle oli luontevaa yhdistää demokratia ja aristokratia yhdeksi, koska hänen näkökulmastaan nämä hallitustyypit kuuluivat enimmäkseen antiikkiin, ainakin parhaimmat niistä. Mutta systemaattisuus kärsii, koska prinssiippi on niin olemuksellinen kategoria hänen määrittelyissään. Jotkut, kuten Shackleton, ovat yrittäneet häivyttää tätä ongelmaa väittämällä, että hyve on tasavaltojen yhteinen prinssiippi (Shackleton, 273). Se olisi totta vain jos demokraattinen hyve ja kohtuullisuuden prinssiippi (*modération*) samaistuisivat. Jakson III, 5 alusta käy kuitenkin selväksi, että demokraattinen hyve, isänmaan ja yhdenvertaisuuden rakkaus, olisi hyväksi myös aristokratiassa, muttei välttämätön. Jo tästä voi päätellä, ettei se ei ole sama kuin kohtuullisuus, joka on aristokratian prinssiippi (vrt. edellä).

Kohtuullisuutta voi tietenkin sanoa hyveeksi, jopa kääntäen demokraattinen hyve on myös kohtuullisuutta. Myöhemmin Montesquieu sanoo vielä kunniaakin monarkian hyveeksi selitettyään ensin, että monarkian prinssiippi *ei ole* hyve. Termin ”hyve” moninainen soveltaminen johtaa Montesquieu’lla hämääviin ekvivokaatioihin, jotka haittaavat teoksen alkupuolen ymmärtämistä.

2. 3 Kasvatuksen lait

2. 3. 1 Demokraattinen ja aristokraattinen kasvatus

Hallitusten tyyppien teoriaa sopii havainnollistamaan Montesquieun erittely kasvatuksen lakien suhteesta niiden prinssiippeihin. ”Lait” ovat tässä myös ja erittäinkin periaatteita. Hän katsoo valistusfilosofien yleiseen tapaan kasvatuksen olennaiseksi vaikuttajaksi hallitusmuodoissa. Perheen tulee kasvattaa yhdensuuntaisesti hallitusmuodon tavoitteiden ja prinssiipin kanssa. Eri hallitusmuodot tarvitsevat erilaiset kasvatuksen periaatteet erilaisten prinssiippiensä mukaisesti (IV, 1).

Montesquieu käsittelee tasavaltaisen hallituksen kasvatuseriaatteet yhdessä lyhyessä jaksossa IV. 5 erottelematta demokraattista ja aristokraattista muotoa toisistaan. Tämä on epäilyttävää, koska periaatteiden eron olettaisi vaikuttavan juuri kasvatuseriaatteisiin. Hän sanoo heti aluksi, että tasavaltaisessa hallitusmuodossa kasvatuksen koko voima (puissance) on tarpeen. Tämän lausuman merkitys tulee kokonaan ymmärrettäväksi vasta, kun ilmenee että kasvattamisen kunniaan monarkioissa ei ole määrä kuulua ensisijaisesti perheille ja laitoksille, vaan ”maailmalle”.

Montesquieu määrittelee poliittisen hyveen lakien ja isänmaan rakkaudeksi aivan kuin esipuheen huomautuksessa, josta oli puhetta. Yksityiset hyveet ovat tämän poliittisen hyveen johdannaisia. Tämä tarkoittanee: älä polje muiden intressejä edistäessäsi omaasi. Montesquieu myöntää, että tämä hyve elähdyttää ennen muuta demokratioita, koska vain siinä hallituksesta tulee kaikkien asia. Demokratiassa kasvatuksen on kaikin voimin lujitettava tätä rakkautta (IV, 5).

Kun Montesquieu ei esitä aristokratialle erityistä kasvatustapaa, hänen täytyy johdonmukaisuuden nimissä tarkoittaa, että isänmaanrakkauteen kasvattaminen, joka ei toki missään tapauksessa ole tarpeetonta aristokratiassa, on myös kohtuuteen kasvattamisen tärkein väline. Kohtuuden ja poliittisen hyveen yhteinen sisältö voi saada tämän tuntumaan luontevalta. Mutta jos kasvatti opetettaisiin ymmärtämään ja pitämään huolta erioikeuksistaan sekä kohtelemaan kansaa sortamatta ja halveksimatta, ei tällä olisi mitään tekemistä demokraattisen hyveen opettamisen kanssa. Tätä ilmeistä vaihtoehtoa Montesquieu ei huomannut ongelmallisen systematiikkansa takia.

2. 3. 2 Kasvatus monarkiassa

Paneudun kasvatukseen monarkiassa hiukan yksityiskohtaisemmin, koska sen yhteydessä lukijaa hauskuuttaa *Persialaisten kirjeiden* satiirikko. Olennaisinta monarkkisessa kasvatuksessa ei ole nuorena laitoksissa saatu kasvatusta, jota aristokratian miespuoliset jälkeläiset toki usein runsaastikin saivat. Olennainen kasvatusta alkaa pikemminkin vasta, kun ihminen astuu yhteiskuntaan. Kunnian oppi saadaan ”kaiken maail-

man oppimestarien” (maître universel qui doit partout nous conduire) ohjaamana (IV, 2, 1).

Oppimestarit korostavat kolmea asiaa: hyveille pitää antaa tietty *ylhäinen luonne* (noblesse), eetokselle (moeurs) tietty *vapautuneisuus* (franchise) ja tottumuksille (manières) tietty *hienostuneisuus* (politesse) (IV, 2, 2). Sana ”tietty” (certain) ilmaisee, että oppi ei koostu niinkään säännöistä kuin kyvystä soveltaa esikuvia. Monarkiset hyveet eivät ole niinkään velvollisuuksista toisia kuin itseä kohtaan. Hyveet eivät liitä meitä muihin, vaan päinvastoin auttavat erottautumaan muista. Tekoja ei niinkään kutsuta hyviksi, vaan kauniiksi, ei oikeudenmukaisiksi, vaan ylhäisiksi (grand), ei järkeviksi, vaan erityisen huomattaviksi (extraordinaires). Montesquieu hyödyntää retorisia lahjojaan: ”Niin pian kuin kunnia löytää teoista jotain ylhäistä, siitä tulee tuomari, joka legitimoine, tai sofisti, joka niitä puolustelee”.

Eetoksen täytyy monarkkisessa kasvatuksessa tähdätä tiettyyn avoimuuteen (franchise)¹¹. Vaaditaan totuutta puheessa, mutta ei totuudenhakkauksesta, vaan koska totuudellisuuteen totuttautunutta ympäröi rohkeuden ja vapauden ilmapiiri. Se on oivallista, koska se näyttää (sic! MM) korostavan vain itse asioita eikä tapaa, jolla ne kohdataan. Samassa suhteessa kuin tätä avoimuutta suositaan, sitä halveksitaan niissä kansan-ihmisissä, joissa se on vain yksinkertaista totuudellisuutta.

Monarkkiselta kasvatukselta vaaditaan tapojen hienostuneisuutta (politesse). Joka rikkoo säädyllisyyden lakeja, kadottaa toisten arvostuksen eikä voi saada aikaan mitään. Hienostuneisuus ilmentää halua erottautua muita paremmaksi, ylpeyttä ja turhamaisuutta. Se perimmäältään *hovikelpoisuutta*, sananmukaisesti, sillä se on hovin jäljittelemistä ja sen levittäytymistä koko maan hienostoon. Hovissa hienostuneisuus perustuu ylellisyyteen, ylettömään rikkauteen, huvituksiin ja muoteihin. Siitä tulee maun hienostuneisuutta. Monarkkisen kasvatuksen tavoite on ”kunnian mies” (l’honnête homme), jossa yhdistyvät kaikki monarkin palvelemiseen tarvittavat ominaisuudet ja hyveet. Näin mää-

11 Sana ”franchise” on synonyymi sanalle ”franc”. Jälkimmäisen yhden merkityksen määrittelee Petit Robert 1 (822ff) seuraavasti: ”Qui s’exprime ou se présente ouvertement, en toute clarté, sans artifice, ni réticence”. Suomen ”vapautunut” ja ”avoin” sisältyvät tuohon määrittelyyn, mutteivät yhteenkään suomen sanaan.

ritelty, siis oikeastaan *ideaalittyyppiin* sidottu kunnia, sekoittuu kaikkeen, jokaisen ajatustapaan ja tunteeseen. Siinä kuvastuu monarkian periaatteiden, ts. se ilmaisee jollain viimekätisellä tavalla, mitä kunnia todella on. Tämän *bisarrin* kunnian piirissä ovat kaikki hyveet ovat sitä, mitä se vaatii. Se määrää omat sääntönsä, vaikka sisällöt koskisivat uskontoa, politiikkaa tai eetosta.

Montesquieu sanoo hieman arvoituksellisesti: *vaikka monarkiassa kaikki tähtää monarkin palvelemiseen, kunnia määrää ankarasti, että hallitsijan ei milloinkaan tule käskää alamaistaan tekemään mitään kunnian vastaan.* Sellainen näet tekisi tämän kelvottomaksi häntä palvelemaan. Tämä lienee asiastaan eksyneen satiirikon yritys päästä systemaattiseen tehtäväänsä, kuvaamaan miten kasvatus voisi ylläpitää monarkian korruptoimatonta kunniaa¹². Hovikunnian lisäksi Ranskassakin voi vielä olettaa olevan pilaamatonta sotilasaatelia (*noblesse d'épée*) ja virka-aatelia (*noblesse de robe*), johon Montesquieukin kuului parlamentin presidenttinä.

Hän poikkeaa kolmessa lyhyessä kappaleessa, vajaan puoleksi sivuksi, puhumaan sotilaskunniasta ja sen edellytyksistä. Yli puolet tästä hän käyttää esitelläkseen kaksi esimerkkiä sotilaskunniasta, joka kieltäytyy tahraamasta itseään edes kuninkaan käskystä. Esittelen niistä toisen. Pärtylin yön jälkeen Kaarle IX kirjoitti kaikille kuvernööreille, että hugenotit piti surmata (*massacrer*) kaikki tyynni. Bayonnea komentava varakreivi d'Orte kirjoitti silloin kuninkaalle: ”Sire, en ole löytänyt asukkaiden tai sotaväen joukosta kuin hyviä kansalaisia ja urheita sotilaita enkä yhden yhtä pyöveliä. Niinpä he ja minä pyydämme hartaasti Teidän Majesteettianne käyttämään aseitamme ja elämäämme johonkin, jotka ovat toteutettavissa (*faisable*)”. Luulen, että Montesquieu näkee tässä varakreivissä ylhäisen ihanteellisessa roolissaan, valmiina palvelemaan kuningasta, mutta käyttämään myös oikeuttaan vastalauseeseen, vieläpä nokkavasti. Tässä on kunnia ilman ironiaa.

Ei liene vaikea päätellä, miten sotilas- ja virkamiesparonia pitäisi kouluttaa, vaikkei Montesquieu siitä mitään sanokaan. ”Kaiken maailman oppimestarilla” on siinä epäilemättä suuri merkitys, muttei aivan niin suurta roolia kuin ”bisarrissa” kunniassa. Tarvitaanhan siinä esimerkiksi

12 Nootissa 73 hän joutuu myöntämään, että on laiminlyönyt systemaattisen tehtävän ja kuvannut sitä mitä on sen sijasta, että olisi esittänyt kuinka pitäisi olla.

äkseerausta ja vielä laitoksissa, eikä Montesquieu suinkaan säästynyt laitoksilta opiskellessaan lakia.

Noiden kolmen kappaleen jälkeen Montesquieu palaa alkuperäiseen teemaan, bisarriin kunniaan. Hän esittää sen kolme ylintä kunnian sääntöä (*règles suprêmes*), joita kasvatuksen on noudatettava.

1) Voimme panna suuren arvon omaisuudellemme, mutta meiltä on ehdottomasti kiellettyä panna sitä elämäämme.

2) Kun olemme saavuttaneet tietyn arvoaseman, emme saa milloinkaan tehdä tai sallia itsellemme mitään, mikä on sen alapuolella.

3) Kunnian kieltämät asiat ovat sitäkin kielletympiä, kun laki ei niitä ankarsti kiellä. Kunnian vaatimat asiat ovat sitä painokkaammin vaadittuja, kun laki ei niitä vaadi.

Ainakin puolen Montesquieu'tä on uskottava, että bisarriin kunniaan rakentuva monarkia, hänen käsityksensä mukaan absoluuttisen monarkian katkera hedelmä, voitaisiin reformoida perinteiseksi feodaalimonarkiaksi, joka perustuisi kunniaan ilman ironiaa. On enää mahdotonta ymmärtää, miten se osa viihtyy toisen puolen, nimittäin valistusajattelijan kanssa. Ilmeisesti sitä eivät ymmärtäneet enää ensyklopedistitkaan.

3. Montesquieun vapauden käsite

Seuraavassa käsittelem Montesquieun esitystä Englannin konstituutiosta jaksossa XI,6 ja siihen välittömästi liittyviä kysymyksiä. Englanti hänen mukaansa ainoa valtio, joka on asettanut kaikista mahdollisista tavoitteista poliittisen vapauden tavoitteekseen (XI, 5). Tämä tarkoittaa ensisijaisesti, että englantilaisten eliitti käsitti kuuluvansa vapaaseen valtiioon ja halusi tätä vapautta pitää yllä. Halutessaan englantilainen voi toki nähdä historiassa pyrkimyksiäkin tähän. Jotkut saattoivat nähdä sen 1600-luvun puolen välin sisällissodassa, enimmäks mainiassa vallankumouksessa.

Jakson XI, 6 esitys on kuuluisa, koska se sisältää myös Montesquieun vallanjako-opin, joka antaa perusteen tuolle teesille Englannin vapaudesta. *Lakien hengen* vallanjako-oppi samaistetaan liian helposti nykyisiin parlamentaarisiin muotoihin. Se sisältää kuitenkin yhden tärkeän uuden piirteen, joka on näistä aika useassa, nimittäin periaatteen ”checks and

balances”, mikä tarkoittaa valtojen välisiä ehkäisymahdollisuuksia ja niiden välistä tasapainoa.

On kaikkea muuta kuin helppoa eritellä Montesquieun vapauden käsitettä tai pikemminkin hänen erilaisia vapauden käsitteitään. Vastassa on kaksi aivan erilaista ongelmaa. Toinen niistä on se, että hän liittää vapauden myös antiikkiin ja silloin hän näyttää omistavan sen ainakin vähiten korruptoitujen demokratioiden ominaisuudeksi. Mutta tätä vapautta, joka oli olemassa hyveen, hehkuvan isänmaanrakkauden voimasta, hän ei millään tavoin kytke siihen vapauskäsitteeseen, jonka hän määrittelee Englannin konstituution tavoitteeksi. Todennäköisemmin hän katsoo vapauden tarkoittavan antiikin demokratioissa tai tasavalloissa, 1) ettei ole yliherraa kansalaisten yläpuolella, että kukin tottelee vain vertaisiaan, 2) ettei valtio ole alisteinen toiselle valtiolle.

Persialaisten kirjeiden Peräkkäisissä kirjeissä 11–14 teoksen keskushenkilö Usbek luennoi ystävälleen Mirzalle moraalisia totuuksia ”mieluummin pikku kertomuksen kuin hienostuneen filosofian avulla”. Pikku kertomus on tarina luolaväestä, josta poimin vain yhden osan. Luolaväki oli monivaiheisessa historiassaan päätenyt demokraattiseen tasavaltaan, jossa isänmaan ja yhdenvertaisuuden rakkaus siis vallitsi. Villit kansat halusivat hyökätä heidän kimppuunsa luullen heitä kiltteytensä takia pehmeiksi. Mutta isänmaanrakkaus johti luolaväen kukistamaan villit kansat ja syntyneessä rauhan tilassa heidän maansa alkoi kukoistaa. Kun kansa sitten lisääntyi lisääntymistään, he katsoivat viisaimmaksi valita kuninkaan. Luolaväki valitsi kuninkaakseen vanhuksen, joka oli ikänsä kaiken harjoittanut hyvettä. Tämä ryhtyi kuninkaaksi velvollisuuden tunnosta ja vastoin mieltään. Hän sanoi: kuolen tuskasta saatua nähdä syntyessäni luolaväen *vapaana* ja nähdessäni sen nyt alistettuna (kursiivi MM).

Demokratian periaatteista luopuminen merkitsee siinä kiistämättä vapauden menetystä äskeisten kohtien 1) ja 2) perusteella. Montesquieu ei luonnehdi korruptoitumatonta demokratiaa vapaaksi vain *Persialaisissa kirjeissä* (1721), vaan myös *Lakien hengessä* hän sanoo muutaman antiikin demokratiaa vapaaksi (esim. III, 3), vaikkakin vain ohimennen. Tosin yksi kohdista on sikäli painava, että se yhdistää vapauden hyveeseen:

Hyveen luonnollinen paikka on vapauden seurassa (VIII, 3)...

Vapaus on *Lakien hengen* alussa ja *Persialaisissa kirjeissä* aivan erilainen kuin kirjassa XI, sillä edellisissä tapauksissa ei vallanjako näyttele mitään osaa, kun se on jälkimmäisessä asian ydin. Yritän aivan artikkelin lopussa arvioida syytä siihen, että Montesquieu itse ei sano sanaakaan selventääkseen näiden eri vapauskäsitteiden suhteita.

Toinen pulma koskee kirjassa XI vapaudesta esitettyä erittelyä itseään. Montesquieu määrittelee jaksossa XI, 3 vapauden käsitteen, joka on tavanomainen liberalistisen negatiivisen¹³ vapauskäsitteen muunnelmä. Ongelmana on kuitenkin tämän vapauden ja sen jaksossa XI, 6 tarkastellun *poliittisen* vapauden suhde, joka esiintyy kirjan XI otsikossa: ”Laeista, jotka muodostavat poliittista vapautta sen suhteessa konstituu-tioon” ja XII otsikoissa: ”Laeista, jotka muodostavat poliittista vapautta suhteessa kansalaiseen”. ”Muodostavat” (forment) tarkoittaa selvästikin samaa kuin ”synnyttävät ja ylläpitävät”.

Jakson XI, 3 vapauden määritelmä käsittää seuraavat neljä formulointia:

- (1) Poliittinen vapaus ei muodostu siitä, että voi tehdä, mitä tahtoo.
- (2) Valtiossa, ts. yhteiskunnassa, jossa on laadittu lait, vapaus voi tarkoittaa yksinomaan, että voi tehdä, mitä pitää tahtoa, eikä ole pakko tehdä mitä ei pitäisi tahtoa.
- (3) On pidettävä mielessä riippumattomuuden ja vapauden ero.
- (4) Vapaus on oikeutta tehdä kaikkea, minkä lait sallivat. Kun kansalainen saa tehdä sitä, minkä ne kieltävät, ei vapautta enää ole, koska muillakin on tämä mahdollisuus (XI, 3).

Termi ”poliittinen” on (1):ssä satunnainen ja jätettävä huomiotta. Jos näet poliittinen vapaus tässä tarkoittaisi samaa kuin se tarkoittaa jaksossa XI, 6 sekä kirjojen XI ja XII otsikoissa, väittäisi Montesquieu tässä, niin kuin kohta nähdään: ”turvallisuuteen perustuva mielenrauha ei muodostu siitä, että voi tehdä mitä tahtoo”. Lause voi kyllä olla totta, mutta se on absurdi ja informoi suunnilleen yhtä hyvin kuin tosi lause ”luisti-

13 Negatiivisella vapaudella tarkoitan *erittäin alustavasti* seuraavaa: A on vapaa määrättyssä tilanteessa S, jos hän voi toteuttaa hänen vallasaan olevan ja halunsa priorisoiman teon T tuossa tilanteessa kenenkään estämättä. Vaatisi kokonaisen monografian tutkia miten ”vallasaan oleva” tulisi ymmärtää. Toinen melkoinen ongelma on sanojen ”kenenkään estämättä” täsmentäminen. Olennaista on sulkea pois estymiset, joita vain on ilman tahallisuutta.

meni eivät ole Suomen pääministeri”. Kohdan (3) riippumattomuus voi tuskin tarkoittaa muuta kuin juuri oikeutta tehdä mitä tahtoo.

Jos (2) puuttuisi kokonaan, olisi vapaus tässä negatiivista vapautta lakien perustalla ja rajoittamana sekä sopivana kontrastina (3):lle. (2):n mukanaolo tekee asiasta vaikean, kun Montesquieu ei sano, millaisia velvollisuuksia hän siinä tarkoittaa. Näen kaksi avointa mahdollisuutta. Ensinnäkin voitaisiin olettaa, että (2) määrittelee ehdon sille, että lait voivat olla *vapaan* valtion lakeja, ts. että *lait* eivät estä täyttämästä velvollisuuksia eivätkä pakota rikkomaan niitä, velvollisuuksien luonteen jäädessä spesifioimatta. Toinen mahdollisuus on se, että oletetaan annetuksi *implisiittiseksi* perusteeksi, että lait *ovat* legitiimejä ja sellaisina lauseessa tarkoitettuja velvollisuuksia sanotunlaisessa valtiossa. Silloin (2) tarkoittaisi, että lait eivät ole kuollut kirjain, vaan niitä sovelletaan uskollisesti. Nämä versiot antavat hieman erilaiset reunaehdot sille negatiiviselle vapauskäsitteelle, jonka (4) formuloi, mutta sillä ei ole merkitystä jatkossa¹⁴.

Jaksossa XI, 4 Montesquieu sanoo, että poliittista vapautta tavataan vain maltillisilla (*modérés*) hallituksilla. Jaksossa XI, 6 hän esittää tyypilliseksi tulleen hallituksen jaon kolmeen valtaan, lainsäädäntä-, toimeenpano- ja tuomiovaltaan. *Kohtuullinen hallitus* on sellainen, jossa korkeintaan kaksi näistä valloista on samoissa käsissä. Kohtuullisia ovat mm. ne eurooppalaiset monarkiat, joissa tuomiovalta on riippumaton hallitsijasta (XI, 7). On syytä todeta, ettei kohtuullisuus aristokratian periaattina referoi millään tavalla tähän kohtuullisuuteen hallituksen ominaisuutena.

Kohtuullisissakin valtioissa poliittista vapautta on vain, kun valtaa ei käytetä väärin. Ikiaikainen kokemus kuuleman mukaan opettaa, että jokainen jolla on valtaa, on taipuvainen käyttämään sitä väärin. Sen välttämiseksi on järjestettävä asiat niin, että valta *ehkäisee* valtaa. Valtio voidaan kuitenkin rakentaa niin, ettei kenenkään ole pakko tehdä mitään, mihin hän ei lain mukaan ole velvollinen eikä kenenkään ole pakko jättää tekemättä jotain minkä laki sallii (XI, 4; 150ff)¹⁵. Tässä periaate

14 Missään tapauksessa (2) ei ole siis välttämättä pelkkä epäonnistunut muotoilu niin kuin Melvin Richter esittää (Richter, 42).

15 Tämä lause vastaa kohtaa (2) edellisessä vapauden määritelmässä, mistä seuraa, että näin rakennettu valtio toteuttaa yhden tärkeän

”checks and balances” on jo näkyvissä. Sillä valta voi ehkäistä vain sellaista valtaa, jonka suhteen se ei ole alakynnessä.

Koska jaksossa XI, 4 on kysymys ainakin epäsuorasti jo vallanjako-opin perusteista, joihin ”checks and balances” kuuluu, on termissä ”poliittinen vapaus” sanalla ”poliittinen” jo se erityismerkitys, joka esiintyy jaksossa XI, 6 sekä kirjojen XI ja XII otsikoissa. Montesquieun *poliittisen* vapauden käsitteeseen kuuluu yllättävä loikka vapaudesta turvallisuuteen ja siitä edelleen mielenrauhaan. Hän sanoo: kansalaisen poliittinen vapaus on mielenrauha(a), joka johtuu hänen käsityksestään turvallisuudestaan (152). Jotta tämä vapaus vallitsisi, on *hallituksen* oltava sellainen, ettei kansalaisen tarvitse *pelätä* toista kansalaista. Montesquieun mukaan näin on Englannissa (322).

Pelon (*crainte*) prinssiin mukainen hallitus on despotia, josta vapaus puuttuu täysin. Analogisesti voisi siis olla johdonmukaista ajatella, että pelon asteittainen väheneminen on poliittisen vapauden lisääntymistä ja päinvastoin. Mutta johdonmukaista ei tunnu olevan se, että vapaus sans phrase on suunnilleen tavanomaista negatiivista vapautta, mutta *poliittinen* vapaus mielenrauhaa. Yhteyttä toisesta toiseen ei ole. Kun tuollaisen mielenrauhan puuttuminen varmasti *rajoittaa* vapautta, olisi luontevaa puhua tuosta mielenrauhasta vapauden *edellytyksenä*. Montesquieun aikalaiset tuskin ymmärsivät Englannin *poliittista* vapautta näin. He olisivat käsittäneet siksi ensi sijassa sen, että kansa saa lainsäädännössä äänensä kuuluviin. Toiseksi he olisivat voineet mainita laajan sananvapauden ja vielä ehkä uskonnollisen suvaitsevaisuudenkin.

Konkreettinen vastaus kirjan XI alussa estettyyn kysymykseen, nimitään siihen, millä tavoin lait *muodostavat* (formant) poliittista vapautta suhteessa konstituutioon, saadaan tutkimalla Englannin konstituutiota. Ennen jakson XI, 6 käsittelyä, selvitän lyhyesti, miten lait voivat muodostaa poliittista vapautta suhteessa kansalaiseen kirjassa XII. Poliittinen vapaus muodostuu taaskin kansalaisen turvasta ja sitä koskevasta mielenrauhasta. Montesquieu sanoo, että konstituutio voi olla vapaa, mutta kansalainen ei, ja että kansalainen voi olla vapaa, mutta konstituutio ei. Hän jaksaa vieläkin yllättää sanomalla kansalaisen poliittisen vapauden perustuvan ensisijaisesti siihen, millainen on rikoslaki ja miten se toimii.

Montesquieu on omassa elementissään käsitellessään rikoslain perusteita. Hänen käsittelytapansa on rationaalinen ja hyvinkin moderni. Hän vaatii, että rangaistuksen on oltava suhteessa aiheutettuun vahinkoon ja että rikoslaki voi koskea vain todellisia tekoja. Hän erittelee hienosti sitä, miten kielellinen ilmaisu voi olla tai olla olematta rikos. Hän siirtää rikosnimikkeitä kategorioista toisiin rationaalisin perustein sekä vaatii lievennyksiä moniin rangaistussäännöksiin.

Montesquieu sanoo, että parhaiden mahdollisten lakien valtiossa on oikeusprosessiin joutunut ja huomenna hirtettävä vapaampi kuin Turkin Pasha (XII, 2, 5). Ensinnäkin puheena oleva vapaus ei voi olla jakson XI, 3 negatiivista vapautta sans phrase, sillä se koskee oikeutta tai velvollisuutta tehdä jotakin, mistä tässä ei ole kysymys. Kysymyksessä on siis poliittinen vapaus niin kuin muutenkin olettaa sopii. Näin sanoessaan Montesquieu ottaa tiettyä etäisyyttä liberalismiin joihinkin muotoihin. Sillä *vapaus* on tällä tavoin mielenrauhana kaikille yhteisten lakien kykyä yhtäältä vastata rikosoikeudellista ihannetta ja toisaalta niiden toteutumista sen mukaisesti. Siten se mielenrauhan puute, jota huomenna hirtettävä epäilemättä tuntee, on *kontingenttia* suhteessa siihen yhteiseen ja jakamattomaan mielenrauhaan, jota poliittinen vapaus on, eikä kuulu siihen.

3. 2 Vapauden konstituutio – Englanti

Montesquieu aloittaa vallanjako-oppinsa perusmääritelmällä: Kaikissa valtioissa on kolme valtaa (*pouvoir*¹⁶): lakia säättävä, toimeenpaneva niissä asioissa, jotka riippuvat kansojen oikeudesta (*droit des gens*)¹⁷ ja toimeenpaneva niissä suhteissa, jotka koskevat siviilioikeutta. Ensimmäisen suhteen ruhtinas tai varta vasten valittu elin (*magistrate*) laatii mää-

16 Toisinaan näyttää, että *pouvoir* olisi paljasta juridista virkavaltaa ja *puissance* taas reaalista toimintakykyä, jota juridisella vallalla on kontingentisti. Mutta Montesquieu ei pysy tässä suhteessa johdonmukaisena.

17 Vrt. I, 3: *droit des gens* l. kansojen (välinen) oikeus, *droit politique* l. oikeus, joka koskee hallittujen suhdetta hallitseviin ja *droit civil* l. oikeus, joka koskee kansalaisten keskinäisiä suhteita.

räaikaisia tai pysyviä lakeja sekä muuttaa tai poistaa jo laadittuja. Toisen välityksellä se päättää sodasta ja rauhasta, lähettää ja vastaanottaa lähettiläitä, huolehtii turvallisuudesta sekä estää maahantunkeutumista. Kolmannen välityksellä se rankaisee rikoksia tai ratkaisee kiistakysymyksiä yksityispersoonien välillä. Tämä on tuomitseva valta (*puissance*) ja toinen on yksinkertaisesti valtion toimeenpaneva valta (*puissance*). Vain vähän myöhemmin Montesquieu sanoo toimeenpanovallan panevan toimeen julkiset päätökset. Voimme pitää alkuperäistä kuvausta lipsahduksena.

Vapauden konstituutio sisältää kaksijakoisen lainsäädäntävallan, jaon ylä- ja alahuoneeseen. Ne ovat siinä suhteessa kaksi eri valtaa, että ne ehkäisevät toinen toistaan. Montesquieun hänelle mitä tyypillisin perustelu ylähuoneen kaltaiselle instituutiolle on seuraava. Valtiossa on *aina* ihmisiä, jotka ovat huomattavia syntynsä, rikkautensa tai kunnostautumisensa takia. Jos heillä olisi vain yksi ääni koko kansan joukossa, olisi yhteinen vapaus heille orjuutta. Miksi he puolustaisivat vapautta, joka useimmiten olisi heidän etujensa vastainen? Heidän osallisuutensa lainsäädäntään tulee olla heidän muun erityisasemansa mukainen. Niin tapahtuu kun he muodostavat korpuksen, jolla on oikeus vastustaa (*faculté de empêcher*) kansan edesottamuksia, niin kuin kansalla eli alahuoneella on oikeus vastustaa sen edesottamuksia (XI, 6, 31).

Vallanjako-oppi perustuu siis valtojen luokitteluun ja niiden välisten suhteiden täsmentämiseen periaatteena ”checks and balances”. Olennaista tässä poliittisessa vapaudessa, jossa sitä muodostavia lakeja tarkastellaan suhteessa konstituutioon (kansalaisen sijasta), on valtojen erottaminen niin, että ne eivät koostu samasta lähteestä, samoista henkilöistä. Montesquieu ei siis tunnusta vapaiksi tasavaltaisia käytäntöjä, joissa suuri neuvosto säätää lait ja tämän jäsenistä koottu pieni neuvosto hoitaa toimeenpanon riippumatta siitä, että suurella neuvostolla olisi täydet valtuudet kontrolloida pientä neuvostoa sekä nimittää ja erottaa se mielensä mukaan, ja siitä, että suuri neuvosto olisi demokraattisesti valittu.

Montesquieu aloittaa tärkeillä ja ankarilla lauseilla vallanjakoteoriansa: kun samalla persoonalla tai virkakunnalla (*magistrate*) on sekä lainsäädäntä- että toimeenpanovalta, ei *mitään* vapautta ole (*il n’y a point de liberté*¹⁸). Vapautta ei ole myöskään, jos tuomiovaltaa ei ero-

18 Tämä ”ankara” fraasi toistuu toistumistaan Montesquieun eritte-

teta lakia säätävästä ja toimeenpaneovasta vallasta (XI, 6, 5). Ankaruus on hiukan näennäistä. Valtio voi kylläkin asettaa vapauden tavoitteekseen vain, kun ero koskee kaikkia kolmea valtaa niin kuin Englannissa. Mutta kävi jo ilmi, että Montesquieu katsoo valtion kohtuulliseksi, jos ainakin yksi valloista on erotettu muista itsenäiseksi vallaksi. Koska poliittinen vapaus perustuu valtojen erottamiseen, katsoo Montesquieu, että sellaisessakin on jokin määrä vapautta.

Montesquieun ankarissa fraaseissa ei esiinnykään termiä ”poliittinen vapaus”, vaan vapaus sans phrase. Tämä ei yksinään merkitsisi paljoa, mutta muutakin huomioon otettavaa on. Tärkein on se jo esiin tullut seikka, että tässä kirjassa XI, jossa hyvin yleisesti puhutaan poliittisesta vapaudesta, määritellään sellainen vapauden käsite, jonka johdannaiseksi tätä poliittista vapautta ei voi käsittää. Tämä on painava seikka, koska tämä vapauden käsitteen määrittely on vain pari sivua ennen poliittinen vapauden määritelmää ja koska sen sijoittamista yhteyteensä tuskin voi ymmärtää, ellei sitä käsitä johdannoksi kirjan XI ja erityisesti jakson X, 6 pohdintoihin, jossa kysymys vapaudesta tulee keskeisesti esiin.

Toinen seikka on se, että Montesquieu sanoo eräässä yhteydessä, että vapauden nauttiminen ja ylläpitäminen edellyttävät oikeutta sanoa ajatuksensa julki (XIX, 27, 26). Koska kummassakin tapauksessa on kysymys Englannista, voi tuskin olla puhe eri vapaudesta kuin jaksossa XI,6. Tämän vapauden ymmärtäminen poliittiseksi vapaudeksi antaisi väitteen: ”mielenrauhan nauttiminen ja ylläpitäminen edellyttävät oikeutta sanoa ajatuksensa julki”. Tämä voi hyvinkin olla totta, mutta on erittäin epäuskottavaa, että Montesquieu olisi tätä sanoillaan tavoitellut.

Käsillä on hyvät perusteet epäillä, että vapaus sans phrase on johdonmukaisesti myös jaksossa XI, 6 eri asia kuin poliittinen vapaus. Näin oletan ehkä paljon kirjoittajan johdonmukaisuudelta. Mutta niin epäjohdonmukaiseksi on Montesquieu'tä vaikea uskoa, että vapaus sans phrase olisi jaksossa XI, 3 vain sattuman oikusta. Uskallan siis päätellä, että jaksossa XI, 6 vapaus sans phrase ja poliittinen vapaus ovat hyvin todennäköisesti eri asioita. Jos tämä oletamus hyväksytään, on aika ilmeistä, että poliittista vapautta on pidettävä *välttämättömänä* ehtona vapaudelle sans phrase¹⁹.

lyssä.

19 Vrt. Walter Struckin argumentaatioon, jossa ei tehdä eroa poliittisen

Tärkein vapauden konstituutiota koskeva kysymys on lainsäädäntävallan organisaatio ja suhde toimeenpanovaltaan. Edellinen tuo esiin, niin kuin oli puhe, jaon parlamentin ylähuoneeseen (House of Lords) ja alahuoneeseen (House of commons). Nämä ovat toisiinsa suhteessa, johon kuuluu mitä suurimmassa määrin periaate ”valta ehkäisee valtaa”, *le pouvoir arrête le pouvoir*. Kummallakin on kokouksensa ja äänestämisenä erikseen, niin kuin eri näkökannat ja intressitkin (X, 6, 32). Esitän seuraavassa vain hyvin lyhyesti valtoja ja niiden suhteita koskevat tärkeimmät periaatteet.

Lainsäädäntävalta

Lainsäädäntävalta käsittää siis kaksi kamaria, ylä- ja alahuoneen, jotka äänestävät erikseen. Verojen korostuksesta yleensä ja erityisesti armeijan ylläpitämiseksi päättää (faculté de statuer) yksinomaan alahuone, mutta ylähuoneella on ehkäisyoikeus (faculté de empêcher) ilman päättämisoikeutta. Sillä ei voi olla tässä päättämisoikeutta, koska sen keskeinen pyrkimys on puolustaa etuoikeuksiaan. Kummallakin huoneella on siis ehkäisyoikeus toistensa esityksiin. Tällaisen järjestelyn voi olettaa johtavan huoneiden väliseen kaupankäyntiin eri parlamenttiryhmiä välillä. Verojen myöntämistä vain vuodeksi kerrallaan Montesquieu pitää olennaisen tärkeänä, jotta monarkki ei voisi jossain määrätyssä tilanteessa saavuttaa sopimatonta riippumattomuutta lainsäädäntävallasta.

Montesquieu ei salli lainsäädäntävallalle oikeutta aktivoida itseään, vaan jättää aktivoimisen monarkin tehtäväksi. Hän sanoo, että sillä on valta toimia vasta kokoon kutsuttuna. Tämä on kovin formaalinen argumentti. Mitä jos monarkki taktikoi viivyttelöllä? Montesquieu ei hyväksy tällaista viivyttelyä, muttei esitä mitään institutionaalista taetta viivyttelyn estämiseksi. Tämä on epätydyttävää. Eikä hän edes mainitse Englannin lakeja, jotka estävät kovin pitkän viivyttelyn.

vapauden ja vapauden sans phrase välillä. Siinä päädytään ymmärrettävästi siihen, että Montesquieu on sekoittanut toisiinsa vapauden olemuksen ja sen edellytyksen (Struck, 141ff). Melvin Richter taas (Richter, 42ff) erittelee jakson XI, 3 vapauden käsitteen, muttei ota lainkaan esille sen eroa poliittiseen vapauden käsitteeseen jaksossa XI, 6.

Lainsäädäntävallan ei tule sotkeutua tuomiovalttaan. Taaskin periaatteen ankaruus joutuu vakavasti koetteille, koska tästä säännöstä on yllättäen mielenkiintoisia poikkeuksia, jotka otan esiin tuomiovallan kohdalla.

Toimeenpanovalta

Montesquieu määrittelee toimeenpanovallan melkein argumentoimatta monarkiksi. Monarkki on hänelle kuitenkin muita parempi vaihtoehtoksi, että hän kykenee jotain useista persoonista koostuvaa elintä nopeampaan päätöksentekoon. Lainsäädäntävallalla ei ole ehkäisyoikeutta monarkin päätöksiin. Sen sijaan niillä on oikeus ja velvollisuus tarkastaa, että lakien toimeenpano tapahtuu oikein ja säädetyssä järjestyksessä. Monarkkia ei voi haastaa oikeuteen toimistaan, koska hänen persoonansa on pyhä. Voidaan kysyä, onko tässä yleisen ja yksityispersoonan merkitykset sukkelasti yhdistetty, jotta voitaisiin välttää arkaluontoinen argumentaatio. Montesquieu jopa sanoo, että monarkki ei voi tehdä väärin paitsi neuvonantajiansa harhaanjohtamana ja että neuvonantajat voitaisiin kyllä asettaa syytteeseen. Kuka heitä sitten syyttäisi ja kuka tuomitsisi? Montesquieu ei vastaa tähän kysymykseen, mutta siitä voi esittää arvelun, johon palaan myöhemmin.

Ehkäisyoikeus kummankin kamarin lakiehdotuksiin on myös toimeenpanovallalla. Tämä ei voisi Montesquieun mukaan kuitenkaan tehdä lakiesityksiä eikä edes osallistua niistä käytävään debattiin. Tosiasiassa hänellä oli Englannissa esitysoikeus, mutta valtojen väliseen tasapainoon tuskin vaikuttaa ratkaisevasti, onko sitä vai ei. Toimeenpanovallasta tuli näin tärkein sanotuksi, sillä perustava kysymys vallanjako-opissa on sen ja lainsäädäntävallan suhde.

Montesquieu argumentoi, että armeijan pitää olla monarkin komennossa. Epäilyttävä peruste on siinä, että sotilaat eivät yleensä pidä arvossa poliitikkoja, jotka eivät elä oikeata miehen elämää. Montesquieu ymmärtää kyllä kriittisiäkin näkökantoja, joita yleensä esitti piintynyt jakobiitti-tory -oppositio. Sen mukaan pienikin vakinainen armeija tekee monarkiasta tyrannian ja tuo vihatun ”saksalaisen” (lue: hannoverilaisen) komennon vapaaseen maahan

Jaksossa XI, 6 on niukasti puhetta tuomiovallasta. Montesquieu sanookin, ettei tuomiovalta olekaan mikään varsinainen valta (*puissance*). Hän ei lausumaansa sen paremmin selitä, mutta ainakin on totta, ettei tuomiovalta voi ehkäistä toisten valtojen päätöksiä. Senhän on vain toteutettava lakia ja toimeenpanovaltakin on kokonaan sen tavoittamattomissa. Ranskassa tosin parlamentit pyrkivät vastalauseilla rajoittamaan kuninkaan valtaa ja Montesquieu pitää sitä tärkeänä, mutta Englannissa mitään tällaista ei ole.

Montesquieu haluaa jättää tuomiovallan kansasta valituille elimille. Luulen hänen viittaavan yksinkertaisesti englantilaiseen jury-käytäntöön. Se vastanee hänen ajatustaan siitä, että yleensä syytetyllä pitäisi ainakin raskaissa syytteissä valita tuomarinsa tai ainakin oikeus tulla vertaistensa tuomitsemaksi. Tuomiovallan tulee joka tapauksessa olla riippumaton. On tärkeää, etteivät muut vallat pääse tuomiovallan varjolla ajamaan poliittisia pyrkimyksiään. Tämä on erityisen tärkeää rikosoikeuden kohdalla, joka on määrävässä asemassa, kun tutkitaan lakeja, jotka muodostavat poliittista vapautta kansalaisen suhteen. Tämähän oli poliittisen vapauden toinen aspekti, jota kirja XII tarkastelee.

Tuomiovaltaa ei pidä yleisen säännön mukaan yhdistää lainsäädäntävaltaan eikä toimeenpanovaltaan mitenkään. Montesquieu luettelee kuitenkin kolme poikkeusta.

1) Mahtavat (*grandes*) eivät saisi tavallisissa tuomioistuimissa oikeudenmukaista kohtelua kansan kademielen vuoksi. Jo aiemmin oli esillä, että varsinkin raskaissa syytöksissä ihmiset pitäisi saada valita tuomarinsa tai tulla vertaistensa tuomitsemiksi. Nyt on kysymys lisäksi siitä, että ylähuoneen sopii asettua tuomariksi.

2) Laki voisi olla joissakin tapauksissa kohtuuttoman armoton. Mutta koska tuomarit ovat siihen sidottuja, he eivät voisi ottaa tätä huomioon. Taaskin sopii ylähuone päättämään. Sen ”korkein auktoriteetti” voi lieventää lain vaatimusta lain itsensä hyväksi” (XI, 6, 48ff). On ilmeistä, ettei Englannin lordien tuomiovalta perustu tähän ajatukseen lievennyksistä.

3) Voi olla että kansalainen rikkoo julkisissa asioissa kansan oikeuksia rikollisesti eivätkä asianomaiset virkamiehet voi tai tahdo rangaista

häntä. Lakia säätävä valta ei voi tuomita yksityistapauksessa erittäinkin edustaessaan puolueintressiä, tässä tapauksessa kansan puolueintressiä. Se voi olla vain syyttäjä. Ylähuone sopii kuitenkin tuomariksi, koska sillä ei ole samoja intressejä ja intohimoja kuin ”kansan” alahuoneella. Tämä etu on tällä hallituksella verrattuna useimpiin antiikin tasavaltoihin, joissa kansa esiintyi sekä syyttäjänä että tuomarina.

Montesquieu myönsi kyllä, että mahtavilla on puolueintressi. Mutta sellainen ei näköjään haittaa, kun kansalainen on rikkonut kansaa vastaan. Selvemmin ei Montesquieun aristokraattinen puolueellisuus voisi tulla esiin. Muistettakoon, ettei yksikään instituutio tai aristokraatti henkilönä puuttunut asiaan, kun ylimys pieksätti palvelijoillaan Voltairen, kun tämä oli vaatinut häntä kaksintaisteluun. Voltairen piti kyllä häpeämättömän kunnian lakeja loukanneen tekonsa takia lähteä maanpakoon Englantiin.

Minusta tuntuu yllä sanotun perusteella siltä, että olisi täysin Montesquieun ajattelutavan mukaista lisätä näihin poikkeuksiin vielä yksi kohta. Nimittäin että ylähuone olisi erinomaisen sopiva elin tuomitsemaan neuvonantajat, jotka ovat johtaneet kuningasta harhaan johtaneet tai muuten syyllistyneet väärinkäytöksiin, ja joista tuomiovallan yhteydessä oli puhetta.

Käytettyään lukemattomat kerrat jaksossa XI, 6 ankaraa fraasiaan ”Il n’y a point de liberté, si...”, joka sitoo vapauden tiukasti ”checks and balances” -oppiin, Montesquieu ryhtyy määrätietoisesti vesittämään sanojaan: ”Ei ole minun asiani tutkia, nauttivatko englantilaiset juuri nyt tuota vapauttaan vai eivät. Tyydyn toteamaan, että se olisi mahdollista heidän konstituutiollaan.” Hän ei myöskään tahdo moittia vain kohtuullisesti poliittisesti vapaita hallituksia siitä, etteivät ne tavoita tätä äärimmäistä (sic!) poliittista vapautta. Hän tahtookin äkkiarvaamatta esiintyä keskivälin opin kannattajana: kukapa tietää, onko ylenpalttinen järjellisyyskään tavoittelemisen arvoista. Eikö ihmisillä yleensä ole paremmin välimaastossa kuin ääritilassa?

Hän jatkaa teemaa jaksossa XI, 7: Tunnetuissa Euroopan monarkioissa ei ole Englannin tavoin asetettu vapautta päämääräksi. Niissä pyritään vain kansalaisten, valtion ja ruhtinaan kunniaan (gloire) monarkia prinssiipit mukaisesti. Tästä, Montesquieu sanoo, kasvaa vuorostaan kuitenkin vapauden henki. Kullakin monarkialla on oma erityinen jakonsa,

jonka mukaan niissä on enemmän tai vähemmän poliittista vapautta suhteessa Englannin konstituution sallimaan poliittiseen vapauteen. Vapauden henki kasvaa siis myös yhteisestä pyrkimyksestä kunniaan. Siitä kuulemme nyt ensimmäisen ja viimeisen kerran *Lakien hengessä*. Kysymyksiin ”miksi” ja ”miten” saa lukija itse keksiä vastaukset²⁰.

Montesquieu näyttää kysyvän: eikö vain Ranskassa olekin parempi olla kuin Englannin painostavan ääri vapauden puristuksessa, kun nyt Ludvig XIV despotian aika on ohitse ja ihmiset voivat taas hengittää vapautuneemmin ja parlamentit kykenevät taas puolustamaan kansaa. Tuntuu kuin Montesquieu ei huomaisi vesittämisen tarkoittavat myös: eikö vain olekin parempi elää puolipelossa kuin sellaisen konstituution alaisuudessa, joka ainakin periaatteessa uhkaa tarjota ääriturvallisuutta ja siihen ehkä perustuvaa äärimielenrauhaa.

4. Kauppa ja kaupan henki

Ennen kuin tarkastelen Englannin kansakunnan luonteen peruspiirteitä ja lakien, erityisesti konstituution, vaikutusta niihin, käsittelen hiukan Montesquieun ajatukset kauppahengestä. Hän pyrkii kirjassa XX historialliseen tarkasteluun tästä aiheesta, mutta moderni maailma on kuitenkin keskeisenä hänen mielessään. Moderneja kauppamahteja olivat ennen kaikkea Hollanti ja Englanti. Näiden kohdalla kauppahenki on tärkeä elementti kansakunnan yleisessä hengessä.

Kauppa edistää valistusta, kun se tutustuttaa ihmiset vieraisiin kulttuureihin. Samalla se antaa mahdollisuuden vapautua haitallisista ennakkoluuloista. Montesquieu kytkee tämän valistus aspektin toiseen: lempeä eetos ja kauppa kuuluvat yhteen lähes poikkeuksettomasti. Tämäkin perustuu kaupan lisäämään tietoon vieraista eetoksista (XX, 1). Kauppa on todellakin usein korvannut sodan ja ryöstelyn ihmisten välisenä

20 Julkaisemisessa oli otettava huomioon herkän sensuurin vaatimukset. Lakien henkeä ei tietenkään sopinut julkaista Ranskassa, vaan Genevessä (Shackleton, 240). Painatuksen yhteydessä lievennettiin erityisesti monarkian kritiikkiä useassa kohtaa (sama, 242). Sittenkin painettujen kappaleiden tuomista Ranskaan piti erityisesti suunnitella ja pohjustaa (sama, 242ff).

sidoksena. Mutta olemme myös oppineet kerran toisensa jälkeen, että sota ja kauppa viihtyvät hyvinkin yhdessä²¹. Kauppa, sota ja ryöstely muodostavat kukin kuitenkin dominoidessaan omat kulttuuriset muotonsa, joita Montesquieu tutkii.

Montesquieu ei katso kaupan vaikutusta eetokseen pelkästään myönteiseksi. Kaupan lait ovat kylläkin *täydellistäneet* eetosta. Mutta yhtä hyvin ne turmelevat sellaisen eetoksen, joka on vielä puhdas. Montesquieu tarkoittaa puhtaalla eetoksella demokraattista hyvettä, isänmaan ja yhdenvertaisuuden rakkautta, joihin välttämättä liittyy ylellisyyden vierominen. ”Niin pian kuin tämä hyve katoaa, tulee kunnianhimo niihin sydämiin, jotka ovat sille vastaanottavia ja ahneus kaikkien sydämiin” (III, 3, 7).

Modernissa kauppahengen eetoksessa ilmenee lisää huonoja puolia. Sillä on taipumus muuttaa pitemmälle edetessään kaikki mahdollinen kaupankäynnin kohteeksi (XX, 2). Lisäksi kauppa synnyttää tällöin tietyn pikkutarkan oikeustajun. Se ei ole vastakohtaista vain ryöväriiläisyydelle, vaan myös sille moraalille hyveelle, jonka ansiosta voimme luopua tiukasta etumme puolustamisesta jättääksemme tilaa toisille (XX, 2). Nämä kaksi kauppahengen ilmentymää ovat peräisin samasta lähteestä. Mitä enemmän asiat nähdään kaupankäynnin mahdollisiksi tai reaalisiksi kohteiksi, sitä tiukemmin kauppahenki liittyy niihin hinnan määräämisen oikeudenmukaisuuden.

Kaupan täydellinen puuttuminen synnyttää ryöväriiläisyyden, jolla on omanlaisensa hyveet, esimerkiksi kestävyys. Tämä puolestaan väistyy kauppahengen tieltä (XX, 2). Kauppahengen äärimuodon Montesquieu koki mielestään hollantilaisissa. Hän oli huomaavinaan, että nämä vaa-

21 Kantin mukaan ihmisten perusominaisuus on epäsosiaalinen sosiaalisuus (*ungesellige Geselligkeit*). Tämä oli ilmennyt sodissa ja muissa väkivaltaisuuksissa, mutta siihen, tarkemmin sanoen kilpailunhaluun, perustui myös hänen aloitteellisuutensa ja taipumuksensa sivilisoitumiseen. Tuho ja kehitys näyttivät näin olevan sidottuja toisiinsa. Valistuksen lapsena Kant oletti *Ikuisessa rauhassa*, että taloudellinen kilpailu korvaisi tulevaisuudessa sotimisen ja toisi epäsosiaaliselle sosiaalisuudelle rauhanomaisen uoman: ”Kauppahenki ei sovi yhteen sodan kanssa” (B65). Montesquieuulla on selvästikin tämä rohkaiseva ajatus idullaan.

tivat pienimmistäkin palveluksista maksun. Hän viipyi Hollannissa kuitenkin perin lyhyen ajan matkallaan Hannoverista Englantiin²². Samat haitat mutta lievempinä hän näkee englantilaisessakin kauppahengessä.

Montesquieu erottaa kaupan kaksi muotoa. Toinen se perustuu pääasiassa ylellisyystavaroiden hankintaan ja on tyypillinen monarkiassa. Vaikka se perustuu myös todellisiin tarpeisiin, sen päätarkoitus on hankkia kansakunnalle tuotteita, joihin se voi perustaa ylpeytensä, nautinnonhalunsa ja fantasiansa. Tuotteiden on määrä palvella sitä makua, jota hovi ylläpitää ja levittää kansakunnan eliitin piiriin.

Tasavaltojen kaupan luonteen Montesquieu määritteli sanalla ”*économie*”. Nämä valtiot ovat perustaneet toimintansa keskeisesti *muiden* valtioiden puutteisiin ja ylimääriin. Näin ”*économie*” tarkoittaa Montesquieuulla itse asiassa *kauppiaiden* käytäntöä ja asennetta, jossa käyttöarvot ovat väline ja vaihtoarvo tarkoitus. Termillä ”*économie*” Montesquieu kuvaa Tyroksen, Karthagon, Ateenan, Marseillen, Firenzen, Venetsian ja Hollannin kauppaa. Tämä luettelo liittyy tämän lajin kaupan pitkään välimerelliseen historiaan, mutta Hollannin ja Englannin talouden uudet dynaamiset kehityssuunnat jäävät tavoittamatta. Hollanti harjoitti puhdasveristä kauppakapitalismia, jossa investoinnit perustui-
vat tarkkoihin kustannuslaskelmiin ja voittojen arviointiin, mutta teollisuutta oli vain nimeksi. Englannin taloudessa kauppa taas perustui mitä suurimmassa määrin jo tuotannolliseen kapitalismiin.

Montesquieun ei oivalla sen kuilun syvyyttä, joka erottaa yhä vielä kiltatalouteen ja feodaalisiin maanviljelysloihin pitäytyvän Ranskan talouden englantilaisesta taloudesta, jossa huomattavasti kehittynyt kapitalistiseksi muuttunut maanviljelys kykeni rahoittamaan nousevaa teollisuutta. Montesquieulle erossa on kysymys Ranskan monarkkisen ylellisyystuotannon ja vaikeammin määriteltävän monarkiasta melko

22 Kuriositeettina mainittakoon, että Montesquieu tapasi Hannoverissa (Yrjö II) tuolloin siellä oleskelleen vaalituhtinaan, joka teki häneen miellyttävän vaikutuksen. Kun tämä jälleen oli Englannissa samaan aikaan kuin Montesquieu, hän jätti tähän huonon vaikutelman. Hän oli päässyt selville kuninkaan kulissien takaisesta huonosta elämästä. Sitä paitsi hän tapasi henkilökohtaisesti kuningattaren ja ihastui – niin kuin monet muut – tämän sivistyneisyyteen, älyyn ja laajoihin tietoihin (vrt. nootti 1).

lailla vieraantuneen Englannin ”kauppataloudesta” (économie). Hänen perspektiiviinsä ei vielä sisälly muutamassa vuosikymmenessä selväksi tuleva käsitys, jonka mukaan Ranskan kiltatalous ja feodaalisen maatalous olivat toivottoman vanhentuneita Englannin talouteen verrattuna. Montesquieu maininnee termin ”industrie” vain kerran *Lakien hengessä* ja se tarkoittaa hänellä vielä klassisesti taloudellista toimeliaisuutta yleensä.

Montesquieun näkökulman rajoittuneisuus on suurelta osin ymmärrettävä aikakauden yleisen taloudellisen ajattelun kyvyttömyydeksi ymmärtää meneillään olevaa dynaamista kehitysvaihetta. Vain muutama vuosi hänen kuolemansa jälkeen ilmestyi Quesnayn *Tableau économique*, joka olisi voinut tarjota joitain herätteitä myös Montesquieulle. Kansojen varallisuus ilmestyi parisenkymmentä vuotta myöhemmin. Mutta kieltämättä Montesquieun lukkarinrakkaus feodaalimonarkiaa kohtaan erottaa hänet ensyklopedistien realistisemmasta asenteesta, jossa ei ole ymmärrystä feodaalimonarkian rakenteille.

Montesquieu panee kyllä merkille joitakin englantilaisen talouden olennaisia uusia piirteitä. Hän huomaa, että Englannin kauppa nojautui suuressa määrin omaan tuotantoon, vaikkakin näkee virheellisesti kaupan edelleen perustaksi. Hän toteaa, että omaisuuden suurempi varmuus lisää yritteliäisyyttä ja uskoo kilpailun mukauttavan hintoja hyödyllisesti. Hän käsittelee myös kaupan vapautta. Sen peruseriaatteet ovat: 1) kunkin maan on saatava tullit ja kauppa tasapainoon, niin etteivät ne ehkäise toisiaan, 2) kaikki tarpeeton byrokratia on poistettava kaupan vapauden tieltä.

Lyhyessä jaksossa XX, 9 Montesquieu esittää kaksi tiivistettyä päätelmää Englannista ja sen taloudesta: 1) muut kansakunnat ovat syrjäyttäneet kauppaetujaan poliittisten etujensa vuoksi, kun taas Englanti on syrjäyttänyt poliittisia etujaan kauppaetujen vuoksi, 2) kaikista kansakunnista Englanti on osannut parhaiten saamaan kolme suurta asiaa hyödyttämään toisiaan: uskonnon, kaupan ja vapauden. Kumpikin havainto on tarkkanäköinen, mutta hänellä tai ehkei kellään muullakaan ollut *Lakien hengen* kirjoittamisen aikoihin ymmärtää niiden perusteita.

Jaksossa XX, 10 Montesquieu ottaa esille pankkilaitoksen ja luottokysymyksen. Eräs hänen kokemuksistaan liittyy ilmiöön nimeltä John Law. Tämä perusti Ranskaan pankin, josta tuli valtion pankki sijaishal-

litsijan aikana 1720-luvun alussa. John Law puhui puolelleen tämän ja ryhtyi valtaviin spekulatiivisiin liiketoimiin. Nämä liiketoimet, jotka tähtäsivät myös siirtomaiden hyväksikäyttöön, nostivat aluksi nopeasti sijoitusten arvoa. Mutta hankkeet edistyivät hitaammin kuin Law oli uskonut. Kun liiketoimien voitot pysyivät vaatimattomina, hän ajautui vararikkoon.

Montesquieu tuskin ymmärsi Law'n uusia ajatuksia luoton merkityksestä rahataloudessa. Hän päätyi ajattelemaan, ettei pankkitoiminta sovi monarkioihin. Tämä on tietysti johdonmukaista, kun hän kerran katsoo, että monarkioissa kaupan tulisi olla keskeisesti ylellisyystuotteiden kauppaa ja vain toissijaisesti ”ekonomista”. Montesquieu vaati lisäksi, ettei hallitsijoiden pidä käydä kauppaa eikä myöskään aristokratian monarkioissa. Montesquieu uskoo jopa, että tämän periaatteen noudattamatta jättäminen Englannissa oli eniten vaikuttanut sen monarkian heikentymiseen.

5. Englannin lakien vaikutus kansakunnan luonteeseen

Lakien vaikutusta kansakunnan luonteeseen Montesquieu käsittelee XIX kirjassa. Hän kysyy sen alaotsikossa, kuinka lait voivat antaa panoksensa kansakunnan eetoksen, tapojen ja luonteen muodostumiseen. Hän käsittelee kysymystä laajahkossa jaksossa 27 Englannin esimerkin avulla. Puhe Englannista käy yleistämään pyrkivässä konditionaalissa. Montesquieu ikään kuin kirjoittaa siitä, millainen valtion ja kansakunnan luonne tai henki olisi ainakin suurella todennäköisyydellä, jotta se olisi Englannin konstituution mukainen. Hän kuitenkin myös täydentää kuvausta Englannin erityispiirteillä: ”Jos tämä kansakunta asuisi saarella, se ei pyrkisi valloituksiin, koska erilliset valloitukset heikentäisivät sitä”²³. Tämä jakso on yhtä tärkeä Montesquieun Englantikuva kannalta kuin X,6.

Ilmanala nähtiin tärkeäksi perusteeksi kansakunnan hengessä (ks. jakso 2. 1). Montesquieu tyytyy jättämään sen jaksossa XIX, 27 selvittämättömäksi taustatekijäksi. Montesquieu ottaa ensin puheeksi Englannin puoluelaitoksen, josta Ranskassakin paljon tuolloin keskusteltiin.

23 Montesquieu tuskin kirjoittaisi tällaista vastoin parempaa tietoaan.

Hän johtaa puolueiden luonteen suoraan jaksossa XI, 6 esitetystä konstitutiosta. Englantilaiset kannattivat sen mukaan joko lainsäädäntävaltaa tai toimeenpanovaltaa riippuen siitä, kumpi tuki heidän intressejään paremmin.

Montesquieun mukaan politiikassa määräävät kirkkaan järjen sijasta valtoimenaan vellovat passiot: viha, mustasukkaisuus sekä rikastumisen ja huomatuksi tulemisen kiihko. Tasapuolisesti punnittu suhde näihin valtoihin on siksi harvinainen. Montesquieu ei kuitenkaan näe tässä sinänsä mitään vikaa, sillä passioiden puuttuminen päinvastoin ilmentäisi kansakunnan voimattomuutta. Hallituksen prinsiippihän koostui juuri passioista. Montesquieu arvioi roomalaisia Machiavellin tavoin: Rooman tasavalta ei korruptoitunut puoluetistelujen takia, vaan päinvastoin sai niistä elinvoimansa. Montesquieun passioluettelon yksipuolisuus kylläkin heikentää tämän ajatusketjun johdonmukaisuutta.

Montesquieun mukaan toimeenpanovallalla on hallussaan kaikki valtion virat ja muutenkin suuret resurssit. Jokainen joka saa etuja siltä, on valmis sitä kannattamaan, kun muut, jotka uskovat jäävänsä ilman, muodostavat pääasiassa opposition. Montesquieu ei tahdo suoraan viitata lahjontaan, vaikka tuntee sen. Olihan se merkittävä julkinen kiistakapula alahuoneessa myös 30-luvun taitteessa²⁴.

Bolingbroke ja hänen julkaisemansa julkaisema pippurinen aikakauslehti *Craftsman*, jota Montesquieu seurasi säännöllisesti, olivat Montesquieulle tärkeitä lähteitä Englantiin tutustumisessa. Sellaista päätelmää ei kuitenkaan tule tehdä, että hän olisi yleisesti samaistunut Bolingbroken katsomuksiin tai toryihin. Päinvastoin hänen mieluisimmat tuttavuuksensa olivat johtavia whigejä, Waldegrave, Chesterfield ja Townshend. Mutta hän tunsi merkittäviä englantilaisia poliitikkoja kaikenlaisista pii-

24 Montesquieu tiesi korruptiosta. Hän referoi 1729 sitä koskevaa lakiesitystä ja parlamenttikeskustelua. Ylähuoneessa pelättiin kansan raivoa ja tehtiin lakiin muutosesitys, jossa ehdotettiin niin suurta sakon korotusta (50 punnasta 500 puntaan), että arveltiin alahuoneen pakosta hylkäävän sen. Alahuone ei antanut periksi moiselle tempulle, vaan hyväksyi lakiesityksen. Monarkki antoi suostumuksensa vastahakoisesti. Niinpä Montesquieu voi todeta, että lakiesitys läpäisi kaikki kolme instanssia, vaikka yksikään niistä ei sitä halunnut (Shackleton, 130).

reistä (Shackleton, 126).

Montesquieu tuli ehkä Bolingbroken opastamana ymmärtämään, että jako whigeihin ja toryihin oli menettänyt merkitystään vuosien varrella, vaikka niiden perinteisesti kannattamat asiat olivat muuttuneet. Se ei enää määritellyt enää selvää rajalinjaa alahuoneessa. Mutta Montesquieun esittämä käsitys puolueista konstituution luonnollisena tuloksena ei silti osu asian ytimeen, vaikka osui näennäisesti yhteen tosiseikkojen kanssa. Puolueita määrittelivät tuolloin parhaiten termit ”court” ja ”country”. Court oli kaupan ja teollisuuden sekä samalla määrätyn, usein hyvin ylhäisen eliitin puolue, country taas maata viljelevän eliitin puolue. Edellinen oli Montesquieun aikana vallassa koko ajan (whig-puolueena).

On päivänselvää, että vero- ja tullipolitiikka olisivat tuollaisilla puolueilla jatkuva kiistan aihe, kun kerran Englanti oli teollistumassa vinhaa vauhtia. Näistä puolueista hallitsi tietenkin se, jonka intressi sai suuremman vaalikannatuksen. Siitä tuli sitten luonnollisesti myös ”toimeenpanovallan puolue”. Montesquieu uskoi englantilaisen poliittinen järjestelmän toimivan puolueiden välisen tasapainon hyväksi. Puolueiden koostuminen vapaista ihmisistä johtaisi siihen, että suuren tappion kärsinyt puolue saisi hyvitystä liikkuvista äänestäjistä. Montesquieu ei selitä tätä mitenkään. Se voisi kuitenkin osua oikeaan. Sillä voittajapuolue ajaisi ehkä sitä vahvemmin niitä intressejä, jotka sen eliitillä on, mitä enemmän se voittaa. Sillä tavoin sen toimista hyötyisivät yhä harvemmat ja se voisi menettää äänestäjiä niin paljon, ettei lahjontakaan enää auttaisi.

Montesquieu tarkastelee jaksossa XIX, 27 luonnollisesti vapautta ja sen merkitystä kansakunnalle. Puheen vapaus lain sallimissa puitteissa on vapauden nauttimiseksi ja sen säilyttämiseksi välttämätön. Englannissa vallitsi Montesquieun mukaan suuri vapauden rakkaus, jonka ansiosta kansalaiset ovat valmiit sen puolustamiseksi uhraamaan omaisuuttaan, hyvinvointiaan, intressejään ja kestämaan hyvin raskasta verotusta. Näin he tekisivät kuitenkin vain, jos he olisivat varmoja uhrausten välttämättömyydestä ja siitä, että muussa tapauksessa he joutuisivat uhraamaan vielä enemmän. Tämän Montesquieun erittelyn voisi lukea myös niin, että vapaus on sittenkin englantilaisille vain väline varallisuuden säilyttämiseksi ja kasvattamiseksi. Luonnehtisiko kauppahenki hänen mieles-

tään sittenkin Englantia paremmin kuin vapauden kaipuu? Olisi uhkarohkeaa vasta myöntävästi näin niukan evidenssin perusteella.

Montesquieun omaa käsitystä vapaudesta valaisee yhdeltä puolelta hänen tiivistetty kuvauksensa Englannin historiasta Yrjö II:n päiviin saakka. Hän olettaa suurten herrojen vallan olleen joskus ylenmääräisen. Sitten monarkki kukisti kansan tuella suuret herrat. Mikä onkaan ollut suurinta orjuuden aikaa? Mikäpä muu kuin aika herrojen nöyryytyksestä siihen saakka, kun kansan vapaudenjano alkoi herätä. Suuret herrat ovat Montesquieulle luonnonlaki. Heille pitää siis olla tilansa ja tehtävänsä – Englannissakin.

Kun Montesquieu kuvaa Englannin asemaa maailmassa, hän on uskomattoman sinisilmäinen. Englannin siirtomaavalta näyttää lähes hyväntekeväisyydeltä: hieno hallitusjärjestelmä viedään maailman syrjäisimpiinkin kolkkiin. Englantilaiset käyvät vain kauppaa eikä heillä ole valloittamisen sen paremmin kuin ylettömän rikastumisenkaan tarkoitus. Irlantia he hallitsevat valtiollisesti, mutta ovat siirtäneet sinne oman vapauden hallitusjärjestelmänsä. Tosiasiassa tämä järjestelmä oli ankara sortojärjestelmä Irlannin ei-englantilaista väestöä kohtaan.

Eurooppalaisessa politiikassa Englannilla on Montesquieun mukaan tynnyttävä ja yleistä diplomaattista juonittelua vähentävä vaikutus, kun se osallistui neuvotteluihin. Tämä piti johtua viime kädessä siitä, että englantilaiset diplomaatit ovat viime kädessä vastuussa kansalle.

Englannin henkistä kulttuuria luotaavissa tarkasteluissa on koko ajan kysymys Englannin ja Ranskan vertailusta. Vapaat kansat ovat ylpeitä (*superbes*), muut voivat olla helposti turhamaisia (*vaines*)²⁵. Englantilais-

25 Tämän saman kirjan XIX, 9 Montesquieu määrittelee turhamaisuuden (*vanité*) ja ylpeyden (*orgueil*) suhteen toisin. Edellinen on nyt hyvä motiivi hallitukselle, koska se johtaa ylellisyyteen, uutteruuteen, taitoihin/taiteisiin, muotiin, hienostuneisuuteen ja makuun. Ylpeys taas johtaa laiskuuteen, köyhyyteen, välinpitämättömyyteen ja niin vallattujen valtioiden kuin omankin tuhoon (301). Paradigmaattiset tapaukset lienevät tässä Ranska ja Espanja. Englantiin ei tässä viitata. Eroa tuskin *selittää* se, että jaksossa XIX, 27 ei ollut puhe valtioiden keskeisistä motiiveista, vaan yksityisten ihmisten ominaisuuksista. Nähdäkseni eroa on etsittävä siitä, että espanjalais-ten ylpeys on passiivista luonnonylpeyttä, kun taas englantilaisten

ten näkee Montesquieu usein käyttäytyvän tavalla, joka on omituinen sekoitus epäasianmukaista häpeää ja kopeutta, jotka ovat yleensä vieraita hienostuneen kanssakäymisen ja maun kulttuurille. Englantilaisissa elää Montesquieun mukaan levoton henki ja paljon kaukokatseisuutta, joka synnyttää kannunvalantaa. Sitä on liiaksikin, koska tulevaisuus on kuitenkin arvaamaton. Mutta oikeaan osuminen ei olekaan niin tärkeää kuin pohdinta yleensä, sillä siitä vapaus kasvaa.

Sekä Ranskassa että Englannissa on ylellisyydessä elävä kansankerros. Montesquieu on näkevinään eron siinä, miten loisto raffinoituu. Ranskassa kehittyy hyvän maun ja turhamaisuuden pitkälle meneviä muotoja, kun taas englantilaiset tähtäävät luonnollisempiin ilmaisumuotoihin ja tiettyyn asiallisuuteen. Tämä liittyy tietysti myös siihen, että Ranskassa perustana on hovikulttuuri, kun taas Englannissa ylhäisökin harrastaa asiallisia asioita, politiikkaa, filosofiaa jne. Siksi pätevyys on seurustelukykyä tärkeämpi ominaisuus Englannissa.

Englantilaisten henkiset aikaansaannokset ilmentävät erityisen hyvin heidän kansaluonnettaan. Niiden välityksellä opimme tunnistamaan asiansa keskittyneitä ihmisiä ja sellaisia, jotka ovat ajatelleet koko sielullaan. Englantilainen huumori on usein veristä satiiria, koska vetäytyvä luonne havaitsee usein terävästi paheita²⁶. Heidän runoutensa osoittaa pikemminkin alkuvoimaista luovuutta kuin hienostuneisuutta tai hyvää makua, muistuttaa enemmän Michelangeloa kuin Raphaelia.

Montesquieu oli riittävästi kotonaan ranskalaisen kulttuurin ylhäisyydessä, vapautuneisuudessa ja hienostuneisuudessa ollakseen homme honnête. Mutta aivan ilmeisesti hän oli anglofiili myös siksi, että hänen luonteenpiirteissään oli enemmän kuin puolet juuri sitä englantilaisuutta, josta hän tässä puhuu. Hänessä on tarkkailijaluonnetta, jonka ilmausta on Persialaisten kirjeiden verinen satiiri, ja *Lakien hengestä* voi sanoa kaikkea muuta ennen, että se on ajateltu koko sielulla. Hän ei salaa mieltymystään moniin englantilaisiin piirteisiin.

aktiivista ylpeyttä tai ”omanarvontuntoa” siitä, mitä on tekojensa yms. puolesta.

6. Englannin luonto (nature) ja prinsippi (principe)

Montesquieu ei missään kytke Englantia eksplisiittisesti siihen hallitusten systemaattiseen jakoon, jonka hän esittää II kirjassa ja jonka täydellisyydestä ei pitänyt olla epäilystäkään. ”Il y a trois espèces de gouvernements: le REPUBLICAIN, le MONARCHIQUE et le DESPOTIQUE” (I, 1).

Voidaan helposti todeta, ettei Englanti ole Montesquieun kuvaamana mitään yllä olevista vaihtoehtoista. On itsestään selvää, ettei se ole despotia. Se ei ole demokratia, koska silläkin kyseenalaisella (Montesquieun kannattamalla) oletuksella, että alahuone edustaisi kansaa, tämä ei olisi ylähuoneen takia lainsäädännän suvereeni haltija. Koska voimme hyvin perustein *kieltää* alahuoneen edustavan kansaa, voimme väittää, että Englanti oli Montesquieun aikana de facto kulkemassa pikemminkin kohti aristokratiaa monarkin aseman heikkenemisen myötä. Mutta Montesquieu ei aristokraattina olisi hyväksynyt väitettä alahuoneen aristokraattisesta luonteesta. Englanti ei siis ollut hänelle aristokratiaakaan.

Lopulta Montesquieu epäilee sitä, onko Englanti monarkia monarkin aseman heikennyttä. Se onkin erittäin epäiltävää peräti kahdesta syystä, jos monarkia määritellään hänen tavallaan. Ensinnäkään kunniaa ei voi käsittää Englannin prinsipiiksi. Jos kunnia onkin monien aristokraatin tavoitteena, ei se Englannissa enää tähännyt monarkin palvelemiseen, vaan pikemminkin kunnostautumiseen Englannin hyvinvoinnin edistämisessä. Vielä vähemmän Englannin aristokratiaa saattoi käsittää välittäjäksi kansan ja kuninkaan välillä, mikä oli jaksossa II, 4 monarkian olemuksellinen määre. Montesquieu itsekin toteaa, että englantilaiset ovat vapauden takia riisuneet nämä välittävät vallat aseista (II, 4, 8). Erityisesti näin on tietysti käynyt hengelliselle aristokratialle, jota sitäkin Montesquieu piti tärkeänä monarkiassa monarkin despoottisten taipumusten rajoittamiseksi (II, 4, 6).

On aivan kuin Montesquieun kirjan alkuosa olisi unohtunut jaksossa XI, 6. Tämä ei missään tapauksessa johdu mistään teoksen syntyjärjestykseen liittyvästä, sillä Englannin konstituution erittely jaksossa XI,6 sisältyy pääpiirteissään jo siihen käsikirjoitukseen, jonka hän laati pian Englannista palattuaan, siis jo 1733 tai 1734. On vaikea kuitenkin uskoa,

että Montesquieu'ltä olisi jäänyt tämä ristiriita kokonaan huomaamatta.

Aivan Montesquieun ulottuvilla olisi ollut ainakin päällisin puolin loistava ratkaisu pulmaan aivan hänen omien erittelyjensä pohjalta. Ensinnäkin hän olisi voinut sanoa, että Englannin konstituution *luonto* on organisaatio, jossa vallat edellä käsitellyllä tavalla ovat toisistaan riippumattomia ja kykenevät ehkäisevät toisiaan niin, että poliittinen vapaus on ainakin hyvin mahdollinen. *Prinsiippinä* voisi puolestaan olla vapaudenrakkauden passio, jota näimme Montesquieun mukaan olevan englantilaisilla riittämiin.

.En usko, että Montesquieulta olisi jäänyt tämä mahdollisuus huomaamatta. Täytyy siis olla olemassa syitä, joiden takia hän ei hyväksy kokonaan uutta lajia konstituutioiden luetteloon. On mahdollista, että Montesquieu katsoo Englannin hallituksen olevan joko (vaarallisessa?) siirtymätilassa demokratiaan tai sitten ratkaisemattomassa ja labiilissa tasapainotilassa monarkian ja demokratian välillä. Montesquieu näet uskoi, että 1600-luvun puolen välin sisällissota oli jo demokraattinen kapina, joka vain jäi tuloksettomaksi, mutta onnistui suuressa määrin työntämään aristokratiaa pois perinteiseen monarkiaan kuuluvasta välittäjäntehtävästään monarkin ja kansan välillä. Omana aikanaan hän saattoi käsittää alahuoneen demokratian iduksi.

Montesquieulla oli taipumus ajatella, että demokratia, tasavalta yleensäkin, sopi huonosti moderniin maailmaan. Yksi peruste oli sama kuin monilla muilla: tasavalta sopii vain pieniin kaupunkivaltion tapaisiin valtioihin. Englantilainen demokratia olisi siis jotain ennen kokemattonta ja mahdollisesti uhkarohkeaa. Montesquieu'llä on monia viittauksia Englannin mahdolliseen epästabiiliuteen. Montesquieu epäilee myös Englannin vapauden lujuutta, kun se on heikentänyt monarkiaa ja eliminoinut maallisen ja hengellisen aristokratian monarkian ja kansan välistä ääri vapautensa hyväksi (II, 4, 6ff). Montesquieu näki jopa despotian uhkaavana sitä (II, 4, 8). Sekin mahdollisuus on toki otettava huomioon, että tutkimus Englannista ei syventyneisyydestään huolimatta ollut tuottanut riittävää selvyyttä, jotta Montesquieu olisi voinut asettaa kysymyksen Englannin hallituksen luonteesta riittävän täsmällisesti.

Montesquieun sitoutuminen aristokratian asemaan monarkiassa kuuluu tietysti pitkään perinteeseen, jossa katsotaan parhaan hallituk-

sen olevan sopiva sekoitus eri luokista²⁷. Mutta se kuuluu myös perinteeseen, jossa kansa muodostuu kylläkin yksilöistä, mutta *vaikuttaa, on todellinen*, vain erilaisten korporaatioiden välittämänä. Englannissa korporatiivisuus oli purkautunut valtavasti enemmän kuin Ranskassa, joka oli edelleen perin feodaalinen rakenteiltaan. Montesquieu oli itsekin oikeastaan tyypillinen feodaaliherra tiluksillaan Garonnen varrella. Sellaisesta perusteesta voi tuntua luontevalta ajatella, että esimerkiksi Ranskan parlamentit voivat edustaa kansaa saamatta siihen minkäänlaista mandaattia, joka alahuoneella Englannissa oli periaatteessa yleisen käsityksen mukaan, vaikka vaalijärjestelmä olikin epäoikeudenmukainen ja korruptio suurta. Vain korporativistinen oikeuksien käsittäminen voi saada feodaalimonarkian kannattajan sanomaan:

Vapaassa valtiossa pitää jokaisen ihmisen, jolla katsotaan olevan oma vapaa persoonansa (*âme*), saada hallita itseään. Siksi kansalla tulee olla kokonaiskorpuksena (*en corps*) lainsäädäntävalta (XI, 6, 22).

Rahatalouden kehittyminen ja erityisesti sen kehittyminen kohti kapitalistista muotoa Englannissa kulki käsi kädessä sen kanssa, että kansa alkoi ajatuksissa muodostua yhä suuremmin yksilöistä ja yhä vähemmän korporaatioista. Tämä kehitys tulee esiin jo 1500-luvun taloudellisessa kirjallisuudessa satunnaisesti (ks. Wood & Meiksins Wood, 48), mutta monella tapaa vahvasti sisällissodan yhteydessä 1600-luvun puolessa välissä, ”tasaajien” (*levellers*) ja ”kaivajien” (*diggers*) vaatimuksissa äänioikeuden ulottamisessa paljon entistä laajemmalle (sama, 83ff ja 87ff). Kaikkein radikaalimpana se esiintyy Cromwellin joukkojen nk. Putneyn keskusteluissa (1647), joissa majuri Rainsborough lausuu (sama, 84):

--- sillä olen todellakin sitä mieltä, että köyhimmälläkin miehellä Englannissa on yhtä hyvin elämänsä elettävänä kuin rikkaimmalla. Siksi ajattelen todellakin, sir, että selvästi jokaisen miehen, jonka on määrä elää hallituksen alaisena, pitäisi antaa suostumuksensa sen alaisuuteen. Ajattelenpa niinkin, että Englannin köyhin mies ei ole tiukassa mielessä hallituksen alainen, jos ei saanut tilaisuutta siihen myöntyä.

27 Vrt. Richter, 39

Rainsborough'n radikalismi ei tietenkään ollut Montesquieun näköpiirissä. Jos hän olisi voinut siitä nähdä edes unta, hän olisi epäilemättä nähnyt siinä äärimmäistä anarkismia, jonka toteutumisesta olisi vain kukonaskel despotiaan.

Voisi väittää, että Montesquieun käsittein, vaikkakaan ei hänen näköpiirillään, että Englanti prinssiippi voisikin olla vapauden rakkauden sijasta kapitalistisen yritteliäisyyden ja saalistushengen passio ja vapaus ehkä sittenkin vain sen välikappale. Mikä sitten olisi luonto, konstitutionaalinen rakenne, jota tuo prinssiippi vastaisi? Se voisi olla parlamentaarinen järjestelmä, joka Marxin luokka- ja valtioteorian mukaan on perimmältään tarkoitettu säätämään hallitsevan luokan sisäisiä ristiriitoja, tässä vaiheessa teollisuus- ja kauppakapitalismin (court) ja maatalouskapitalismin (country) välisiä ristiriitoja.

Uskon, että *Lakien hengen* teoreettisten vaikeuksien olevan ilmausta siitä, etteivät moderni anglofiili valistusmies ja ranskalainen feodaalimonarkian hellijä kyenneet lopultakaan samaan mittaa toisistaan. Hän toteutti milloin toista, milloin toista huomaamatta kenties useinkaan ristiriitaa. Tai milloin huomasi, vesitti sanomaansa kompromissein. Enempää ei jälkimaailma voi valtavalta pioneerityöltä odottaakaan eikä etenkään kovin täydellistä yksityiskohtien viimeistelyä. Lakien henki sai osakseen kirkollisten piirien kritiikkiä, koska ei suostunut asettamaan kristinuskoa ja kristillistä moraaliala arviointiensa perusteeksi. Monet kuitenkin ymmärsivät saman tien, että teos oli luonut pohjan ja perspektiivin jollekin uudelle.

Vastaava ristiriita feodaalimonarkian kannattajan ja antiikin tasavaltujen ihailijan välillä selittänee vapauden käsitteeseen liittyneen kummallisuuden. Nimittäin sen, että demokraattinen vapaus, josta Persialaiset kirjeet ja Lakien hengen alkupuoli puhuvat ei milloinkaan vertaudu jakson XI, 3 vapauskäsitteeseen, joka on aivan erilainen.

Althusserin teesi Montesquieun feodaalimonarkistisesta puolueellisuudesta kontekstissa, jossa neljä ”voimaa”, kuningas, feodaaliaristokratia, ”kolmas sääty” ja vielä neljäskin (”bas-peuple”) on otettava huomioon (Althusser, 120ff), tulee kai riittävästi vahvistetuksi myös tässä artikkelissa. Haluan kuitenkin väittää, että sekä anglofilia että sitoutuminen antiikin tasavallan ihailuun ovat Montesquieun persoonallisuuden piirteitä, jotka ovat luovuttamattomia ja mahdottomia yhdistää ris-

tiriidatta feodaalimonarkian puolustamiseen. Kun Rousseau on kaikesta persoonallisesta monimuotoisuudestaan ja -mutkaisuudestaan huolimatta pohjimmiltaan monoliittinen persoona ja ymmärsikin itsensä sellaiseksi, tuntuu Montesquieun persoona minusta aidosti tripolaariselta.

Kirjallisuus

Viitataan Montesquieun *Persialaisiin kirjeisiin* kirjeen numerolla ja *Lakien henkeen* yleensä muodossa Z, c, missä Z on kirjan numero (roomalaiset numerot) ja c kappaleen (chapitre) numero (arabialaiset numerot). Jos kappale kuitenkin on pitkä, olen voinut käyttää muotoa Z, c, k, missä k on kappaleen (paragraphe) arabialainen numero. Teoksen esipuheeseen olen viitannut muodossa P, c, missä c on esipuheen kappaleen (paragraphe) numero ja sen alkulauseeseen (avertissement de l'auteur) muodossa A, c, missä c on sen kappaleen (paragraphe) numero.

Althusser, Louis, *Montesquieu. La Politique et L'Histoire*, Presses Universitaires de France, 1959.

Hegel, G.W.F, *Werke* 1-20, Frankfurt a. M., 1986 [Wx, missä x osan numero]

Kant, I, *Zum ewigen Frieden*, 1795/6.

Meiksins Wood, Ellen ja Wood, Neal, *A Trumpet of Sediton. Political Theory and the Rise of Capitalism 1509-1688*, New York University Press, 1997.

Richter, Melvin, Introduction, teoksessa *Montesquieu. Selected Political Writings*, Richter, Melvin (toim. ja kääntänyt), Hackett, 1990, 1-84.

Shackleton, Robert, *Montesquieu. A Critical Bibliography*, Oxford University Press 1961.

Struck, Walter, *Montesquieu als Politiker. Eine Erläuterung zu den Büchern I-V und XI-XII des Geistes der Gesetze*, Vaduz, 1965.

From Kant to Clausewitz

– An investigation of war systems with Luhmann's systems theory

Gorm Harste

Abstract

Throughout the 1990s Jussi Kotkavirta demonstrated the importance of rethinking the classics. They had direct access to observations of the foundations of modernity. Kotkavirta especially focused on the young Hegel, but also on interlinkages between the late Kant and the young Hegel as well as on the Prussian followers. This article reconstructs Carl von Clausewitz's philosophy of forms of interchange ('Wechselwirkungen') using Luhmann's systems theory. Niklas Luhmann never wrote a 'Der Krieg der Gesellschaft' ('Society's war'). The present article attempts to compensate for this omission. A systems theory of war and military must be strictly aware of the evolution of codes and structural couplings. The empirical material is the self-descriptions offered in the history of war.

First, in the Kantian track it establishes a differentiation between material, social, and temporal dimensions in meaningful communication. Second, it observes war as an abstract conflict of first order and subsequently as a conflict that in its realities is submitted to a second order observation. Herein Clausewitz follows the path from Kant's pure theory of autonomous reason to heteronomy. Clausewitz's point is that real war transforms the centre of gravity. The paper then proceeds shortly 1) to investigate how

the idea of material substance (borders, territories, sovereignty) has been constructed in historical evolution. 2) It describes how the code peace/war was transformed into one in which war got the upper hand in a self-referential revolution (in the 17th century). 3) It then discusses how asymmetrical war evolved as a response to the blind spots of a military organisation of war as a self-referential functional system. 4) Real wars transform their centres of gravities into a conflict for logistics, especially financial systems (tax, credit). 5) Another centre of gravity concerns the human costs, not only casualties accepted or not-accepted but also disabled and psychologically injured persons. 6) Yet law developed as jus in bello and jus ad bellum to limitate wars in what Kant finally realistically described structurally linked to ever more differentiated war systems between convergent states; the hope to steer wars is in this convergence of governance structures. The conclusion is that political systems as such cannot steer war systems. Their hopes to control the world through wars are futile and they can only (and barely) control the military organisational systems; hence their control of war systems is delimited to ending wars through the recognition of the financial and human costs.

“Man kann mit nur wenig Übertreibung behaupten, dass die Soziologie ihre Theorie ihrer Geburtsstunde verdankt; dass sie voll gerüstet dem Kopf ihrer Gründer entsprang und sich seitdem mit der Verarbeitung ihrer Gründungsakten beschäftigt“ (Niklas Luhmann: *Gesellschaftsstruktur und Semantik*, Band 3, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1989: 149)

In systems theory conflicts and wars can be described in a very abstract but too general form. Communication is unable to communicate about every matter in an instantaneous time. Complexity has to be reduced in order to enable meaningful communication. Yet meaningful communication does not mean agreement in communication. Communication does not imply agreed contractual communication. There is no a priori synthetic original position among agreeing partners who attach the same God-given meaning to communication. This is what a theory of war communication has to consider. Communication is communication in conflict as well as in consensus.

Whatever communication is about, the past or about the future, it takes place in the present. Communication about given resources and means or about hopes and goals takes place in the present. Commu-

nication can even present past presents or future presents. Communication about history or about future risks depends upon the structure of present communication (Luhmann 1984: 421; 1993: 140-142). Whether as expectations, decisions or risks, the present observations of such social phenomena take place in the present. Yet the present is not only the infinite instantaneous difference between the past and the future, but also the synchronic contemporary conflict between different, differentiated and even opposed temporal bindings. There is no agreement about how long time the present endures. And that is what war is mainly about. The power that determines the time determines the will of the other and rules over war. Since will is time, will is only temporal binding.

We observe the past and the future with contemporary theories (Koselleck 1979; 2000; Kotkavirta 1993; 1994; 1996). Today's great social theories and analyses are more or less written by a German and French generation born at the end of the 1920s (Rawls, Koselleck, Bauman, Foucault, Luhmann, Lyotard, Huntington, Habermas, Bourdieu, Derrida, Baudrillard). This generation was old enough to observe the total order of wars and too young to be responsible. In order not to complicate everything, I have selected one of the authors, Luhmann, and observed the social system of war with his theory.

I. Philosophical preconditions in a Critique of the War Reason

To Kant, moral was about regulating the maxims of will according to principles universally acceptable by others (Kant 1788/1974: § 7). The reverse evil ('bösen') conflict form was later coined by Carl von Clausewitz, 'war is a violent act that forces the opponent to fulfill our will' ('Der Krieg ist also ein Akt der Gewalt, um den Gegner zur Erfüllung unseres Willens zu zwingen', Clausewitz 1832/1952: 89-90). As a student of Kant's assistant, Johan Kiesewetter, Carl von Clausewitz did not investigate the critique of peace reason already investigated by Kant, but a critique of war reason. Accordingly, Clausewitz defined war in a reversal of Kant's philosophy of universalizable will. War is the neglect of the will of the other. Moral will remain just as decisions will remain

as decided decisions in time. Contested will can be opposed by other determinants, other time-binding measures. War is about a double contingency between opponents that conflict interchangeably ('Wechselwirkungen'). And this interchange not only concerns matter in space (territories and borders) but also contested temporalities.

In Immanuel Kant's *Über den Gemeinspruch*, agreement is a rather unlikely state of society. Sustained thought is about will-formation, and the form of will should lead to a universal valid acceptance transcending the subjective maxims. But in the heterogeneous impure world, contest is at least as likely as an ideal *sensus communis*. The contest should certainly aim to transcend itself, but conflict can turn into the evil ('bösen') neglect of the will of others; so Kant in *Religion innerhalb der blossen Vernunft*. Kant's theory of universal will formation was established in his *Kritik der praktischen Vernunft*. Yet his theory of communication ('Mitteilung') in *Kritik der Urteilskraft* did not consider the conflictual contest of disagreement that was so decisive to his theory of war and peace in *Über den Gemeinspruch* and *Zum ewigen Frieden*. Conflicts could also occur in another medium and become – if not resolved then – transformed into the form of law, as described in *Die Metaphysik der Sitten*. 'Law is the continuation of communication with other means', states Luhmann in *Soziale Systeme* (1984: 511) and thereby rephrases another conflict resolution than the one Clausewitz analyzed when he famously stated that 'war is the continuation of politics but in another medium' (Clausewitz 1832/1952: 888).

In order to investigate this interchange or exchange of neglected or evil will-formation, Clausewitz took his departure in Kant's theory of inter- and exchange ('Wechselwirkungen') exposed in *Kritik der reinen Vernunft's* third analogy. This is absolutely no easy piece of philosophy, and there is no simple way to see how Clausewitz' famous three notions of interchange in the pure abstract and absolute war relates to Kant's three dimensions of interchanges. Literally, 'Wechselwirkung' means 'exchanged effects'. In the world, there is, according to our apperception, a co-existence of things at the same time, i.e. a co-presence. Simply put, Kant exposed a form of interchange in three dimensions, a substantial matter of opposed effects, a social community ('Gemeinschaft'), and a contemporary temporality. But it is not obvious how Clausewitz

uses this differentiation in the important chapters 3–5 in his first book of *Vom Kriege*.

Georg Simmel uses the same form analysis over and over to investigate social forms as money, fashion, dinners, urban life, strangers, and even war and conflict (Simmel 1900, 1908, 1918). Niklas Luhmann's social theory of self-referential communication systems here seems to offer an amazingly elegant solution to the reconstruction of the Clausewitzian puzzle about the form analysis of war. It is not always necessary to return to Clausewitz' almost 200 years old but indeed classical conception to discover the secrets of war (Aron 1976; Paret 1976; Echevarria 1995; 1996; 2003; 2007a; 2007b; Herberg-Rothe 2001; Heuser 2002). Modern social theory, of course, has arrived to far more sophisticated methodologies of for instance systems analysis than he could develop. Yet be careful, the systems theory used in the US strategic military research is extremely obsolete; at best (John Boyd) it can be compared to Karl Deutsch's (1963/1966), but most often only linear input-output models are in use (Owens 2001; Beckerman 1999; Allen & Cunningham 2010).

It is not obvious that Kant did not already establish a so-called 'communicative turn' as stated by especially Habermas; penetrating studies of *Kritik der Urteilskraft* – beginning with Ernst Cassirer – convincingly finds that Kant did work with a communication theory about judgement and reasoning about war and peace; he found claims about what was socially valid as public statements much more demanding than statements about beauty. With Luhmann we see such forms of communication analysis from aesthetics to law and politics. He only shortly and rarely discusses the form and system of war. Recently, a number of Luhmannian based studies of war and peace has appeared (Brücher 2002; 2011; Harste 2003; 2009a; 2009b; 2011; Matuszek 2008; Beckman 2011). Accordingly it seems possible to elucidate a clear description of the system and form of war, reconstructed with Luhmann's theory.

Luhmann has thoroughly reconstructed the originally Kantian theory of interchange ('Wechselwirkung') as trust and mistrust, as confidence or contest about contemporary counterpositions or, in Edmund Husserl's sense, intersubjective co-presence (Luhmann 1968; Husserl 1928: chap. 5). Luhmann adopted Parsons' notion of double contingency to

replace the notion of interchangeability. To a theory of war, this replacement easily corresponds to the still classic war philosophy of Sun Tzu's the *Art of War* from about 400 BC, next to Clausewitz, probably the most useful strategic thinker.

II. The methodology of observing war with systems theory: The research program

The Danish school of applied systems theory operates with a number of discursive analytical strategies (Andersen 2003; Luhmann 1987c; Baecker 1999; 2005). Some basic distinctions have to be clarified in order to study the phenomena of war with systems theory.

1. Contracts, payments, political associations as well as love relations, diplomacy and war are all improbable relations in communication (Luhmann 1990). They need media, semantics, codes and forms to get probable and organizations to emerge as stabilized systems.
2. Every functional system has to be distinguished from the organizational systems that underpin it. Systems theory operates with distinctions such as religion/church, research/universities, law/courts, politics/parliaments, love/families, mass media/press and in this case war/military organizational systems.
3. If a functional system of war has emerged, it has evolved as a self-referential system that has monopolized the conduct of war in such a form where only war can handle war, functionally equivalent to the self-reference of research about research, law about law, religion that believes in itself, love that turns passionately in love with itself, mass media that communicates about themselves etc. It is possible to detect when, where and how such a self-reference revolutionizes its own doubling into itself (Luhmann 1987c; 1981).
4. The unlikely and improbable evolution of such a self-referential system can be detected in historical analyses of the semantics and codes that establish the form of war and its revolutionized transformation into a self-referential system.

5. Finally, the structural couplings of the war system with other functional systems as well as the organization of some of these couplings can be analyzed.

These tasks can be fulfilled by an adequate research program. Accordingly, first the organizational conditions of war have to be analyzed. Second, the self-reference of war, as well as its risks and blind spots in its symbolic and mass mediated asymmetric relation to its environment, in casu the blind spots of asymmetric war and. Third, the structural couplings to finance, families and psychic systems (veterans), law and ethics, and to politics.

On the one hand, of course, the historical material of war is incredibly overwhelming (Harste 2012). The historical record is immense and if the observer does not accept to stay naïve, also demanding and frightening not to say terrible. An immense and very diverse literature with many differentiated and even opposed narratives has appeared, from strategic theory to law of peoples, war history, historical sociology of military revolutions, and international politics not to speak about soldiers' experiences documented in literature or in psychiatric records.

On the other hand, Luhmann's theory can define social phenomena more clearly than any other theory and comprehend a greater range of social phenomena than, probably, any other theory since Weber's; though he did not write and, probably for personal reasons, could not write a 'Der Krieg der Gesellschaft', yet he often hinted to such a possibility. The task is to draw the right distinctions, to find the forms, and very importantly not to mix a theory of military organization systems and interaction systems (soldiers 'corporate spirit') with a theory of war as functional system (Matuszek 2007). In order to find the exact form of the social phenomenon war, I propose to be very clear about a Luhmannian reconstruction of Clausewitz' findings, and here I approach the problem in a far broader, more sociological, more Luhmannian and, in my opinion, also more Clausewitzian way than Rasmus Beckermann (2011).

Above all, a social theory of war has to distinguish between two observations of war. On the one hand, the first order observations of war, often occurring in due course of the war itself, observe what is

to be done here and now, tactically or in political decisions, often at moments when the pressure is high, the information low, the horizon blurred and second order reflections absent; but the political ideas about what must be done are so resolved about ideals, goals and necessary and sufficient means that everything seems 'simple'. This is what Clausewitz refers to when he coins the term, the 'abstract' or 'absolute' war. That is – in a Kantian sense – the pure theory of the extreme clash of the interchanges ('Wechselwirkungen') of forces, between opponents, at a certain instantaneous moment.

On the other hand, war turns into an impure dirty historically complex form of interchanges. In such a war, everything that seems simple becomes complex (Clausewitz 1832/1952: 159). Some authors like Keegan (2000) and Owens (2001) doomed Clausewitz out; I do not count van Creveld among them (2000: 119; 2007); others claim for a neo-Clausewitzianism (Herberg-Rothe 2001; Echevarria 2007; Murray 1997; Knox & Murray 2001). Certainly since the disasters in Iraq and Afghanistan, Clausewitz is reconsidered. Yet this article aims to rethink his abductive methodology.

III. The form and transformation of war

Communication gets meaning by reducing complexities about matter, sociality, and time. The same applies to contracts. Contracts are about a matter; they are among partners; and they are established in time and valid for a period of time, begin and end. But contracts are established in order to find another medium of communication than conflict (Luhmann 1984: 488-550). If conflict continues, communication turns into another form, into contest, battle and violence. Yet, in the course of historical evolution, fight and battle as the medium of conflict has apparently found unlikely and improbable forms, namely the form of war. This form established a continued contest that specialized and professionalized into a system of war.

To a *first order observation* war is easily and too easily conceived as

1. A conflict over matters such as territory, borders, resources, roads

or waterways; or a conflict over power positions, heritages, privileges, since a 'border is a distinction where everything on the other side is more complex' (Luhmann 1982). Such a conflict is often described in terms of available resources effectuated in the conflict and used as input in order to produce a certain eventually predictable and calculable output (Beckmann 2011; Biddle 2004; Beckerman 1999; Jomini 1839). Since Antoine-Henri Jomini, many a tactical master of war has thought that ruling the resources of space is to rule the war; an opinion that Clausewitz opposed.

2. Furthermore, to a first order observation conflict is among opposed partners. They can imply alliances and thus the interchange ('Wechselwirkung') can appear to emerge as balanced among more or less 'equally strong' opponents. This equality not only refers to the material dimension but also to the organizational social coordination of efforts (Biddle 2004; Frédéric 1788; 1752/1786).
3. A war begins, culminates and ends. Often war is narrated as a story about victory, about heroes and the military genius who takes the right decision at the right time (Luhmann 1991: chap. 7). Since Fredrick the Great, war tactics have developed an obsession with speed and synchronization, surprise and attack and even with preventive war, as if a war could be solved immediately from its beginning. In such conceptions, time was linear; hence the instantaneous moment became decisive as the infinitely short breaking point between past and future.

Yet, this simple form is only the abstract moment that does not recognize long term strains and complexities for the implied partners, whether state organizations or guerrilla groups. Accordingly, the material force determines the outcome. To Fredrick the Great, who, by most measures, was probably the greatest tactical and strategic decision-maker in history, this first order observation is a wrong and thin way of observing the strategy of war. Strategy was not about winning battles and short term results, but about reflection and transformed long term planning, winning the peace, i.e. finding solutions for the aftermath.

Battles can even be lost if the opponents are demoralized or loses their capacities to coordinate as experienced by Fredrick and later in time by Israel and General Nguyen Giap in the Vietnam War. According to Clausewitz, reflection about the transformation of war was the theme for studying real ('wirkliche') war.

Whenever wars endure, they turn into transformed conflicts. Plans get confuse, obstructed, they run into friction and fog, mud and quagmire. To observe such wars demand a second order observation that analyzes the risks of worst case scenarios and the implied time binding systems. It has to observe the risks of blind spots in system observation and hence recognize that it cannot observe that it cannot observe what it cannot observe (Luhmann 1986: 52). To the classic strategic thinker Sun Tzu working with the failure of self-observation was decisive to war strategy (Sun Tzu 400BC/1998). Of course, since such endeavours are no fun and do not raise hopes, politicians tend to neglect them – though of course politicians responsible for a risky defence may, as did Churchill 13 May, 1940 when he admitted that, 'I have nothing to offer than blood, toil, tears and sweat'. Political rulers – rather than the opposition – tend to expose the success of their programs and decisions (Luhmann 1991: chap. 7; Willke 2001: 181-193). In this sense, it is extremely difficult for political systems to steer war systems. Accordingly, a *second order observation* of the war form transforms the three dimensions of double contingencies:

1. War displaces and transforms what Clausewitz called the centre of gravity ('Schwerpunkt') from a battle about strongholds to one of logistics, lines of supplies, arsenals, finance, taxes, credits, public loyalty and public support, sacrifices and 'blood, toil, tears and sweat'. Indeed all major wars – almost by definition – have turned their centre of gravity into the overly extended and overstretched use of finances and morality. Credits are about credibility, even organized and networked credibility, about resources becoming available until the point where the fighting population is starved to death as in the Soviet Union under WW2 (Collingham 2012), or making false money or destroying the stock-market of the opponents. Thus the contest is also about

the capacity to transform planning and plan how to change plans (Yarger 2006).

2. Wars displace and transform the involved, who are included and who are excluded. New alliances may appear at the macro level, and new groups are involved; allied behind enemy lines become involved as the Pashtuns in Pakistan in the Afghan war. War is a policy that does not only distribute collateral goods but also collateral damage. Relatives are involved, and fights begin not against but in favour of 'hearts and minds'.
3. Wars become protracted as wars of attrition. The opponent can attack the capacity to hold the nerve and above irritate the strong military power that attacks far abroad has to be able to sustain the capacity, the finances, the moral and the public opinion. To the defender, this preservation is, a priori, a resource since the defender is living at the defended place. While the strong power plans for short, smart, highly technological wars, the defender can remain and attack here or there, now or later, everywhere and nowhere and hence force the attacker to deploy much too many troops, resources and logistics in too much time. Overstretching finances and soldiers' moral is an overextension of time. The present moment of the attack becomes long, enduring and lasts into a still more uncertain future and even into the future of the traumatized war veterans and into the futures of their relatives such as the next generation. Hence the classic distinction, time for war and time for peace, become dissolved.

In war, according to Clausewitz, the simple becomes difficult and complex. Wars involve opponents and opponents try to find loopholes in the planning and destroy steering. Opponents are not only obstacles to control, planning and steering but transform themselves in order to observe themselves, different to what the planner had planned to observe. Thus, realities of war are always different and destroy self-confidence and self-observation. Thus, wars are either over, fast and smooth, due to the misperceptions of the one partner who could not observe its opponent properly, or they endure and become protracted. Protracted wars involve more resources, more men, more finance and

credit. Indeed, they normally lead to extremely increased taxes, credit crisis and unplanned welfare expenses.

In the following, I do not consider the so-called (sub-Saharan) new wars (Münkler 2006), since I, as Herberg-Rothe (2001), do not consider them outside the scope of Clausewitz' conception, but rather at the limit (as Münkler 2007).

IV. The historical lesson

The normal lesson in historical sociology has a very strong record though there are important exceptions. Since wars, historically observed, are always more costly than tax-planners have planned, they involve overload of war debts. They enforced increased bureaucracies to manage taxes, credits, health care, hospitals, disabled persons and traumatized families. Above all, such costs increase in time and it is even possible to detect the overextension in history and describe it mathematically in three dimensions.

As Paul Kennedy, Bruce Porter, Charles Tilly, and even as early as Otto Hintze, Immanuel Kant and Fredrick the Great demonstrated: We know this because it is properly and well documented from historical learning processes, since state formation was about the evolution in war and the political revolutions of the 18th century were due to administrative revolutions (Tocqueville 1856/1988: 299) that were structurally coupled with financial revolutions and with military revolutions (Roberts 1955; 1993; Glete 2003; Downing 1992). Military forces are usually registered by historians in terms of numbers. Long wars involve larger numbers and involve a competition for the largest number. But above all, the stretch of protracted time changes everything. Hence we can observe a figure in three dimensions: Numbers, logistical allocations (food, trucks, airplanes, uniforms, navies, garrisons, education, professionalization etc.), and endurance in time as in Figure 1.

The exception to this form does not tell another story but rather confirms it. Wars were also a hunt for money and resources as conquering and colonial wars. They extended not only resources available to exploit but also credit bases which means long term credibility.

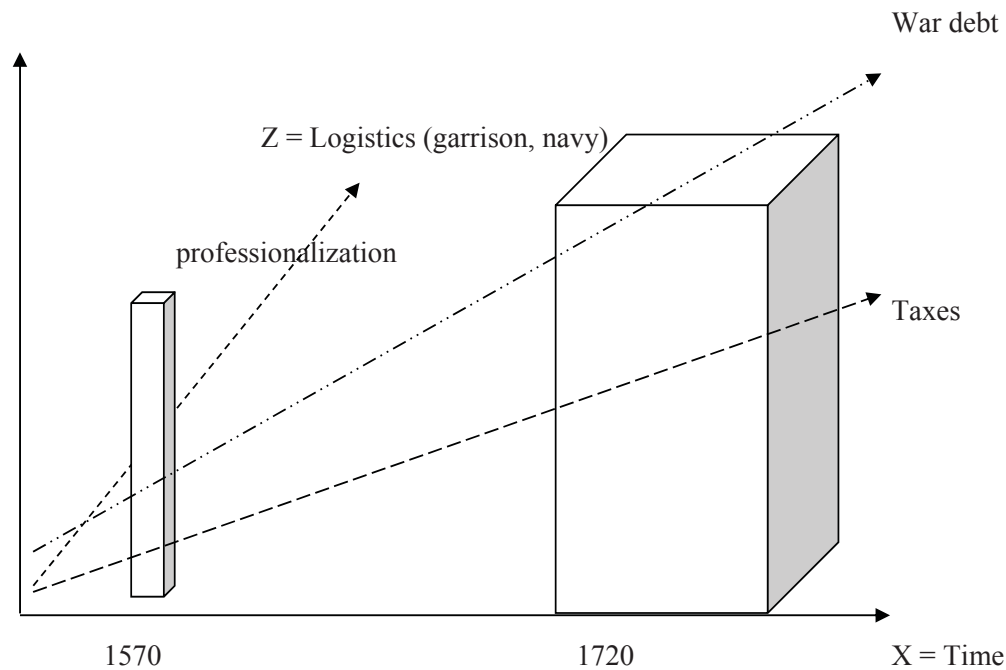
Figure 1. Growth in military forces and finance from 1500–1780

Y =

Amount of soldiers and officers

Amount of bureaucrats

Taxes & war debt



V. Organised territory

Much has been written about the Greek hoplite and the Roman war machine. But in fact, the antic organization lacked temporal stability and a sufficient abstract semantics of administration and officers. These achievements did not occur before Christianity communicated with itself, developed religious codes of inclusion and exclusion (excommunication) (Luhmann 1987d; 1989d). The form of the *corpus spiritus* established a bouquet of coherent semantics about presence, co-presence and delegation. Above all, it synchronized the communication as a temporal power with distinctions such as eternity (aeternitas)/earthly temporal power and hence could establish so-called body politics with authority (auctoritas) and power (potestatis plenitudo) (Luhmann 2000b). This power empowered its own co-presence and synchronized

delegated power in such a form that representatives could be sent to remote corners of the world and still stay present (John of Salisbury 1159/1993; Marsilius of Padua 1326/2001; Quillet 1972; Kantorowicz 1958; Berman 1983; Thornhill 2010). This was indeed a very de-differentiated form of organization where the theological codes of religion played the upper hand.

On these foundations, of course, disagreements developed about the conditions for centralized and decentralized delegation. Luhmann is probably quite right when he as Elizabeth Eisenstein observes the printing press (Luhmann 1997: 291-301) as the last push against the centralized dedifferentiated power, well-known in the stories about the Borgia's or Henry the Eight so famously described by Machiavelli and Shakespeare, respectively, that the anti-Machiavellian political, legal and theological movements abstracted their self-descriptions of new organized forms of natural law. The esprit de corps of French commissars, described by Jean Bodin (1576/1961) and François de la Noue (1587/1967) happened to establish another temporal form to the semantics of commissars and military officers, respectively: As with Jesus Christ, the office holder could die, yet the office remains, but also in the earthly power of the sovereign prince re(-)presenting eternal power in the temporal dwindling earthly monarchy. This is all about temporal stabilization (Luhmann 1986: 172; 1979; 1980b; 1989a, 1989b).

Another form of this evolving involution was the semantic architectural form of the central perspective. The central perspective is often interpreted only to be a spatial perspective. But it was also a temporal perspective of synchronization: It could coordinate divisions by vision. Centralize the decentralized parts. Hence it could solve the old quarrel so destructive to the Catholic Church. And Bodin used it as a description of a form more abstract than the bodily organism and its organization. That form was the 'system'. The system synchronizes.

A few decades later, Armand Richelieu's 'raison d'État' (1638/1990) reinforced that semantics, but the central perspective's synchronizing power was not used to empower territorial organization of tax administration and surveillance before Jean-Baptiste Colbert came to power in 1661-1683. The modern state emerged as a state able to centralize and decentralize with the power of a synchronizing machine, the cen-

tral administration of decentralized officials (Luhmann 1989b; 1990f; 1995a; 2000a). This acceleration by means of synchronization is the main theme in Paul Virilio's essays about the politics of speed. Versailles was built as a symbolic fortification that described how the central perspective and central administration formed a vision of the departmental divisions in the state territory (Mukerji 1997; Harste 2003a; 2013a).

Between Bodin and Colbert, the military state organization revolutionized war as well as organization. The 'necessitas' of the reason of state was due to the internal complexities of war. So what happened with the war system?

VI. The evolution of self-referential war

In the centuries from Charlemagne to the Italian Wars (1492-1525), the codes of war and peace were symmetrically second to theological codes about *securitas*. *Pax Dei* certainly ruled the codes of justified war that was accepted as holy war and otherwise submitted to arbitration and deliberation by the Catholic Church. The Crusades developed simultaneously with the theological semantics and the Catholic organization of the corporate spirit. War became codified with semantics of honour, pride, eternity, life/death and all the concepts that Harold Berman calls the medieval legal revolution (Flori 2001; Berman 1983; Harste 2003b).

Yet, from about 1460 to 1560 the church lost its authority at the same time as a number of challenges occurred, le Nuovo Mondo, other semantics and codes emerged, central perspectives and the expensive fire weapons. The Protestant princes monopolized the possessions of their wealthy monasteries.

Altogether this accelerated the military competition with more and stronger rulers that were all in need of military organizations and tax organizations to feed their immensely and suddenly increasing armies (Corvisier 1993; Cornette 1993; Contamine 1998; Downing 1992; Harste 2013a; 2013b). Hence, dynastic political semantics were replaced by more abstract semantics, more professional codes and in war communication codes that adapted to a form of war where nothing else than war itself could rule the violence and force of war. War developed

in a “system of war” in a “system of states”, a “system of equilibrium” (Grotius 1625: 99; Saint-Pierre 1713/1981: 132, 143, 195) that ruled itself. The Thirty Years War, some places it took about 80 years, was probably, according to some agenda setting authors as Michael Roberts (1955), the revolutionizing turning point. War became a self-referential system that could refer to the needs and necessities of war. *As if* war could become not so much what Clausewitz called an ‘absolute’ system with a pure logic on its own but rather a pragmatic system with its own grammar, its own form of communication, its own codes and semantics.

Yet, it was obvious that no system can totalitarize its own needs in the longer run (of course a nuclear war could have escalated into such an almighty power, Brücher 2011). Though European states – from about 1500 to 1815 – were almost incessantly in war or licking their wounds and repaying their war debts, their wars were in need of military organizations that again desperately needed finance, educational systems, law, research, motivated soldiers and political systems to authorize taxes and conscriptions etc.

VII. Asymmetric war

The monopolization of organized and symbolic violence (Weber 1922/1980: 822; Bourdieu 1994: 106ff) created a number of blind spots. Many of those were detected already by Clausewitz. The Spanish guerilla created problems for Napoleon’s revolutionary army that could not kill insurgents as brutishly as the Swedish army did in the 1660’s in Southern Sweden. Clausewitz’ two main empirical references, the strategic Fredrick the Great and the tactician Napoleon Bonaparte, developed warfare as speed and synchronisation and evolution in modern society has ever since taken pace with an ever increased acceleration (Rosa 2005: 316ff; Virilio 1977).

However, the Napoleon story about speed does not observe the complex organization of temporality inherent in Fredrick’s strategic way of combining short term acceleration (by instantaneous structural coupling of political and military decision by the hence mythically unified commander) with long term endeavours sustaining not only finance

but also a diplomatically well-formed peace system. To win the peace is the strategic goal of war, annihilation of the enemy is not the goal. For both commanders, the synchronization of force was decisive in warfare, but to Fredrick logistics has to be sustainable in the long term and should not be wasted away in resourceful campaigns.

Though Fredrick was the brighter strategist, Napoleon had the largest impact according to the law of entropy. Some warfare thinkers follow William Lind in his evolutionary idea of a first order, second order, third order and fourth order warfare that delineates the spreading of armies (Lind 1989; Hammes 1994; 2006). In spite of the third order Blitzkrieg tactics, the US forces mainly, until 2007 leaned upon a Napoleon tactics substituting war strategy with Napoleon warfare tactics of heavy massed forces with a concentration of speed: Attacking Iraq and winning a tactical victory in six weeks only to lose the long term strategic fight in the asymmetric war that followed (Cerami & Boggs 2007) and hence also losing in Afghanistan. Bush's, Rumsfeld's and Cheney's fight was similar to McNamara's against Giap, to Brezhnev in Afghanistan and to Napoleon against Russia: A strong army does not observe its own weaknesses, and Al Qaeda simply could copy Lind's and Hammes' teachings about Mao Ze Dong's strategy (Mack 1975; Arreguin-Toft 2001; Record 2005). The stronger army dogmatizes its own capacities to communicate with itself about its own brilliance (using an extreme network of acronyms), and 'cannot observe that it cannot observe what it cannot observe' (Luhmann 1986: 52).

Since T.H. Lawrence's self-description (1935/1997) of the British strategy to help the Arab insurgency under the Second World War the asymmetrical answer has been that the weak shall use surprise, hazard, contingencies to protract the irritations and the friction that turn the stronger part still more vulnerable. The point is not to win the material battles but to expose symbolically failure. Guerrilla as asymmetric defence and terrorism as asymmetric offensive is not about space but about communication and time (Harste 2011). They attack the credibility system of finance and morals by using symbolically generalized fear and mistrust as the medium and battle field for temporally extended warfare. Hence the military system and the war systems are demasked as risk systems rather than being sustained as legitimized security sys-

tems. Hence the American way of warfare (Gray 2006; Record 2005) has been dissolved and the idea of an eternal, unipolar and universal Pax Americana that defended *The Globalization* finally lost its breath (2003b). It did not manage the complex temporalities of asymmetric war (Cunningham & Tomes 2004). It had four weaknesses: the structural couplings to finance (VIII), to psychic systems (IX), to law (X), and to its own political self-observation (XI).

VIII. The structural coupling between war and finance: The limits of war

Financing wars is about the temporalities of sudden warfare and increased capacities to tax. Wars can be financed in four or five ways, through external plunder or internal starvation, taxes, inflation and credit. Taxes have always been contested (Bonney 1995), but in the long term they have to be paid, one way or another. Empires, the one after the other, have overstretched their military capacities compared with their capacities to maintain high levels of taxation. Taxation can be substituted by inflation or credit systems. In all cases present payments for explosively increased expenses are substituted with future costs. Hence the temporal management, of trade-offs between present suffering and future sacrifices, is the contested battlefield of present warriors and future payers: who will be the losers? According to Luhmann (1988: 158ff), the symbolically generalized medium of payments codifies repayments as a diabolically generalized medium. The biggest and most dramatic difference has probably been between the US financing of the WWII supplies compared to the Soviet supplies to the WWII. Though taxes increased manifold in US, the major finance came from war obligations, an old financial medium used by the Medici, but refined in a financial revolution by Amsterdam's Wisselbank and especially in the complex credit development in England since the end of the 17th century. After WWII US could develop the credit further substituting gold with dollars and developing the network of credit institutions into still more layers.

As systems theoreticians Dirk Baecker (1991) and Elena Esposito

(2010) have shown, banks trade with trust and time. In history they concentrated in the greatest cities since these centers synchronized communication about information, social trust and future credibility and accountability (Braudel 1979; Germain 1997; Fontaine 2008; Ferguson 2009). Banks, from the Fuggers over the Rotchilds and to modern bankings systems develop networks of arrangements as form that trade short term payments with long term loans. The networks develop credibility through the medium in still more pumped complex subsystems which everyone are considered trustworthy (AAA+, AAA, AAB etc) by every buyer and seller at the credit markets. In this way the hedge the price stability of the so-called 'futures', price guarantees produced, sold and bought. Already the medium of money is possible because present purchases are replaced symbolically with the possibility of future purchases. Since the dollar in 1945 became the reserve currency and US the world's 'lender of last resort' this position could be severely abused (Kindleberger 1984; Germain 1997; Eichengreen 2007; 2011; Rockoff 2012). Hence, USA could finance unpaid military campaigns such as Vietnam, the Iraq War and the Afghanistan Wars, the longest wars since Napoleon.

In contrast to the extremely increasing US Economy 1941-1944, the economy and production of Soviet Union immediately decreased in 1941, especially in the food production (Collingham 2012; Harrison 1998). Though Soviet established some war obligations the debt circus went the other way around and turned into a negative debt, it had to use starvation and probably more than 20 million Soviet citizens starved to death; probably 43-45 million died (Sokolov 2009), of which 17 million civilians. The population was traumatized, and so were the ontologies of trust and mistrust that can hardly be described with other forms of communication than silence ('Schweigen'; Luhmann 1989b).

IX. The structural coupling to veterans costs: The war re-enters peace

Another cost of war and negative debt is accounted for in the structural coupling between the war system and the psychic systems of the war

veterans, including their relatives. In fact, the sharp distinction between military organization systems and the war systems allows for observations of the organizational unhandled experience of soldiers. In a short formula, war veterans get caught squeezed in-between systems, including their own traumatized psychic systems that has to cope with experiences which do not fit into normal narratives (Luhmann 1995a; 1995b; *Journal of Traumatic Stress* 2010, 1). Thought and communication are not structurally coupled by biographical narratives. In the communication about war veterans the 'war veteran' has become an 'essentially contested concept', a battlefield for uncoupled systems that all try to flee the unknowable 'an sich' war experience or translate and codify it into their problem-solving programs (Harste 2010).

Through a still more immense literature it is possible to detect traumatized experiences the whole way back to Homer's Iliad and to Odysseus (Shay 2003). The Christian theology about sin, guilt, shame and belief developed under the Crusades and in a binary dichotomy to such described problems the noble semantics of honour developed as well. Grimmelshausen wrote his famous book about *Simplicissimus* (1667/1967) in the aftermath of the Thirty Years War. Hospitals for the experienced veterans should encourage soldiers and were with *L'Hôtel des invalides* in Paris famously built as a direct correspondence to Versailles. With Napoleon some social care was invented for war veterans, yet before Swedish soldiers had a far more organized system of care. The Crimean War invented nurses as better off women (not whores). Shortly after, the US Civil War got an aftermath with millions of traumatized and disabled soldiers. In the 1890s 42 % of the federal expenditures went to veteran pensions (Juul 2009).

However, it was WWI that gave the first push to the question of 'shell shock', 'Granatenzittern' and nervous breakdown. Physically disabled were recognized, far more in France and Germany than in Great Britain, but the problem came with the traumatized, who especially in Germany also officially had lost the war. Psychic problems were codified as 'Rentenhysteria', even in neutral Denmark that should bother with 26.000 former soldiers in Southern Jutland. Voluntary help agencies were dissolved right away from 1918 in favor of professionalized top down health and welfare expertise. This led to the fatale experience

of humiliation and lack of recognition. Hence several non-social democratic veteran organizations turned into fascist and Nazi radicalization (Geyer 1983; Cohen 2001).

Still after WWII traumatization was hardly recognized (Diehl 1993). German lawyers, as indeed Luhmann, should only include veterans according to universal positive law – and it functioned. In Soviet traumas were all over and were mainly drowned in vodka, but also in suicide (Nikouline 2011). In US the GI Bill established the one and only happy narrative about heroes coming home. The fact was that by far the major part of US soldiers served in logistics and the minor part did not fit well into the care systems, but care was there and was taken serious. The Vietnam War traumatized the Vietnam population. Yet among US soldiers more veterans committed suicide than those who were killed in Vietnam (57.000) (Schulzinger 2006). The form of the distinction killer victim had its asymmetry replaced as victim killer. The forms of mental suffering lead to the diagnosis of PTSD (post-traumatic stress disorder) used to describe 31 % of all US soldiers in Vietnam, i.e. close to all who experienced battle. In 2012 more than 8.000 US veterans committed suicide and close to 50 % who did service in Iraq and Afghanistan have applied for veteran pensions (Korbs 2009; VA 2012).

Hence the individualization of traumas follows along with the individualization process of modern society since the Crusades, the Renaissance, late Enlightenment and in generational changes throughout the 20th century (Coker 2001). Today the person is so individualized that s/he only is recognized as identical to herself if s/he is able to become another and transform the self into another and still more performing narrative; exactly this becomes increasingly difficult for the war veteran who so often before the non-obligatory recruitment in use since the Vietnam War has been told that war experiences will strengthen the personality. Strong evidence demonstrates that the opposite is the case (Glantz 2007, 2009; Holmstedt 2008; 2009).

Veteran experience is about temporal narratives. The past, the present and the hopes for future do not integrate. The veteran seems split and cannot cope with the differentiated functional systems and their organizations. The systems seem remote and he or (especially) she cannot communicate in their codes. Even families and former friends seem

remote. A piece of theatre is going on and the veteran is on the scene but without the ability of acting and playing his role. Hence social systems theory can describe the split between uncoupled systems and also how communication, thought, feeling, bodily experience operates in different temporalities. Luhmann finds that the speed and integrated – or disintegrated – thoughts are overwhelmingly faster than the much slower speed of communication, especially talking, not to say writing. Luhmann himself was a war veteran after having been soldier from his 15th to his 17th year. To him, a society can establish a war with itself and even form and transform war into a self-referential system. But the psychic system stays at the outside observing the conflict and quarrel society has with itself.

X. The structural coupling to law: How peace re-entered war

Ever since Cicero and Augustine the distinction war/peace has historically been structurally coupled with the distinction legal/illegal (Harste 2007). Before, Thukydid in the Melior dialogue, described how moral codes were involved but not used to judge what is possible in war (*jus in bello*) and to allow for war (*jus ad bellum*). With the Crusades the legal codifications developed still more and even so in Islam law (Khadduri 1955; Tuck 1999). Peace re-enters into war in the form of law. The Pax Dei was justified as a code of moral used in courts to judge if killing was accepted, in the narrowest form: no killings of noble ladies in churches on Sundays! But such rules spread bottom up and met universal rules top down which lead to the so-called Peace of land law (*Landesfrieden*) (Jansen 1979a; 1979b; Fisch 1979; Harste 2013c).

Before the 16th century, however, war was all over and there was no strong distinction between times of war and times of peace (Cornette 1993; Genet 2004). Yet the German Landesfrieden in 1555 established a law codex beyond opposed confessions. The abstract idea of an eternal natural law got a reasonable form beyond its theological formulation, of course belonging to Christians, but the pure idea continued: In the same word, with the same God, with one Ocean, could some abstract

coherent code of co-existence be justified, if not established. It should be eternal and at the same time synchronic to the partners: recognized in the co-present time simultaneously and in whatever will come in the future as contingencies.

The organizational revolution that began in the 16th and culminated in the 17th century did establish the reference for a law of nations and Hugo Grotius could describe how *jus in bello* and *jus ad bellum* became an external affair for empires, later, from 1648–1748, from the Peace of Westphalia to the Peace of Aachen, state borders became illegal violent to transgress with armed forces.

From Samuel Pufendorff, over French Chancellor d'Aguesseau, his friend Abbé Saint-Pierre to Jean-Jacques Rousseau, however, the natural law could only be accounted for as some abstract, yet reasonable hope for regulation. Then Immanuel Kant with his evolution theory of 'self-organizing' systems, inspired by the legal reforms of Frederick the Great (1788), found some solution to the problem, described in especially *Zum Ewigen Frieden* (1795/1977; Harste 2009a). Not in a moral idealism, but internal to the realist evolution of war. Since war is an increasingly organized and violent competition for the better places in the finite world, war evolves into still more complex systems. Hence military organized states have to differentiate as described by Montesquieu (1749) and military departments from tax departments, credit systems, educational systems and especially legal systems (Behrens 1985). Taxes have to be administrated legally in order to avoid tax costly rebellions. Yet states copy each other. Hence they converge into still more similar forms and their cooperation capacities evolve.

Accordingly whole networks of cooperation facilities will develop in the future. This was Kant's realist account for a world future. A world state would be a failure, but a complex network of cooperation and systems of diplomacy and peace was possible; the future was possible in the past. And there we are, now, in Kant's future (Luhmann 1993a: 579ff). Though dissens and collisions between divergent regimes of hybrid law will increasingly emerge too (Fischer-Lescano & Teubner 2006).

XI. Conclusion: The structural coupling to politics and the risk structure of modern society

The mythology of a direct structural coupling between war and politics is strong (Luhmann 1987c). It probably has several sources. One is the unified justification that authorized war with the word of a unified God. Another is a bit more secularized and used the king as mediator at the same time as king was a legal sovereign, became head of the protestant churches and was leader of the army as well as the prime financial supplier. Only a few kings ever corresponded to that myth (Christian IV in Denmark probably, but even Swedish Gustav Adolphus less). With the enlightenment however a more modern version got some reality with Fredrick the Great and Napoleon. This is the reference for Clausewitz, but even more for Jomini's quite influential lesson. Both were the undisputed political sovereign leaders of their states and both were the undisputed leaders of their armies as well as the most professionally informed tactical leaders in history to that moment. To Jomini war became the planned tool and controllable instrument of the political system. Later other political generals would follow, Mao, de Gaulle, Eisenhower, even Colin Powell, and in some respect Churchill who had an officer career. But a number of dilettantes have also disturbed the world (Hitler, Mussolini, Rumsfeld).

Yet there is a trap in-between the political system and the war system (Huntington 1957; Vandergriff 2001). This disturbing risk is the military organization system and the problem is not the blind spots of a professional officer corps. Often officers very well observe the risks of military campaign though seldom they are responsible for the explosive financial costs and risks of wars and often close their eyes towards those veteran traumas that would impede recruitment of soldiers to their armies if officers told recruits about the risks of psychic traumas. The risk is in the codes of administrative control that ever since Bodin and Colbert are so celebrated in the political system. The political system lives of its basic code of ruler/ruled that in parliamentary systems function as government/opposition. The opposition has to demand for control and – together with the mass media – overloads the government for claims of control. The government exposes how much it controls and if caught in

failure claims that it already reforms the control measures.

Since the organizational system was formed in the stratified estate society it is hierarchically bound to an inclusion/exclusion system that re-enters into itself and to codes of command (Luhmann 1997: 701, 718-722). With such a long path dependency the organizational system lends itself to control by the civil political order (Huntington 1957). This certainly became the narrative for modern military organizations western style (and even to the Red Army; Bellamy 2007). Hence the political system operates with codes of control and this probably is the normal form of means/goal decision-making so generally used in the central administration (Luhmann 2010: 156-166; 1968; Beckmann 2011). Hence, the temporal form of synchronic differentiation is bracketed by a mean/goal-codification that is formed after the scheme of temporalised past/future-dichotomies. The present form of differentiated co-presence in decision-making (Luhmann 2000c), in trust and mistrust, not to forget the interchange form of Clausewitz' three 'Wechselwirkungen' is neglected into oblivion; so also by Beckmann's analysis, but not in Brücher's analysis of violent escalation.

Furthermore, the parliamentary political system operates with the short term temporal binding of risks until the next elections. Though parties as organizations are bound to the much longer temporal binding of careers (Luhmann 2000a: 267-268). At the same time politics is structurally coupled to the mass media that cope with the shortest of all temporal bindings, the code of news and sensations (Luhmann 1996). They overload the political system with demands for conflict- and problem-solving measures (Easton 1965; Luhmann 2010: 292ff.). 'For the political system only organized communication counts. Organizations communicate with organizations.' (Luhmann 1991: 164). Accordingly the military organizational system, itself divided into army, navy and air forces compete with itself to pose problem-solving measures even without being sure about the question and the problems: it has the solutions. In the Jomini-instrumental form dependency it tells: that it has the hammer and accordingly the world, the environment to the system, is made of nails.

This has been the ruling narrative from 1814 over 1914 to 2014. Its form-dependencies of semantics, codes, communications, narratives

(Smith 2005) and mythologies have lasted even longer. It has coined the mythology of decision-making for and in war with ideas of God's presence on Earth and eternity present at 'the right decisive moment' (Luhmann 1991: 160; Record 2010: 30ff; Albright 2007). This short term risk-binding codification is, in Clausewitz' terms, abstract. It seems to lack structural coupling with the realities of war and especially to the double costs of war. War systems are not subject to steering, only to delimitation (Herberg-Rothe 2001). War systems escalate ('entgrenzen'); and then they are delimited ('begrenzen'), by political systems, when the public opinion, the credit systems and the care systems cannot and will not anymore pay the burden of costs. The financial risk of wars always turns 10, 100 or 1000 times as expensive as planned, with WWI and WWII as the most extreme cases (Strachan 2004; Harrison 1998). The Iraq war probably turned about 100 times as expensive as planned (Kaysen 2002; Stiglitz 2008). The second cost is humane. The sacrifices and traumatizations have returns for generations. If North-Eastern Germany recovered after the Thirty Years War and its aftermaths, the fights for securitization, only in the 1770s, the Soviet Union, Russia, Belorussia and Ukraine probably still not have recovered. The Cold War began as a misperception of the strength of the Red Army and the Russian supplies, the Western powers did not observe the miserable state of the Soviet Empire including Eastern Europe. The Red Army literally had no capacity to fight another war and especially absolutely no motive, only it had learned from the First and Second World Wars that attack is less costly than defence. The Western strategists did not observe this vulnerability and risked to turn the world into the Almighty hell on that account. This would finally have ended society's future, a future that, according to Luhmann in 1982, 'cannot begin' (Luhmann 1982: 271); yet in 1993 (129-148) he began 'a description of the future'.

Yet in the future, private military companies and drones may become alternatives (Harste 2009b). If such scenarios emerge political accountabilities may be dissolved beyond recognition (Singer 2004a; 2004b; 2008; 2009; Rosén 2008).

References

- Abbé Saint-Pierre (1713/1981). *Projet pour rendre la paix perpétuelle en Europe I-III*, Paris: Garnier Frères.
- Albright, Madelaine (2007). *The Mighty and the Almighty*, London: Pan Books.
- Allen, Charles; Cunningham, Glenn (2010). 'The system theory thinking' in Harry Yarger (ed.). *Theory of War and Strategy Vol. 1*, Carlisle: Strategic Studies Institute.
- Andersen, Niels Åkerstrøm (2011). 'Conceptual history and the diagnosis of the present' in *Management & Organisational History*, Vol 6 (3): 248-267.
- Aron, Raymond (1976). *Penser la guerre Clausewitz T. I-II*, Paris: Gallimard.
- Arreguin-Toft, Ivan (2001). 'How the Weak Win Wars. Theory of Asymmetric Conflict', *International Security*, 26,1 (Summer 2001): 93-128.
- Baecker, Dirk (1991). *Womit Banken handeln*, Frankfurt: Suhrkamp.
- Baecker, Dirk (1999). *Problems of Form*, Stanford: Stanford University Press.
- Baecker, Dirk (2005). *Formen und Formen der Kommunikation*, Frankfurt: Suhrkamp.
- Bauman, Zygmunt (2005). *Forspildte liv*, København: Hans Reitzel.
- Braudel, Fernand (1979). *Civilisation matérielle, économie et capitalisme, XVe-XVIIIe siècle*, Paris: Colin.
- Beckmann, Rasmus (2011). *Clausewitz trifft Luhmann. Eine systemtheoretische Interpretation von Clausewitz' Handlungstheorie*, Wiesbaden: VS Verlag.
- Beckerman, Linda. (1999). 'The Non-Linear Dynamics of War', tilgængelig 13. marts, 2008 på http://www.belisarius.com/modern_business_strategy/beckerman/non_linear.htm
- Behrens, Catherine B.A. (1985). *Society, Government and Enlightenment*, London: Thames and Hudson.
- Biddle, Stephen (2004). *Military Power*, Princeton: Princeton University Press.
- Bonney, Richard (ed.) (1995). *Economic Systems and State Finance*, Oxford: Clarendon.
- Brücher, Gertrud (2002). *Frieden als Form. Zwischen Säkularisierung und Fundamentalismus*, Opladen: Leske & Budrich.
- Brücher, Gertrud (2011). *Gewaltspiralen. Zur Theorie der Eskalation*, Wiesbaden: VS Verlag.
- Carlson, Kathleen; Nelson, David et al. (2010). 'Psychiatric Diagnoses Among Iraq and Afghanistan War Veterans Screened for Deployment-Related Traumatic Brain Injury', *Journal of Traumatic Stress*, Vol 23, No. 1: 17-24.
- Carter-Vischer, Robin et al. (2010). 'Predeployment Gender Differences in Stressors and Mental Health Among U.S. National Guard Troops Poised for Operation Iraqi Freedom Deployment' *Journal of Traumatic Stress*, Vol

23, No. 1: 78–85.

- Cerami, Joseph; Boggs, Jay 2007 (eds). *The Interagency and Counterinsurgency Warfare*, Carlisle: Strategic Studies Institute.
- Chaliand, Gérard (2008). *Le nouvel art de la guerre*, Paris: L'archipel.
- Churchill, Winston (1940). 'Speech May the 13th 1940', <http://www.youtube.com/watch?v=gVg7rnRheK8>
- Clausewitz, Carl von (1832/1952). *Vom Kriege*, Bonn: Dümmler.
- Cohen, Deborah (2001). *The War Comes Home: Disabled Veterans in Britain and Germany, 1914-1939*, Berkeley: University of California Press.
- Coker, Christopher (2001). *Humane Warfare*, London: Routledge.
- Collingham, Lizzie (2012). *The Taste of War. World War Two and the Battle for Food*, London: Penguin.
- Contamine, Philippe (dir.)(1998). *Guerre et concurrence entre les États européens du XIV^e au XVIII^e siècle*, Paris: PUF
- Cornette, Joël (1993). *Le roi de guerre*, Paris: Payot.
- Corvisier, André (1992) (dir.). *Histoire militaire de la France T.1-2*, Paris: PUF
- Creveld, Martin van (2000). *The Art of War. War and Military Thought*, London: Wellington House.
- Creveld, Martin van (2007). *The Changing Face of War*, New York: Ballantine.
- Cunningham, Kevin; Tames, Robert (2004). 'Space-Time Orientations and Contemporary Political-Military Thought', *Armed Forces & Society* 2004, 31: 119-141.
- Dammann, Klaus (2001). 'Genocide, Warfare and the Functional Differentiation', *Bielefelder Arbeiten zur Verwaltungssoziologie* 2001/3, Bielefeld: Fakultät für Soziologie.
- Deutsch, Karl (1963/1966). *Nerves of Government*, London: MacMillan.
- Diehl, James (1993). *Thanks of the Fatherland: German veterans after the Second World War*, Chapel Hill: North Carolina University Press.
- Downing, Brian (1992). *The Military Revolution and Political Change*, New Jersey: Princeton University Press.
- Easton, David (1965). *A Systems Analysis of Political Life*, New York: John Wiley.
- Echevarria, Antulio (1995). 'Clausewitz. Toward a Theory of Applied Strategy', *Defense Analysis*, Vol. 11, No. 3: 229-240.
- Echevarria, Antulio (1996). 'War, Politics, and RMA – The Legacy of Clausewitz', *Joint Forces Quarterly*, Winter 1995-1996: 76-80.
- Echevarria, Antulio (2003). 'Clausewitz's Centre of Gravity', *Naval War College Review*, Winter 2003, Vol. LVI, No. 1: 108-123.
- Echevarria, Antulio (2006). *The problem with Fourth-Generation War*, Carlisle: Strategic Studies Institute.
- Echevarria, Antulio (2007a). *Clausewitz and Contemporary War*, Oxford: Oxford

- University Press.
- Echevarria, Antulio (2007b). 'On Clausewitz of the Cold War' in *Armed Forces & Society* 2007, Vol. 34, No. 1: 90- 108.
- Eichengreen, Barry (2007). *Global Imbalances and the Lessons of Bretton Woods*, Cambridge Mass.: MIT Press.
- Eichengreen, Barry (2011). *Exorbitant Privilege. The Rise and Fall of the Dollar*, Oxford: Oxford University Press.
- Esposito, Elena (2010). *Die Zukunft des Futures*, Heidelberg: Carl Auer Verlag.
- Ferguson, Niall (2009). *The Ascent of Money. A Financial History of the World*, London: Penguin.
- Fisch, Jörg (1979). *Krieg und Frieden in Friedensvertrag*, Stuttgart: Klett-Cotta.
- Fischer-Lescano, Andreas; Teubner, Günther (2006). *Regime-kollisionen*, Frankfurt: Suhrkamp.
- Flori, Jean (2001). *La guerre sainte. La formation de l'idée de croisade dans l'Occident*, Paris: Aubier.
- Fontaine, Laurence (2008). *L'économie morale. Pauvreté, crédit et confiance dans l'Europe préindustrielle*, Paris : Gallimard.
- Frédéric le Grand (1788). *Oevres posthume de Frédéric le Grand T. 1-16*, Berlin.
- Friedrich der Große (1752/1986). *Das politische Testament 1752*, Stuttgart: Reclam.
- Genet, Jean-Philippe (2003). *La genèse de l'État moderne: Culture et société politique en Angleterre*, Paris: PUF.
- Germain, Randall (1997). *The International Organization of Credit*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Geyer, Michael (1983). 'Ein Vorbote des Wohlfahrtsstaates. Die Kriegsoferversorgung in Frankreich, Deutschland und Grossbritannien nach dem Ersten Weltkrieg' in *Geschichte und Gesellschaft*, Band 9: 230-277.
- Glantz, Aaron (red.) 2008: *Winter Soldier, Iraq and Afghanistan*, Chicago.
- Glantz, Aaron (2009). *The War Comes Home*, London: University of California Press
- Glete, Jan (1993). *Navies and Nations, 1500-1860, Vol. 1-2*, Stockholm: Almqvist.
- Gray, Colin (2006). *Irregular Enemies and the Essence of Strategy: Can the American Way of War Adapt?*, Carlisle: Strategic Studies Institute.
- Grotius, Hugo (1625/1999). *Le droit de la guerre et de la paix*, Paris: PUF.
- Hammes, Thomas 1994: The Evolution of War: The Fourth Generation. *Marine Corps Gazette*, Sept. 1994, <http://www.dnipogo.org/fcs/hammes.htm>
- Hammes, Thomas (2006). *The Sling and the Stone. On War in the 21st Century*, St. Paul: Zenith.
- Harrison, Mark (1998) (ed.). *The economics of World War II*, Cambridge: Cambridge University Press.

- Harste, Gorm; Mertens, Thomas; Scheffer, Thomas (Hrsg.). *Immanuel Kant über Natur und Gesellschaft*, Odense: Odense University Press.
- Harste, Gorm (2003a). 'The emergence of autopoietic organisation', in Tore Bakken; Tor Hernes (eds.). *Autopoietic Organization Theory*, Oslo: Abstrakt Forlag.
- Harste, Gorm (2003b). 'Une théorie kantienne de la société du risque: Niklas Luhmann et la globalisation du système militaire', *MANA, Revue de Sociologie et d'anthropologie*, (12-13): 91-112, Presses universitaires de Caen.
- Harste, Gorm (2004). 'Society's war', in Mathias Albert; Lena Hilkermeier (ed.). *Observing international relations. Niklas Luhmann and World Politics*, London: Routledge.
- Harste, Gorm (2007). 'Kriges politiske etik', *Militært Tidsskrift*, 136.årg., nr. 3, Oktober: 318-337.
- Harste, Gorm (2009a). 'Kant's Theory of European Integration', *Jahrbuch für Recht und Ethik, Band 17*: 53-84.
- Harste, Gorm (2009b). 'Linking Political Systems and War Systems', *Forum of Public Policy*, June: 1-25.
- Harste, Gorm (2010). 'The Will to Exclusion' in Gry Ardal; Jacob Bock (eds.). *Spheres of Exemption, Figures of Exclusion*, NSU Press/Aarhus University Press.
- Harste, Gorm (2011). 'Fear as a medium of communication in asymmetric forms of warfare' in *Distinktion*, Vol.12, Issue 2: 193-213.
- Harste, Gorm (2013a). 'The improbable European state. Its ideals observed with social systems theory' in Robert Egnell, Peter Halden (eds.). *New Agendas in Statebuilding*, London: Routledge.
- Harste, Gorm (2013b) 'The Big, Large and Huge Case of State-Building – Studying Structural Couplings at the Macro Level' in Alberto Febbrajo, Gorm Harste (eds.). *Law and Intersystemic Communication: Understanding "structural coupling"*, London: Ashgate.
- Harste, Gorm (2013d). 'The Peace System – As a Self-Referential Communication System' in *Nordicum-Mediterraneum Studies* Vol. 8 (3): 1-13.
- Herberg-Rothe, Andreas (2001). *Das Rätzels Clausewitz. Politische Theorie des Krieges im Widerstreit*, München: Fink.
- Herberg-Rothe, Andreas (2005). 'Clausewitz's 'Wondrous Trinity' as General Theory of War and Violent Conflict', unpubliced manuscript.
- Herberg-Rothe, Andreas (2008). 'Clausewitz' Begriff des States', unpubliced manuscript.
- Heuser, Beatrice (2002). *Reading Clausewitz*, London: Pimlico.
- Hintze, Otto (1906/1975). 'Military Organization and the Organization of the State', in Felix Gilbert (ed.). *The Historical Essays of Otto Hintze*, Oxford:

- Oxford University Press.
- Holmstedt, Kirsten (2007). *Band of Sisters. American Women at War in Iraq*, Mechanicsburg: Stackpole.
- Holmstedt, Kirsten (2009). *The Girls Come Marching Home. Stories of Women Warriors Returning from the War in Iraq*, Mechanicsburg: Stackpole.
- Jakupeak, Jessica Cook et al (2009). 'Posttraumatic Stress Disorder as a Risk Factor for Suicidal Ideation in Iraq and Afghanistan War Veterans' in *Journal of Traumatic Stress*, Vol. 22, No. 4: 303-306.
- Jannsen, Wilhelm (1979a). 'Friede', pp. 543-591 in Otto Brunner; Werner Conze; Reinhart Koselleck (Hrsg.). *Geschichtliche Grundbegriffe Band 2*, Stuttgart: Klett-Cotta.
- Jannsen, Wilhelm (1979b). 'Krieg', pp. 567-615 in Otto Brunner; Werner Conze; Reinhart Koselleck (Hrsg.). *Geschichtliche Grundbegriffe, Band 3*, Stuttgart: Klett-Cotta.
- John of Salisbury (1159/1993). 'Policratus', in Cary Nederman; Kate Forhan (eds.). *Medieval Political Theory – A Reader*, London: Routledge.
- Jomini, Antoine-Henri (1838/1855/2001). *Précis de l'art de la guerre*, Paris: Perrin.
- Journal of Traumatic Stress*, Vol 23, No. 1.
- Juul, Peter (2009). 'The History of Veterans Affairs', in Lawrence Korb, Peter Juul, Max Bergmann. *Serving America's Veterans*, Connecticut: Praeger.
- Kant, Immanuel (1781/1787/1966). *Kritik der reinen Vernunft*, Stuttgart: Reclam.
- Kant, Immanuel (1785 /1974). *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Werkausgabe Band VII*, Frankfurt: Suhrkamp.
- Kant, Immanuel (1788/1974). *Kritik der praktischen Vernunft, Werkausgabe Band VII*, Frankfurt: Suhrkamp.
- Kant, Immanuel (1790/1974). *Kritik der Urteilskraft, Werkausgabe Band X*, Frankfurt: Suhrkamp.
- Kant, Immanuel (1793/1977). 'Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis', *Werkausgabe Band XI*, Frankfurt: Suhrkamp.
- Kant, Immanuel (1794/1977). *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, Werkausgabe Band VIII*, Frankfurt: Suhrkamp.
- Kant, Immanuel (1795/1977). *Zum ewigen Frieden, Werkausgabe Band XI*, Frankfurt: Suhrkamp.
- Kant, Immanuel (1798a/1977). *Die Metaphysik der Sitten, Werkausgabe Band VIII*, Frankfurt: Suhrkamp.
- Kantorowicz, Ernst (1957). *The King's Two Bodies. A Study of Medieval Political Theology*, New Jersey: Princeton University Press.
- Kennedy, Paul (1989). *The Rise and Fall of the Great Powers*, London: Fontana.

- Kiesewetter Johann G.(1795). *Grundris einer reinen allgemeinen Logik - nach kantischen Grundsätzen zum Gebrauch für Vorlesungen*, Berlin: Lagarde, (2. durchgearbeitete Auflage)
- Kiesewetter, Johann G. (1804). *Immanuel Kants Kritik der Urtheilskraft für Ueingeordnete*, Berlin: Oemighke
- Kindleberger, Charles (1984). *A Financial History of Western Europe*, London: Allen & Unwin.
- Khadduri, Majid (1955). *War and Peace in the Law of Islam*, Baltimore: John Hopkins Press.
- Knox, MacGregor; Murray, Williamson (eds.) (2001). *The Dynamics of Military Revolution 1300-2050*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Kohl, Tobias (2006). *Zum Militär der Gesellschaft. Eine systemtheoretische Untersuchung organisierter Gewalt*, (Diplomarbeit), Bielefeld: Fakultät der Soziologie.
- Kotkavirta, Jussi (1993). *Practical Philosophy and Modernity*, Jyväskylä: University of Jyväskylä.
- Kotkavirta, Jussi (1994). 'On the locus of the political in Kant's practical philosophy', in Gorm Harste (ed.). *Kompleksitet og dømmekraft. Immanuel Kant om politik, æstetik og natur*, Aalborg: Nordisk SommerUniversitet.
- Kotkavirta, Jussi (1996). 'Kant und Hegel über die Tugenden der bürgerlichen Gesellschaft', in Gorm Harste, Thomas Mertens, Thomas Scheffer (eds.). *Immanuel Kant über Natur und Gesellschaft*, Odense: Odense University Press.
- Lawrence, T.E. (1935/1997). *Seven Pillars of Wisdom*, London: Wordsworth.
- Lind, William et al. (1989). 'The Changing Face of War: Into the Fourth Generation', *Marine Corps Gazette*, October, 22-26, <http://www.dni.net/fcs/4th_gen_war_gazette.htm>
- Luhmann, Niklas (1968). *Vertrauen*, Stuttgart: Enke Verlag (dansk: *Tillid*: København: Hans Reitzel 1999).
- Luhmann, Niklas (1968/1973). *Zweckbegriff und Systemrationalität*, Frankfurt: Suhrkamp.
- Luhmann, Niklas (1969a). 'Klassische Theorie der Macht', in *Zeitschrift für Politik*, 16: 149-170.
- Luhmann, Niklas (1973). 'Evolution und Geschichte', in *Soziologische Aufklärung Band 2*, Opladen: Westdeutscher Verlag (1975).
- Luhmann, Niklas (1975). *Macht*, Stuttgart: Enke Verlag.
- Luhmann, Niklas (1979). 'Temporalstrukturen des Handlungssystems', in Wolfgang Schluchter: *Verhalten, handeln und System*, Frankfurt: Suhrkamp.
- Luhmann, Niklas (1980a, 1981a, 1989a, 1995a). *Gesellschaftsstruktur und Semantik Band 1-4*, Frankfurt: Suhrkamp.
- Luhmann, Niklas (1980b). 'Temporalisierung von Komplexität. Zur Seman-

- tik neuzeitlicher Zeitbegriffe', in *Gesellschaftsstruktur und Semantik Band 1*, Frankfurt: Suhrkamp.
- Luhmann, Niklas (1980c). 'Interaktion in den Oberschichten', in *Gesellschaftsstruktur und Semantik 1*, Frankfurt: Suhrkamp.
- Luhmann, Niklas (1981b). 'Selbstreferenz und Teleologie in Gesellschaftstheoretischer Perspektive', in *Gesellschaftsstruktur und Semantik Band 2*, Frankfurt: Suhrkamp.
- Luhmann, Niklas (1981e). *Politische Theorie der Wohlfahrtsstaat*, München: Olzog.
- Luhmann, Niklas (1981f). 'Subjektive Rechte', in *Gesellschaftsstruktur und Semantik Band 2*, Frankfurt: Suhrkamp.
- Luhmann, Niklas (1982a). *Liebe als Passion*, Frankfurt: Suhrkamp.
- Luhmann, Niklas (1982b). *The Differentiation of Society*, New York: Columbia University Press.
- Luhmann, Niklas (1982c). 'Territorial Borders as System Boundaries', in R. Strassolde; G.D. Zotti, *Cooperation and Conflict in Border Areas*, Milano: Franco Angeli.
- Luhmann, Niklas (1984). *Soziale Systeme*, Frankfurt: Suhrkamp.
- Luhmann, Niklas (1986). *Ökologische Kommunikation*, Opladen: Westdeutscher Verlag.
- Luhmann, Niklas (1987a). 'Distinctions directrices. Über Codierung von Semantiken und Systemen', in *Soziologische Aufklärung Band 4*, Opladen: Westdeutscher Verlag.
- Luhmann, Niklas (1987b). *Die Wirtschaft der Gesellschaft*, Frankfurt: Suhrkamp (1988).
- Luhmann, Niklas (1987c). 'Politik und Staat', in *Soziologische Aufklärung Band 4*, Opladen: Westdeutscher Verlag.
- Luhmann, Niklas (1987d). 'Lässt unsere Gesellschaft Kommunikation mit Gott zu?', in *Soziologische Aufklärung Band 4*, Opladen: Westdeutscher Verlag.
- Luhmann, Niklas (1989b). 'Staat und Staatsräson im Übergang von traditionaler Herrschaft zu moderner Politik', in *Gesellschaftsstruktur und Semantik Band 3*, Frankfurt: Suhrkamp.
- Luhmann, Niklas (1989c). 'Individuum, Individualität, Individualismus', in *Gesellschaftsstruktur und Semantik Band 3*, Frankfurt: Suhrkamp.
- Luhmann, Niklas (1989d). 'Die Ausdifferenzierung der Religion', in *Gesellschaftsstruktur und Semantik Band 3*, Frankfurt: Suhrkamp.
- Luhmann, Niklas (1989e). 'Geheimnis, Zeit und Ewigkeit', in Niklas Luhmann & Peter Fuchs. *Reden und Schweigen*, Frankfurt: Suhrkamp.
- Luhmann, Niklas (1989f). *Reden und Schweigen*, Frankfurt: Suhrkamp (with Peter Fuchs)
- Luhmann, Niklas (1990b). 'Risiko und Gefahr', in *Soziologische Aufklärung Band*

- 5, Opladen: Westdeutscher Verlag.
- Luhmann, Niklas (1990d). 'Gleichzeitigkeit und Synchronisation', in *Soziologische Aufklärung Band 5*, Opladen: Westdeutscher Verlag.
- Luhmann, Niklas (1990e). 'Das Erkenntnisprogramm des Konstruktivismus und die unbekannt bleibende Realität', in *Soziologische Aufklärung Band 5*, Opladen: Westdeutscher Verlag.
- Luhmann, Niklas (1990f). 'The State of the Political System', in *Essays on Self-reference*, New York: Columbia University Press (1990).
- Luhmann, Niklas (1991a). *Soziologie des Risikos*, Berlin: De Gruyter.
- Luhmann, Niklas (1991b). 'The Improbability of Communication', in *Essays on Self-Reference*, New York: Columbia University Press (1991).
- Luhmann, Niklas (1993a). *Das Recht der Gesellschaft*, Frankfurt: Suhrkamp.
- Luhmann, Niklas (1993b). *Beobachtungen der Moderne*, Opladen: Westdeutscher Verlag
- Luhmann, Niklas (1995a). 'Wie ist Bewusstsein an Kommunikation beteiligt?' in *Soziologische Aufklärung Band 6*, Opladen: Westdeutscher Verlag.
- Luhmann, Niklas (1995b). 'Was ist Kommunikation?', in *Soziologische Aufklärung Band 6*, Opladen: Westdeutscher Verlag.
- Luhmann, Niklas (1997a). *Die Gesellschaft der Gesellschaft Band 1-2*, Frankfurt: Suhrkamp.
- Luhmann, Niklas (2000a). *Die Politik der Gesellschaft*, Frankfurt: Suhrkamp.
- Luhmann, Niklas (2000b). *Die Religion der Gesellschaft*, Frankfurt: Suhrkamp.
- Luhmann, Niklas (2000c). *Organisation und Entscheidung*, Opladen: Westdeutscher Verlag.
- Luhmann, Niklas (2010). *Politische Soziologie*, Frankfurt: Suhrkamp.
- Mack, Andrew (1975). 'Why Big Nations lose Small Wars: The Politics of Asymmetric Conflict', *World Politics* 27 (2): 175-200.
- Mann, Michael (1978, 1993). *The Sources of Power Vol. 1-2*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Marsilius of Padua (1326/2001). *Defensor Pacis*, New York: Columbia University Press.
- Matuszek, Krzysztof (2007). *Der Krieg als autopoietisches System. Die Kriege der Gegenwart und Niklas Luhmanns Systemtheorie*. Wiesbaden: VS Verlag.
- Metz, Steven (2010a). *Decisionmaking in Operation IRAGI FREEDOM: Removing Saddam Hussein by Force*, Carlisle: Strategic Studies Institute.
- Montesquieu, Charles (1749). *De l'esprit de loix, T. 1-4*, Amsterdam: Chatelain
- Mukerji, Chandra (1997). *Territorial Ambitions and the Gardens of Versailles*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Murray, Williamson (1997). 'Clausewitz Out, Computer In. Military Culture and Technological Hybris', The Clausewitz Homepage, 8 Jan 2003.

- Münkler, Herfried (2006). *Der Wandels des Krieges. Von der Symmetrie zur Asymmetrie*, Weilerswist: Velbrück.
- Münkler, Herfried (2007). *De nye krige*, København: Ellekær.
- Noüe, François de la (1587/1967). *Discours politiques et militaires*, Genève: Droz.
- Neff, Stephen (2005). *War and the Law of Nations*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Nikouline, Nikolai (2011). 'Un cauchemar en Prusse' in Lopez, Jean; Otkhmezuri, Lasha (dir.): *Grandeur et misère de L'Armée Rouge, Témoignages inédits 1941-1945*, Paris : Seuil.
- Owens, Bill (2001). *Lifting the Fog of War*, Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Paret, Peter (1976/2007). *Clausewitz and the State*, New Jersey: Princeton University Press.
- Paret, Peter (ed.) (1986). *Makers of Modern Strategy*, New Jersey: Princeton University Press.
- Porter, Bruce (1994). *War and the Rise of the State*, New York: The Free Press.
- Pufendorf, Samuel (1672/1706). *Le droit de la nature et des gens, Systeme general*, Amsterdam: Schelte.
- Quillet, Jeaninne (1972). *Les Clefs du pouvoir au moyen âge*, Paris: Flammarion.
- Record, Jeffrey (2005). 'Why the Strong Lose', *Parameters*, US Army War College Quarterly, Winter (6): 16-31.
- Record, Jeffrey (2006). 'The American Way of War. Cultural Barriers to Successful Counterinsurgency', *Policy Analysis*, September, No. 577: 1-20.
- Record, Jeffrey (2010). *Wanting War. Why the Bush Administration Invaded Iraq*, Dulles: Potomac.
- Record, Jeffrey; Terrill, Andrew (2004). *Iraq and Vietnam*, US Army War College: Strategic Studies Institute.
- Richelieu, Armand (1638/1990). *Testament Politique*, Paris: Complexe.
- Roberts, Michael (1955). 'The Military Revolution, 1560-1660', in Clifford Rogers (ed.). *The Military Revolution Debate*, Boulder: Westview Press.
- Roberts, Michael (1973). *Gustavus Adolphus*, London: Longman
- Rockoff, Hugh (2012). *America's Economic Way of War*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Rosén, Frederik (2008a). 'Commercial Security: Conditions of Growth', *Security Dialogue* 2008, Vol 39(1): 77-97.
- Schulzinger, Robert (2006). *A Time for Peace. The Legacy of the Vietnam War*, Oxford: Oxford University Press.
- Shay, Jonathan (2003). *Achilles in Vietnam. Combat Trauma and the Undoing of Character*, New York: Scribner.
- Shinseki, Eric (2011). *Strategic Plan Refresh, 2011-2015*, Washington, U.S.

- Department of Veterans Affairs.
- Singer, Peter W. (2004a). 'War, Profits and the Vacuum of Law: Privatized Military Firms and the Vacuum of Law', *Columbia Journal of Transnational Law* Vol 42, 2004: 521 – 549.
- Singer, Peter W. (2004b). 'The Private Military Industry and Iraq: What have we learned and where to next?', Geneva: Geneva Centre for the Democratic Control of Armed Forces (DCAF)
- Singer, Peter W. (2008). *Corporate Warriors. The Rise of Privatised Military Industry*, Ithaca: Cornell University Press.
- Singer, Peter W. (2009) *Wired for War: The Robotics Revolution and Conflict in the 21st Century*, London: Penguin.
- Smith, Philip (2005). *Why War? The Cultural Logic of Iraq, the Gulf War, and Suez*, Chicago: Chicago University Press.
- Sokolov, Boris (2009). 'How to Calculate Human Losses During the Second World War', *Journal of Slavic Military Studies* Vol 22, Number 3, July-September 2009: 437-458.
- Stiglitz, Joseph E.; Bilmes, Linda J. (2008a). *The Three Trillion Dollar War: The True Cost of the Iraq War*, New York: W.W. Norton and Company Inc.
- Sun Tzu (400f.kr./1998). *The Art of War*, Ware: Wordsworth.
- Thornhill, Chris (2011). *A Sociology of Constitutions. Constitutions and State Legitimacy in Historical-Sociological Perspective*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Thukydides (410f.Kr/2000). *Der Peloponnesische Krieg*, Stuttgart: Reclam.
- Tuck, Richard (1999). *The Rights of War and Peace. Political Thought and the International Order From Grotius to Kant*, Oxford University Press.
- Vandergriff, Don (1999). 'The Culture Wars', in Robert L. Bateman III (ed.). *Digital War*, New York: Ibooks.
- Virilio, Paul (1977). *Politique et vitesse*, Paris: Galilée.
- VA 2013. Suicide Data Report 2012 final <http://www.va.gov/opa/docs/Suicide-Data-Report-2012-final.pdf>, Washington: Department of Veteran Affairs.
- Weber, Max (1922/1980). *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tübingen: Mohr.
- Willke, Helmut (2001). *Systemtheorie III: Steuerungstheorie*, Stuttgart: Lucius & Lucius.
- Yarger, Harry (2006). *The Strategic Theory for the 21st Century*, Carlisle: Strategic Studies Institute.

Valta, Kritiikki ja Walter Benjamin

Kia Lindroos

Juhlakirjan *primus motor* vie ajatukseni ajallisesti 1980-luvulle, aikaan, jossa Jussi Kotkavirta oli yksi filosofian opettajistani. Valtio-opin ja filosofian opiskelujen alku muodosti itselleni labyrinttimaisen yhdistelmän, josta yritin löytää yhtä nimittäjää. ”*Tie tähän labyrinttiin, jolta omaa Adrianeaan ei puuttunut, vei yli Bendlersillan, jonka lempeästä kaarevuudesta tuli ensimmäinen vuorensinämäni*”¹. Ehkä berliiniläinen Bendlersilta ei muistuta juurikaan Jyväskylän Mattilanniemen kampusalueelle junanradan yli vievää kävelysiltaa, mutta se oli silta joka vei minut miltei päivittäin filosofis-poliittiseen maailmaan, joka muuttui jatkuvasti monimutkaisemmaksi.

Kotkavirran silloinen tutkimustyö kosketti niin taiteita kuin modernin aikakauden ja käsitteen hahmottamista; aihetta, joista opiskelijat myös ammensivat. Moderni filosofia ja siihen liittyviä keskusteluja innoitti myös teos *Moderni/ Postmoderni* joka oli Esa Sirosen ja Jussi Kotkavirran toimittama kirja; kiinnostavuudessaan se oli myöskin hämmäntävä kokonaisuus. Ajattelijat näyttäytyivät minulle ”*yhtä saavuttamattomina kuin jos ne olisivat kukkineet lasikuvun alla*”. Kiinnostuin tuolloin enenevässä määrin Walter Benjaminin ajattelusta, jonka ääreen huomaan usein palavani. ”*Oli miten oli – jokaisella on asioita, jotka kehittävät hänessä kestävämpiä tottumuksia kuin kaikki muut. Niistä muodostui kykyjä,*

1 Benjamin 1989, 11.

joista tuli hänen elämässään määrääviä”². Kuka tietää, miten ja miksi asioihin törmää, millä lailla se tapahtuu ja mistä hetkistä tulee kunkin elämässä määrääviä tekijöitä. Jussi Kotkavirran työ on inspiroinut useita tämän päivän tutkijoita, opettajia ja professoreita. Itse olen iloinen siitä, että sain törmätä moniin asioihin, joita hän omassa työssään välitti.

Tulkitsen tässä esseessä ”*Zur Kritik der Gewalt*”-esseettä vuodelta 1921. Tekstissä Benjamin tarkastelee väki/vallan käsitteellistä sekä historiallista ongelmaa. Artikkelissa tematisoidaan väki/vallan käsite³, samalla tätä pohditaan yhteydessä oikeuteen, oikeudenmukaisuuteen sekä legitimitisyteen. Pohdinta on samanaikaisesti käsitteellistä sekä semanttista, ja pyrkii avaamaan myös vaihtoehtoisia tapoja käsitteellistää valtaa; itse olen pohtinut vallan käsitettä erityisesti käsitteen temporalisoinnin kautta. Osin tässä esseessä käsittelemäni teemat liittyvät nykyiseen tutkimukseeni *väki/vallan* ja vallan käsitteistä ja visuaalisesta esittämisestä.

Historiallisesti luettuna Benjaminin essee sijoittuu samaan sotienväliseen kontekstiin, kuin Max Weberin tunnettu pohdinta valtion väkivaltamonopolin ja sen legitimitetin välisistä yhteyksistä⁴, tai John Deweyn esseistinen teksti väkivallan poliittisesta käsitteellistämisestä julkaisussa *International Journal of Ethics* 26 (1916)⁵. Vaikka Deweyn tekstejä ei ole juurikaan tuotu esiin tässä yhteydessä, temaattisesti tämä kytkeytyy niin Weberin kuin myös Benjaminin valtakäsitteiden pohdintaan. Dewey erottelee vallan eri käsitteellisiä konnotaatioita, ja toteaa että kaikki yhteiskunnalliset kysymykset ovat itse asiassa kysymyksiä pakottavan vallan omistuksesta sekä sen käytöstä (Dewey 1916/2009, 6). Valta, siinä määrin kun puhutaan kontrollista tai auktoriteetista, viittaa tehokkaiisiin toimintakeinoihin silloin, kun kyse on toimeenpanovallasta ja päämäärien realisoinnista. Siinä merkityksessä vallalla on konstruktiiivinen luonne. Pääasiassa erottelu kohdistuu kuitenkin pakottavien valtakeino-

2 Benjamin 1989, 17

3 Käsitteen *Gewalt* käännökset ovat hankalia, tästä syystä käytän omaa konstruktiota väki/valta, joka huomioi sekä yleisemmin vallan että väki- tai pakkovallan konnotaation.

4 Weber 1919.

5 Deweyn ajattelusta mainittakoon tuore teos Kai Alhanen, *John Deweyn kokemusfilosofia*, Gaudeamus 2013. Tässä esseessä tehdyt viittaukset on rajoitettu kuitenkin 1916-tekstiin.

jen ja toisaalta toimeenpanovallan välisiin suhteisiin.

Dewey tarkastelee pakottavan vallan suhdetta oikeuteen ja legitimaatioon. Dewey huomioi, että lailla 'organisoidaan energiaa', ja pakkovalta on osallisena siinä, miten valta energiana ja toisaalta valta väkivaltana muodostuu. Mielenkiintoista on tapa, jolla Dewey kutoo energian, tässä yhteydessä käsitteen sisältöä tarkemmin analysoimatta, osaksi erityyppisiä vallan muotoja. Mikäli energia jää organisoimatta ja sen sijaan se tukahtuu, tämän energian 'tukkeutumisen' mahdollinen tulos on väkivalta tai tuho. Väkivalta on asiantila, joka tapahtuu tilanteessa, jossa energia muuntautuu väkivallaksi ihmisten omien toiminnan päämäärän hävitessä. Tässä kohden Dewey tuo esiin esseessään yhteyden väkivallan, realisoimattomien päämäärien ja turhautumisen välille. Poliitikan hän jakaa tässä kahdenlaiseen aktivismiin; ensinnä sellaiseksi, jossa toiminta jähmettyy paikalleen, ja toisaalta politiikka on toimintaa, jossa pakottavan vallan olemassaolo johtaa välttämättä toiminnan välttämättömyyden merkkinä. Mielestäni on kiinnostavaa Deweyn huomio siitä, ettemme voi alistaa järkeä vallan tai pakkojen alaisuuteen sinänsä mutta pakko tulee rationaaliseksi aktiivisuuden kautta (Dewey 1916/ 2009, 7).

Vallan käyttämisen oikeuttaminen riippuu eniten siitä tilanteesta, jossa sitä käytetään. Itse asiassa Dewey ei esseessään pyri määrittelemään pakkovallan legitimaation ehtoja tai mahdollisuuksia. Ennemmin hän osoittaa legitiimisyuden ongelmallisuuden ja viitoittaa eräänlaiseen sumuisen välitilan olemassaolon, joka ilmenee pakkovallan käytäntöjen sekä väkivallan välillä (Dewey 1916/2009, 16). Tämän välitilan hahmottaminen ja löytäminen vallan, legitimitietin ja pakottavan vallan yhdistyessä on se tekijä, joka yhdistää Deweyn huomiot Benjaminin sekä Weberin sotienväliseen ajatteluun.

Toinen esseen keskeinen tekijä on Deweyn huomiot koskien moraalisuutta. Ongelma muodostuu lähinnä siitä, miten vallan käyttäminen intellektualisoidaan puheessa (Dewey 1916 / 209, 9). 'Moralisoiva' voima samoin kuin yleistävä puhe väkivallasta on itsessään kysymys väkivallan legitiimistä käytöstä. Huomioisin vielä tässä yhteydessä sen, ettei kysymys moraalista koske tässä väkivallan konkreettista käyttämistä, vaan se koskee käsitteistöä, puhetta ja kieltä.

Walter Benjaminin essee väki/vallan kritiikistä keskittyy myös käsitteelliseen reflektioon, ja käsitteiden mukanaan tuomien merkitysten

erittelyyn⁶. Benjaminin lähtökohtana on osoittaa tapoja, joilla väkivalta sisältyy instituutioihin, kuten valtioon ja oikeussysteemiin. Erityisesti esseeseen alku koskee kysymystä niistä tavoista, joilla rakenteellinen valta sisällytetään poliittisiin käytäntöihin. Benjaminin mukaan rakenteellinen valta sivutetaan helposti silloin, kun tarkastellaan väki/vallan käyttöä ylipäänsä – tämä tapahtuu samankaltaisesti silloin, kun valtio ei tuo ilmi ‘terroria’, jota se käyttää omiin päämääriinsä esimerkiksi sotatilassa (Benjamin vrt. 1921a, 180).

Kritiikki kohdistuu tapoihin, joilla valtio sekä valtiolliset instituutiot olemassa olevan rakenteen turvin vahvistaa vallan historiallista ja myyttistä merkitystä. Vallan myyttisen aspektin Benjamin tulkitsee periytyvän osana jumalallista valta-käsitteistöä. Myyttisyyttä käytetään hyväksi kun rakennetaan valtiovallan legitimaatiota. Tätä myyttistä konnotaatiota käytetään auktoriteetin rakentamisessa; myyttinen valta on hahmoton, ajaton ja paikaton. Benjamin osoittaa, tosin eri lähtökohdista kuin Max Weber, sen myyttisen vallan ja historiallisten prosessien jatkumon, jossa juridinen sekä myyttinen valta on näkymättömänä läsnä. Tämä näkymättömyys muuttuu näkyväksi etenkin väkivallan mahdollisuudessa, Weberillä se ilmenee erityisesti valtion ‘väkivaltakoneistona’ (Weber 1919).

Benjamin tuo esseensä alkupuolella esiin kysymyksen legitimaatiosta. Hänen näkökulmansa on, että kussakin erityistapauksissa jossa väki/vallankäyttö tapahtuu, ei spesifioida legitimiisyytsvaateita. Samalla hän esittää poliittisen kysymyksen suhteessa väki/vallan legitimiisyyteen. Poliittinen kysymys kohdistuu lähinnä siihen yllämainittuun mystiseen jatkumoon, jossa valta on muodostunut ajattomaksi ja paikattomaksi poliittiseksi auktoriteetiksi. Vallalla yleisemmässä merkityksessä (power, Macht) oletetaan olevan legitimitetti joka sisältyy perustuslakiin ja oikeusjärjestyksen. Sen sijaan väkivallan ja erilaisten väkivaltaisten pakotteiden ja toimeenpano käytäntöjen legitimiisyys on tarkemmin sidoksissa tiettyihin tilanteisiin. Valtiovallan suvereniteetti kyseenalaistuu silloin, kun mahdollistetaan vallankäyttö ilman että noudatetaan laillisuusvaadetta; itse väki/vallalla toimintana konfliktitilanteissa on välitön

6 Saksalainen termi Gewalt tarkoittaa valtaa, johon sisältyy mahdollisuus valtion pakkovaltaa. Tätä voisi miettiä myös yhteydessä Deweyn käsitteeseen force (johon se sisältyy mahdollisuutena, muttei aktiivisena pakkona).

ja tiivis suhde siihen, miten toiminnan laillisuus ymmärretään.

Benjaminin esseen implisiittisenä viitteenä on Montesquieun vallan-jako-oppi, minkä perusteella hän erittelee legiislatiivisen, lainsäädännöllisen ja lakeja ylläpitävä vallan toisistaan. Vaikka hän ei tuo tähän jakoon itsessään mitään uutta, Benjamin huomio erityisesti vallan käytön tilanteen, erot yleisen toimintakäytäntöjen ja toiminnan välillä silloin, kun legitimizeetti kyseenalaistuu sotatilanteessa tai uuden valtiomuodon perustuslaissa, omassa kontekstissaan Weimarin tasavallassa. Lain säätäminen ja oikeuden asettaminen on Benjaminilla verrattavissa siihen momenttiin, jossa historiallisesti instituutioihin pesiytynyt väki/vallan mahdollisuus nivoutuu osaksi valtiovaltaa. (Benjamin 1921a, 190–1).

Historiallisen myyttisen vallan jatkuminen ja toisaalta aktuaalisen vallan ja lainsäätämisen suhde toisiinsa tuo esille kysymyksen temporalisoinnista. Se kyseenalaistaa vallan historiallisen jatkumon ajatuksen, samoin kuin nostaa esille tavat, joilla väki/valta aktualisoidaan kussakin nykyisyydessä. Tätä kautta voisi avata kysymyksen siitä, mitä ovat a-temporaaliset tai ei-historialliset vallan/väkivallan ymmärtämisen muodot ja mahdollisuudet? Muuttuuko käsitehistoriallinen vallan tulkinta-kaanon ja vallan genealogia, mikäli kysymys avataan toisenlaisesta aikaperspektiivistä?

Jacques Derrida on kiinnittänyt huomion käsitteen *Gewalt* rooliin Benjaminin esseessä, samoin kuin sen kääntämiseen. Derrida toi keskustelun osaksi oikeustiedettä *Cardozo Law Schoolissa* järjestetyssä seminaarissa.⁷ Derrida toi kommentaarissaan esille etenkin käsitteellisen epätarkkuuden eri kielten välillä, jolloin ei erityisemmin erotella lain vallan (*force de loi/Gesetzeskraft*) ja väkivaltaisuuden (*Gewalttätigkeit*) välillä. Käsitteelliset ongelmat sijoittuvat lähinnä alkuperäiskieliseen termiin Ge-Walt, mutta konnotaatio on mahdollista hävittää tekstien käännösprosesseissa samoin kuin erilaisissa kommentaareissa – tällöin esseen alkuperäinen sisältö muuttuu. Derrida huomioi tavan, jolla saksalainen käsite *Gewalt* viittaa sekä legitiimiin valtaan (*Macht*), mutta samanaikaisesti myös valtion hallintaan (*Amtsgewalt, governance*), mikä on tarkemmin ymmärretty virallisena valtio'valtana' (Derrida 1991, 12–15). Huomiot ovat kieltämättä tärkeitä, ja tämä 1990-luvulle päivitetty keskustelu tuo mahdollisesti erilaisen näkökulman Benjaminin vallan

7 Jacques Derrida (1991) *Gesetzeskraft*.

kritiikkiin. Käsitteen analysointi vaatii sekä spesifin historiallisen konnotaation, kielen ja siihen sisältyvien poliittisten merkityksien tuntemista (vrt. Derrida 1991, 70-1).

Omasta näkökulmastani Benjaminin esseen johtopäätökset näyttävät kuitenkin erilaisilta, kuin mitä Derrida ehdotti. Tämä johtunee siitä, että tarkastelen itse kielen suhdetta esseen poliittisiin ja temporaalisiin yhteyksiin, ei käsitteelliseen dekonstruktioon. Esseen poliittinen reflektio lähtee kapitalismin ja kapitalististen instituutioiden valtarakenteiden kritiikistä, ja tästä lähtökohdasta katsoen Benjamin etsii mahdollisuutta sellaisille vallankumouksellisille käytännöille, jotka eivät käsitteessään toistaisi käsitystä valtiovallan 'myyttisestä auktoriteetista'.

Benjamin ilmaisee, että käsitteet ovat tapoja liittää ilmiöt aikaansa (ks. Benjamin 1925, 214-5). Tulkinta voi edetä vastavuoroisesti, käsitteiden kautta voidaan muodostaa näkökulma niiden käyttökontekstiin, ja toisaalta aika kiinnittyy käsitteisiin erityisesti niissä tavoissa, millaisia merkitysisältöjä niissä esiintyy. Benjaminin omassa tilanteessa kielellisyyden ja laajemmin vallan ja diskurssien välinen tematisointi ei ole tapahtunut siinä laajuudessa kuin mitä se on post-foucault'laisessa kontekstissa. Benjaminin omat huomiot temporalisoitumisesta kuitenkin mahdollistavat erilaisten kysymyksen avaamisen - kuten esimerkissä ongelmallisesta vallan myyttisestä auktoriteetista. Tämä kysymys toistuu 2000-luvulla jatkuvasti erilaisissa konflikteissa, joissa toimijoina ovat sekä valtiolliset että ei-valtiolliset liikkeet ja ryhmittymät, esimerkiksi terroristiryhmät, kansanliikkeet tai uskonnolliset fraktiot.

Kielen temporaalisuus

Benjaminin mukaisesti ymmärrettynä käsitteet siis esittävät erilaisia tapoja liittää tietty ilmiö omaan ajallisuuteensa (vrt. Benjamin 1925, 214-5). Tämä tarkoittaa sitä, että ei ole olemassa 'valtaa', 'väkivaltaa', eikä esimerkiksi 'suvereenisuutta' sinänsä. Varsinainen merkitysisältö muodostuu siinä tilanteessa ja ajassa, jossa käsite liitetään omaan historialliseen tilanteeseensa. Jokaiselle aikakaudelle olisi tärkeä määritellä uudelleen ne muutokset ja merkitykset, jotka ovat muuntuneet aikansa poliittisissa ja historiallisissa tapahtumissa.

Peter Fenves toteaa kommentoidessaan Benjaminin esseetä “*Über die Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen (1916)*” että on huomioitava tavat jolla kieli itsessään ja sanojen (käsitteiden) asettaminen kontekstiinsa mahdollisesti avaa oman aikakautensa kriisejä ja käsitteellisiä abstraktioita (Fenves 1996, 77). Fenves korostaa käsitteen ja kielen muuttumista ajassa, mutta myös sitä miten Benjamin nostaa esiin tapoja, joilla eri aikakausilla muodostetaan ei-sanoja, ei-nimiä, eli ei-diskursiivisia ilmaisuja. Fenves huomioi, miten Benjaminin esseet pyrkii ratkaisemaan tapoja, joilla ilmiöt ja käsitteet ovat yhteydessä toisiinsa, ja millä tavoin ei-diskursiiviset ilmiöt mahdollisesti tulevat ‘pinnalle’ ja kielelliselle tasolle käsitteiden kautta. Hänen mukaansa Benjaminin kielifilosofinen tarkastelu on radikaali siinä mielessä, että käsitteet kulkevat ikään kuin tilanteiden arvioinnin (judgement) edellä (Fenves 1996, 77).

Benjaminin näkökulma kieleen on siis monimerkityksinen ja hänen lähtökohtansa kieleen sisältyy useaan käsitteelliseen pohdintaan; ei ainoastaan vallan kritiikissä, vaan esimerkiksi myös usein siteeratuissa teeseissä Historian käsitteestä (*Geschichtsphilosophische Thesen*, 1939). Analogioiden roolia ja tehtävää kielessä Benjamin tarkasteli erityisesti mimesistä käsittelevissä töissään⁸. Sen lisäksi, että kyseenomaiset esseet ovat osa Benjaminina kieliteoriaa, osallistuvat ne Benjamin oman kielellisen kudelman avaamiseen. Teksteissä esiintyy tapa sulauttaa teologisia ja historiallisia elementtejä itse kieleen.

En suoraan allekirjoittaisi myöhemmässä kriittisessä teoriassa esiin tullutta näkemystä siitä, että Benjamin 1930-luvun esseet ilmaisevat lähinnä maagisen näkemyksen kieleen. Ennemmin luen Benjaminin lähestymistavan antropologisena ja historiallisena tapana pohtia kielellisyyden ja ei-kielellisyyden välisiä rajoja. Hän tarkastelee kielellisyyden ja sanojen syntyä, kielellisten rakenteiden ajallisia muuntumisia ja ei-kielellisten ilmaisujen muuntumista ilmaisuiksi ja merkityksiksi⁹. Kieli

8 Mimesiksestä kielessä on olemassa kaksi hieman erilaista tekstiä, molemmat oli kirjoitettu 1933. ”Lehre vom Ähnlichen” on ensimmäinen versio, ja ”Über das mimetische Vermögen” oli toinen versio aiheesta. Benjaminin kieliteoriasta, ks. esimerkiksi GS V.2, 795–796, jossa Benjamin itse vertaa oman kieliteoriaansa piirteitä vuosien 1916 ja 1933 välillä.

9 Benjaminin antropologista näkökulmaa kieleen on tarkastellut esimerkiksi Schwarz 1984.

nähdään monikerroksisena kudelmanä, konstruktio tai palapeli, jossa on mukana esimerkiksi audiovisuaalisia ja visuaalisia elementtejä. Kieli ei ole eksklusiivisesti diskursiivinen ja sen ymmärtäminen tapahtuu myös ajatuskuvin (*Denk-Bilder*) kautta.

Myös Vallan kritiikin tarkasteluun palatessa, tulisi selkeämmin huomioida käsitteen lisäksi ne kielelliset, temporaaliset sekä poliittis-historialliset tasot, mitä Benjaminin käsitteellinen tarkastelu pitää sisällään. Yhdistettäessä käsitteeseen yllä olevaa kielen, sanojen ja ei-diskursiivisten osien pohtimista, käsitteiden eri merkitykset voivat liittyä visuaaliin sekä kokemuksellisiin tasoihin. Stabiilien merkityssisältöjen heiluttaminen mahdollisesti muokkaa myös laajemmin väki/valtaan liittyviä konnotaatioita.

Benjamin hämmentää vallan käsitteiden tarkastelua vielä entisestään, tuoden esille käsitteen 'jumalallinen' valta, johon on huomioillaan tarttunut muun muassa Slavoj Žižek kirjassaan *Violence* (2008). 'Jumalallisen vallan' yhtenä Vallan kritiikin kulmakohdaksi ottaa kuitenkin vakaammin huomioon esimerkiksi Gillian Rose. Rose tekee Benjaminin ajatuksista kiinnostavia johtopäätöksiä, osoittaen, että Benjaminin tapa käyttää käsitettä 'jumalallinen valta', ei ole välineellinen vaan itse asiassa toimintaa ohjaava ja siihen itseensä pureutuva ajallinen katkos tai rikon momentti. Modernissa juutalaisen ajattelun kontekstissa Benjaminin kritiikki tarkoittaa, että väki/vallan historianfilosofia mahdollisesti demonstroi 'jumalallisen vallan' voimaa niin kauan kuin sitä käytetään ja toistetaan myyttisesti. Benjaminin kritiikki merkitsee myös sitä, että väki/vallan käsitteen historianfilosofiassa kytkös valtiovallan ja 'jumalallisen vallan' välillä ylläpidetään siksi, ettei valtiovallan käsitettä 'tyhjentäisi merkityksestään' (vrt. Gillian Rosen tulkinta 1984, 85–86).

Myös poliittisessa tulkinnassa käsitys jumalallisesta vallasta voi nähdä viittaavan kaikkialla läsnä olevaan, totaaliseen valtaan. Benjaminin esseessä väki/vallan kritiikistä on kuitenkin huomioitava, että jumalallinen valta osoittaa myyttisen Ge/walt-käsitteen murtumakohdan. Tästä syystä maailma on kontingentti, se ei ole ajallisesti stabiili, eikä kielellisiä konstruktioita voi pitää yllä huomioimatta muutosta. Laillisuusprosessiin tarttuminen muokkaa mahdollisuuksien luomista uusille valtasuhteille, ja täten voidaan muutos myös aktualisoida. Tässä mielessä 'Vallan Kritiikki' suuntautuu tulevaan, ei menneeseen. Vallan sitominen staat-

tiseksi tilannearvioksi sortuu kuitenkin usein tautologiaan. Kun lakiasäätävä valta on jo sisäisesti kiinnittynyt kysymykseen vallan/väkivallan yhteydestä, kysymykseen nousee *lainsäädännön poliittinen luonne* ja sen ymmärrys poliittisena, ei 'puhtaan' legaalisena prosessina. Benjaminin kritiikki osoittaa, että legaalisuutta ja poliittista merkitystä ei voida irrottaa toisistaan. Argumentoinnin tavoitteena on tunnistaa sellaiset tilanteet, jossa legaalisuuden ja poliittisten implikaatioiden välinen suhde vaatii tätä tunnistamista ja analyttisempää irrottamista toisistaan.

Benjamin ylläpitää erottelun institutionaalisen, legaalisen ja moraalisen oikeuttamisen (*Gerechtigkeit*) välillä. Tarkemmin ottaen hänen kysymyksensä väki/vallan käsitteestä kohdistuu ennemminkin lakiin kuin oikeudenmukaisuuteen. Toiminnan laillisuutta määrittävät myös toiminnan päämäärät ja niiden ilmaisu ja oikeutus; positiivinen sekä luonnonoikeus sisältää oletuksen, että oikeat päämäärät oikeuttavat keinot. Mikäli keinot ja päämäärät ovat ristiriidassa, niin tätä ristiriitaa ei voi ratkaista lain keinoin juuri siksi, että ristiriita on osin laissa itsessään. Tässä merkityksessä Benjaminin ehdotus on, että keinoja ja päämääriä tulisi tarkastella erikseen silloin, kun pohditaan legitimiisyys- ja legaalisuuskysymyksiä. (Benjamin 1921a, 180–1). Itse asiassa väki/vallan käsitettä analysoidessa keinot ja toiminta itsessään ovat ensisijaiset, eivätkä abstraktimmat toiminnan päämäärät. (Benjamin 1921a, 179, ks. myös Hannah Arendtin huomiot 1969).

Eettisen anarkismin lähtökohdat

Olen yllä kommentoinut niitä tapoja, joilla Benjamin reflektoi vallan ja väkivallan välistä suhdetta maailmansotien välisessä kontekstissa. Samalla olen tuonut esille valtarakenteiden kietoutumista toisiinsa; käsitteiden epätarkan käytön vuoksi on mahdollista, että legitimiisyys ja oikeudellisuus, ja toisaalta legitiimi vallan käyttö, kietoutuvat yhteen 'harmaaksi alueeksi'. Päämäärä otetaan tässä prosessissa oikeuttamaan toiminnan keinot ja välineet, huomioimatta sitä, että 'keinot' ovat mahdollisesti ristiriidassa legitimitietin kanssa. Historiallisen prosessin kautta, legaalisen vallan, ja väki/vallan muodot ovat muuttuneet näkymättömiksi.

Käsitteellisen tarkastelun ja kyseenalaistamisen hetkissä mahdollis-

tuukin väki/vallan *kritiikki ja temporalisointi*. Kritiikki on yksi esseiden eksplisiittisistä päämääristä, temporalisointi ja sen liittyminen kieleen jää implisiittisemmäksi osaksi Benjaminin tekstiä. Väki/vallan käsitteen irrottaminen institutionaalisesta legaalista oikeuttamisesta vaatii käsitteen refleksiivistä tarkastelua eri aikakausilla. Kritiikki on tilanne, jossa poliittinen kysymys mahdollistuu; tämä on läsnä vahvasti Benjaminin historianfilosofiassa yleensä. Irrottautuessaan historiallisesta ja universalisoivasta ajattelusta, Benjamin kääntyy kohden ajallista singulaarisuutta sekä yksittäisiä tapauksia. Väki/vallan vastakohta on eksplisiittisesti ilmaistuna väkivallattomuus, mutta esseensä kirjoittamisen ajankohtana Benjamin näkee väkivallattomalle toiminnalle kovin vähän mahdollisuuksia. Toisessa yhteydessä individuaalinen positio ja yksilön toiminnan merkitys korostuu kuitenkin asenteessa, mitä Benjamin nimittää 'eettiseksi anarkismiksi'. Tämä on kysymys erityisesti yksilön ja valtion välisestä, kritiikin mahdollistavasta suhteesta, samalla kuin se on kysymys toiminnan eetoksesta.

Eettinen anarkismi on jälleen sellainen 'ohjelma', johon ei Benjaminin teksteistä löydä suoraa eikä systemaattista tarkastelua – vain viittauksia. Tekstejä tuntevalle on hyvinkin selvää, että Benjaminin tyyli tarkastella asioita ei ole systemaattinen vaan fragmentaarisesti ja usein prosaistisesti ilmaistu. Tässä yhteydessä onkin mielenkiintoista, että Benjamin on pyrkinyt löytämään konkreettisempia toimintatapoja, nimittäessään eettisen anarkismin suoranaiseksi poliittiseksi suunnaksi ja ohjelmaksi. Sen lähtökohtana on käsitteellistää väki/vallan sisältö ja toisaalta etsiä keinoja vastustaa pakkovaltaa. Tässä yhteydessä vastustaminen on nimetty kieltäytymiseksi sekä kritiikiksi. Pyrkimyksenä on avata ja laajentaa eettinen anarkismi poliittisen toiminnan muotoon vastustuksen kautta.

Benjaminin kommentti Franz Kafkan teokseen Oikeudenkäynti (*The Trial*) on esimerkki siitä, miten lain voima kyseenalaistetaan. Romaanin kautta tulee ilmi se, miten tavallinen 'kadunmies' jää oikeusprosessien jalkoihin juuri siksi, että laki on tyhjä, ja samalla siihen sisältyy yksilöä ohjaavia tekijöitä. Laki on itsetarkoitus, se redusoituu tekijöihin, jotka sulkevat yksilön lain ulkopuolelle. Lakien ongelmallisuus tässä merkityksessä on juuri siinä, että toisaalta niihin sisältyy kirjaimellinen merkitys jaa vaade lain soveltamisesta, mutta lakien voima on yksilöiden

ja subjektien tarpeiden ulossulkemisessa. Kafkan romaanin yhteydessä pohdittu lain potentiaalisuus on niin vahva, että sitä ei voi erotella itseltään elämästä, vaan laki ryhtyy hallitsemaan elämää.

Benjamin mukaan on tyypillinen moderni ja mekanistinen virhe uskoa, että yhteiskunnallis-poliittinen järjestys olisi rakennettu minimaalisista olemassaolon tosiasioista, asioista kuten esimerkiksi fyysisen olemassaolon turvaamisesta. Tässä hän viittaa jälleen yksilön turvattuun tilanteeseen, jossa moderni 'oikeus'valtio ylläpitää pakkovallan monopolia. Benjamin huomioi, että on väärin että olemassaolon kamppailu modernissa valtiossa tulee kamppailuksi laista siinä merkityksessä, että yksilön toiminta oman vapautensa puolesta, eli irrottautuminen väkivaltaisesta rakenteesta ja pyrkiminen ei-väkivaltaiseen toimintaan kuten aseistakieltäytyminen, on mahdollisesti lainvastaista toimintaa. Tässä piilee ratkaisematon ristiriita; laki ja politiikka ovat alun perin molemmat osia 'puhtaasta elämästä'¹⁰.

Myyttisen käsitteisällön purkaminen *Gewalt*-käsitteen osalta tarkoittaa sitä, että jumalallisen vallan perinteisiin sidottua traditiota avataan edelleen tulkinnassa (Benjamin 1921a, 197). Myyttinen sekä historiallinen alkuperä ei ole löydettävissä historiallisella määrittelyllä tai tietyn historian tilanteen analyysillä. Kielen alkuperän pohtiminen lähtee samankaltaisesta oletuksesta, eli kielen alkuperää ei löydetä historiallisesti 'syntyneenä' tietyssä hetkessä/ tilanteessa. Ei ole kielen 'alkuperäistä merkitystä', sillä merkitykset syntyvät ja muokkautuvat kielestä ja sanoista itsestään, tulkiten niiden symbolisia ja allegorisia järjestyksiä.

Mikäli kielellisyyden lisäksi pohditaan hetki ei-diskursiivista kokemusta, avautuu se esimerkiksi kuvien välityksellä ja estetiikassa. Nykymailman visuaalinen reproduktio on aivan toista luokkaa kuin 1900-luvun alkupuoliskolla, kuitenkin Benjaminin käsitykset kuvien ja ajattelun välisestä yhteydestä ovat yhä kiinnostavia. Väkivallan tekijöiden kuvia, kokemuksen, vallan representaatioiden tai väkivallan uhrien kuvia esiintyy medioissa päivittäin. Walter Benjaminin ajattelun ja hetken tallettama yhteys ei kuitenkaan liity kuvatulvaan, vaan hän pyrkii valokuvan historiaa pohtiessaan löytämään jälkiä auraattisuudessa. Tätä voi

10 Benjaminin huomiot vuoden 1921a esseestä poimittuina ovat olleet myös yksi lähtökohta Giorgio Agambenin teoksessa *Sovereign Power and Bare Life*, ks. erityisesti Introduction. (Agamben, 1998).

löytää valokuvassa tietyn hetkeen, toisen katseen kohtaamisen läsnäolona. Näkemisen eetos yhdistyy kysymyksiin yksilön intellektuaalisesta tavoitteesta nähdä poliittinen nykyisyys sen omassa haavoittuvuudessaan.

Kysymys ei tässä ole moralisoivasta näkökulmasta – vaan *katseen eetoksesta*, joka korostaa subjektiivisen katseen ja havainnon merkitystä. Havainnoiva subjekti tiedostaa autenttisuuden ja kokemuksen kuvan avulla. Väitteet poliittisesta ja median manipuloimisesta eivät vesitä yksittäisten kuvien merkitystä, jatkuvasta kuvien simulaatiosta huolimatta niistä ei sulkeudukaan osa banaalin loputonta toistoa. Juuri yksittäiset kuvat paljastavat nykyisyyden hetken, yksittäisen tapahtuman, joka saa merkityksensä kuvan katseiden kohtaamisessa. Walter Benjamin korosti juuri ihmiskasvojen ja katseen välittävän ainutkertaisuuden ja totuudellisuuden auran viimeisiä kertoja, ennen kuin hetki toistetaan muutoin loputtomassa mekaanisessa reproduktiossa. Värähtämätön, silmiin katsova tuijotus onkin yhä keskeinen elementti, jossa kuva haastaa katsojansa etiikan. Vaikka Benjaminin oma esimerkki pohjautuu lähinnä Eugene Atget'n valokuviin, nykymaailmassa voisi todeta, että tämän kaltainen auraattinen läsnäolo ei ole myöskään kadonnut. Esimerkiksi Hannes Heikuran valokuvissa Libanonista 2006 äidin sylissä oleva poika katsoo suoraan kameraan. Lapsen maailma kohtaa sen poliittisen maailman tilanteen, joka on kuvan katsojan tiedostama. Hetken täyttää autenttinen läsnäolo¹¹.

Autenttisuus on sitä, että ainutkertainen poliittinen hetki tapahtuu tässä ja nyt, katsojan ja kuvatun katseiden kohdatessa. Läsnäolosta muodostuu haikea, anteeksi pyytävä ja eettinen kokemus. Samalla toteutuu myös auran käsitteeseen sisältyvä oletus: läheisyyden ja välimatkan samanaikainen kokemus. Kuvat ovat aikakauden visuaalisia muistoja, osa tiedostamatonta muistia, jossa nähdäkseni avautuu nykyisyyden poliittinen epistemologia. Miten käy subjektin poliittisen oikeuden, kun on kyse väkivallasta tai kuolemasta? Eikö uhreista tule moninkertaisia uhreja kuoleman kuvien tulvassa? Benjaminia ajatuksia mukaillen, eikö kaupunkiemme jokainen kadunkulma ja nurkka ole jo potentiaalinen rikospaikka? (Benjamin 1931/1989, 137) Nykyisyyttä esittävät poliittiset kuvat rakentavat myös poliittista aikaa, tilaa ja näin nykyisyyden

11 Hannes Heikuran näyttelyssä *Hiljaiset Kuvat*

kokemustilaa: toivoa, muistoja, pelkoa tai surua. Samanaikaisesti ne esittävät toden ja mahdollisuuden. Siinä poliittisen kokemus ilmenee mahdollisuutena astua tilanteeseen, joka on hetken päästä tuhottu. Läsä ovat subliimin, sanattomuuden, kokemuksen katoamisen sekä kauhun elementit. Tässä vallan 'jumalallinen' elementti on läsä myös tavalla, joka 'hengittää tuhoa'.

Lopulta

Jumalallinen valta ja väki/valta -käsitteiden avaaminen kohdistuu myös suverenisuuden ja sen oletetun legitimitetin kyseenalaistamiseen. Benjaminin vaatimus on, että suvereniteetti tulisi erottaa valtiovallasta. Erottelu pohjautuu käsitteiden temporaalisten kytköksiä avaamiseen ja niiden ominaislaadun tunnistamiseen. Olen aikaisemmassa tutkimuksessa tulkinut benjaminilaisen historiankäsityksen ja siihen liittyvien ajallisten rikkojen muodostavan omanlaisensa ajallisen järjestyksen, kairologian, jossa irrottaudutaan kumulatiivisuudesta, jatkuvuudesta, kronologian, pysyvyyden ja järjestyksen temporaalisesta logiikasta. Tässä en paneudu asiaan tämän enempää, mutta moderneilla ajattelijoilla tämän kaltainen ajallisuuden rikon tunnistaminen on tullut tutuksi, 'toisesta' asioiden järjestystä kuvaakin aikoinaan postmoderniksi leimattu keskustelu, ja ne useat modernin aikakauden järjestystä rikkovat aiheet.

Vallan suhteen tämä niin sanottu temporalisointi löytää merkityksensä siinä, missä jumalallinen valta ja väkivallan konnotaatiot tulkitaan niiden kielellisyyden kautta.

The divine, as pure violence or pure language is approachable in mimesis
(Rose 1994, 182).

Tämä on Rosen tulkinnassa lyhyt mutta merkityksellinen lause, joka avaa väki/vallan sisällön teemojen yhteyteen, joita olen yllä olevassa sivunnut. Jumalallinen, puhtaana/ paljaana väkivaltana tai paljaana kielinä on lähestyttävissä mimesiksen kautta. Benjaminin Mimesis-esseessä korostuu se seikka, että kieli on nimeämistä. Emme ymmärrä kieltä ainoastaan logoksen, kritiikin ja arviointiprosessien kautta. Mikäli tar-

kastellaan esimodernia havainnon maailmaa, Benjamin osoittaa erilaisia tapoja, millä asiat ja kohteet eivät ole yhteydessä toisiinsa vain käsitteiden sekä kielen kautta. Ne ovat yhdistyneinä toisiinsa samanlaisuuden ja samankaltaisuuden kautta. Mimesiksen kokemus, samoin kuin intuition ja ei-aistinvaraisen samuuden havainto jäävät useimmiten rationaalisen tiedonidean ja kielenymmärryksen jalkoihin. Rosen esseessä Benjaminista mainitaan, että tieto hyvästä ja pahasta jää ilman nimeä; se on tietoa ulkopuolelta, luovaa tietoa luovuuden maailmasta (Rose 1984, 185). Arvostelma, judgement, on se, missä punnitaan niin ilmiöiden samanaikaisuus että myös kielen ymmärtäminen laajempaan kuin yksittäisenä sanana. Arvostelma on aina kaksijakoinen tai monitahoinen: se on sekä portti uudenlaiseen samanaikaisuuteen, sekä meditaatio abstraktiosta. Tämä sisäinen ironia on myös yhteydessä niihin tapoihin, joilla Benjamin pohtii myyttistä lain alkuperää.

Nyt olemme jo aika monimutkaisella mantereella, mutta kuitenkin kiertäneet lain, legitimitetin ja historiallisen myyttisen kaanonin lähteille toisesta, eli kielen ja kielellisen arvostelman näkökulmasta.

Välittömyyden vaade luo tässä ajallisen yhteyden estetiikkaan, sillä juuri estetiikka on ymmärretty tässä sellaisena tilana ja alueena, jossa ajallinen välittömyys toteutuu Benjaminin ajattelussa. Olen yllä viitanut kovin lyhyesti auraan, joka on eräänlainen havainto, jossa totuus paljastuu. Tästä johtuen estetiikka on tärkeä osa vallan pohdintaa, osa poliittista kokemusmaailmaa jossa myös kielen ei-diskursiivisuus ja mimesis on mahdollista ilmaantua. Esimerkiksi kuvallisuus, tai kuva laajalti ymmärrettyä kuten benjaminilainen 'kuvatila', jota reflektoidaan surrealismiesseessä vuodelta 1929, on keino tavoittaa toinen sfääri kielestä, kuvallisuuden, kielellisyyden ja kokemuksen yhteys taiteessa. Tämä ei siis ole pelkästään kuvan ja kohteen mimesistä, vaan mahdollistaa kokemuksellisen samankaltaisuuden löytämisen.

Tämä tunnistamisen hetki on kytkös siihen, että vallan kokemus ja ymmärtäminen ulottuu sekä ei-käsitteellisen mutta myös käsitteellisen kielen ja tiedon tasolle. Kielen sivuvaikutuksena voi olla hiljaisuus, tai jopa mykkyys: Benjamin tunnistaa sen, että mimeettinen asenne voi muuntua yhtä ei-aistilliseksi, mahdottomaksi. Alue on tunnistettu, se ei ole koskaan pelkästään näkyvä – tai se on ilmaistuna välähdyksellisesti näkyvä. Miimisyys avautuu kielen esittämisessä, sanojen esille-

tuomisessa. Tämä rakentaa perustan myös ei-aistillisten yhteneväisyyksien kokemukselle (Schwarz 1984, 54).

Väki/valta on tässä siis muuntunut olemassa oleviksi pakoiksi, tai yksittäisiksi hetkiksi. Kuvallisuus ja visuaalisuus ottaa osaa hetken Tässä ja Nyt merkityksen luomiseen. Se on 'todiste' tapahtumasta, joka on ollut, jossa käsite saa merkityksensä, kuin myös käsitettä laajemmat, ei-diskursiiviset kokemuksen tasot. Kuvat ovat ei-lineaarisuuden representaatioita *par excellence*. Kuvien tulkinta merkitsee omanlaistaan lukutapahtumaa, joka tarkoittaa sitä, että tulkinta on osa kriittistä toimintaa (ks. Benjamin 1983, 578). Kuvissa itsessään tapahtuu välittömin kriittinen momentti, sitä kautta että temporaalisuus avautuu omanlaisenaan – usein tulkintojen tai tapahtumien kaanonin rikkovana. Kriittisyys ymmärretään poliittiseksi siis temporaalisuuden kautta; tulkinta muunnetaan poliittisiin ajattelun kategorioihin.

Mahdollisuus rikkoa väki/vallan ja legaalisen vallan välinen side on indikoitu tapahtuvan 'jumalallisen vallan' käsitteen avaamisen kautta. Esseen *Zur Kritik der Gewalt* yhteydessä avaaminen ja tulkinta on tehty lähinnä poliittisessä merkityksessä, mutta myös laajentaen merkitystasoja kielen ja käsitteiden luonteen pohtimiseen. Lain mahdollinen väkivaltaisuus on yhteydessä jumalallisen vallan myyttisen perinnön ymmärtämiseen ja sen kumoamiseen (vrt. Rosen tulkinta 1984, 187). Rosen mukaan Benjamin olikin yksi harvoista juutalaisista ajattelijoista, joka toi esiin valtiovallan, legaalisen vallan ja jumalallisen vallan käsitteellisen kudelman. Samoin, Benjamin työsti omaa eettisen anarkian ajatustaan, jossa yksilön mahdollisuus toimia valtiovallan koneistossa ja myös sitä vastaan. Nykypäivästä katsoen Benjamin vallankritiikin voisi lukea kritiikkinä kapitalistista ja konservatiivista valtarakennetta kohtaan. Tätä hän tematisoi myös irrottautumisena 'jumalallisesta' suvereniteetista.

Vallan kritiikki-esseessä, se, mitä kritisoidaan ei ole itse valtaa tai vallankäyttöä ymmärrettynä mekaanisena tapahtumana. Ei ole olemassa abstrahoitua väki/vallan käyttöä, vaan se on aina myös sidottu tilanteisiin, kieleen ja käsitteisiin, jotka määrittävät kritiikin luonteen ja sisällön. Laki, joka sisältyy instituutioihin, representoi samanaikaisesti institutionalisoitua väki/vallan legitimizeettä. Väki/vallan hahmoton läsnäolo laissa on aspekti, joka säilyttää ja vahvistaa omaa historiallista konnotaatiotaan ja jumalallista väki/vallan myyttiä. Korostettu lineaarisuuden

rikkominen ja sirpaleistuminen on niin Benjaminilla kuin useilla muilla modernin perillisillä, useimmiten se viesti, jotka he modernin ajattelun jälkeiseen filosofiaan ovat jättäneet.

Lähteet

- Kai Alhanen 2013. Deweyn kokemusfilosofia. Helsinki: Gaudeamus.
- Giorgio Agamben 1998. *Homo Sacer. Sovereign Power and Bare Life*. Stanford UP.
- Hannah Arendt 1969. "A Special Supplement: Reflections on Violence".
In: *The New York Review of Books*. <http://www.nybooks.com/articles/archives/1969/feb/27/a-special-supplement-reflections-on-violence/>
- Walter Benjamin 1983. *Das Passagen-Werk*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Walter Benjamin 1991. *Gesammelte Schriften (GS)*. Eds. Tiedemann, Rolf und Hermann Schweppenhäuser. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- . 1916. *Über dies Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen*. GS II.1.
- . 1921a. *Zur Kritik der Gewalt*. GS II.1.
- . 1921b. *Kapitalismus als Religion*. GS VI.
- . 1925. *Ursprung des deutschen Trauerspiel*. GS1.1.
- . 1929. *Der Surrealismus*. GS II.1.
- . 1933a. *Lehre vom Ähnlichen*. GS II.1.
- . 1933b. *Über das mimetische Vermögen*. GS II.1.
- Walter Benjamin 1933/1989 "Berliiniläinen lapsuus vuosisadan vaihteessa" teoksessa *Walter Benjamin Messiaanisen sirpaleita*. Jyväskylä: Tutkijaliitto.
- Norbert Bolz 1989. *Auszug aus der entzauberten Welt. Philosophischer Extremismus zwischen den Weltkriegen*. Fink Verlag.
- Howard Caygill 1998. *Walter Benjamin. The Colour of Experience*. Routledge.
- Jacques Derrida 1991. *Gesetzeskraft*. Suhrkamp.
- John Dewey 1916/2009. "Force and coercion", *International Journal of Ethics* 26.
Myös teoksessa Vittorio Bufacchi, toim. *Violence: A Philosophical Anthology*. Palgrave, MacMillan. 2009.
- Peter Fenves 1996. "The Genesis of Judgement: Spatiality, Analogy, and Metaphor in Benjamin's "On Language as Such and on Human Language" teoksessa David Ferris (toim.) *Walter Benjamin. Theoretical Questions*. Stanford UP.
- Franz Kafka 1936/1956. *The Trial*. New York: Vintage Books.
- Jussi Kotkavirta ja Esa Sironen toim. 1986. *Moderni/ Postmoderni. Lähtökohtia*

- keskustelun.* Jyväskylä: Tutkijaliitto.
- Gillian Rose 1984. *Judaism and Modernity. Philosophical Essays.* Blackwell.
- Ullrich Schwarz 1984. "Walter Benjamin: Mimesis und Erfahrung" teoksessa *Grundprobleme der Großen Philosophen.* UTB Vandenhoeck.
- Max Weber 1919/1988. "Politik als Beruf" teoksessa *Gesammelte Politische Schriften.* Tübingen: UTB für Wissenschaft.
- Slavoj Zizek 2008. *Violence. Six Sideways Reflections.* London: Profile Books.

On Theorizing: C.S. Peirce and Contemporary Social Science

Mikael Carleheden

As a theory of knowledge and science, “empiricism” or “positivism” has been losing credibility for at least half a century. It has been claimed that an empiricist conception of science presupposes a paradoxical “copy theory of truth” (Habermas 1971, p. 69), “metaphysical realism” (Putnam 1983), “naive objectivism” (Sayer 1992) and that “things murmur meanings our language merely has to extract” (Foucault 1972, p. 228). During the heydays of this conception Theodor Adorno ironically concluded: “thinking is unscientific” (Adorno 2005, p. 124). Jürgen Habermas was more straight forward: “That we disavow reflection *is* positivism” (Habermas 1971, p. vii). Such statements imply that “post-empiricism” would involve a “rehabilitation of the theoretical” (Alexander 1982, p. 30).

In many ways this expectation has been confirmed. In the contemporary social sciences social theory plays a significant role in the education of students and has been institutionalized as a specialized area of research competence.¹This is not to say that post-empiricism has a

1 E.g. conferences, working groups and networks, journals, positions, textbooks.

strong influence on mainstream empirical research. Peter Wagner finds “zero reaction” among empirical researchers to the criticism of empiricism (Wagner 1994, p. 147) and Derek Layder states that “the force of anti-theoretical sentiments” prevents a fruitful relation between theorizing and empirical research (Layder 1998, p. 8).

However, when we take a look at social science education another peculiar fact can be noticed which indicates that the rehabilitation of the theoretical is still rather limited. We find courses about qualitative and quantitative methods, about specific subjects and about classical and contemporary social theory, but we almost never find courses about *how* to theorize. In theory courses students learn what the great thinkers of their discipline thought, that is, the results of their thinking. They do not learn how these great thinkers reached those results.

It is true that in contemporary courses on empirical method and theory of science students learn that facts are “theory-laden” and that the use of concepts is a necessary part of research. They might even learn how to combine theory and empirical research, but that does not mean that they learn how to theorize. Actually, both in theory courses and empirical methods courses, theories and concepts themselves are often treated as objective facts. Students learn that: with his concept “tyranny of the majority”, Tocqueville intended to say ... ; Berger and Luckmann’s theory of the social construction of reality should be understood ...; in her critique of the division between sex and gender, Butler and so on. If we teach theories primarily in this manner, we run the risk of reifying or fetishizing them and the process of theorizing becomes mystified.

Such a reification of theories and concepts can explain why an incorporation of theory into empirical research fails. In the notorious first chapter of empirical dissertations – the theory chapter – theory stands in an external relation to the empirical investigations. In the best cases theories can be tested and concepts can be used in a fruitful way, but if theories and concepts are reified they cannot be developed.

To the extent that this picture of the state of theory in social science education and research is correct (compare Sayer 1992, p. 2; Swedberg 2012a, p. 7), the rehabilitation of the theoretical is limited. The works of theory specialists include of course theorizing know-how. Thus, great

theoretical works can be used as models in order to learn how to theorize. But in lack of reflexive knowledge we learn only on a practical level. And in so far as knowledge of theorizing is only practical, it goes against the vein of what might be called the scientific ethos. This ethos implies that we should discursively know what we are doing, that we critically can discuss our theoretical practices and that we explicitly can teach students these practices.

The lack of courses and text books in theorizing actually implies that we still have not got rid of “the illusion of immediate knowledge” (Bourdieu 1991, p. 250). This enduring strength of the empiricist conception, in spite of the epistemological turn in theory of science, might be explained by what Alfred Schutz called “the natural attitude”. This attitude involves things actually murmuring meanings to us; that we observe the meaning of things. Thus, this ongoing, but ambivalent, influence of empiricism implies that we are not scientific enough, that is, that social science still has not detached itself enough from a common sense understanding of the world. It indicates that the concepts we use run the risk of being caught in the web of unreflected common sense.²

This picture of the state of theorizing in the social sciences calls for a clarification of its logic and this chapter aims to contribute to that. But even if it is true that the logic of theorizing most often has remained implicit it does not prevent us from taking recognized theories as our points of departure. A few of them have paradigmatic status and have given rise to schools. The question becomes; how are these theories constructed?

If one takes a closer look, it is actually possible to find some attempts in some of these schools to clarify the logic of theorizing. In these cases, there are rather often more or less extensive discussions of Charles Sanders Peirce. These discussions seem to be the most productive ones. I will therefore investigate four different influential schools of contemporary social theory in which Peircian kinds of theorizing are under discussion; phenomenology, critical theory, critical realism and poststructuralism. In the first case it is only a question of affinity with Peirce’s

2 I am not implying that we can detach ourselves completely, but that the development of what Schutz called second order constructs is scientifically crucial, which I will come back to.

thinking.

The finding that the once almost forgotten Peirce seems to have a rather wide relevance in contemporary social theory is in itself surprising. Further, it goes against the common picture of social theory as not only fragmented or multiparadigmatic, but also torn by internal conflicts and even mutual contempt. However, I am only suggesting an epistemological consent. The ontological points of departure of these schools are very different. To be sure, epistemological and ontological points of departure are interrelated and both influence social research. I believe however, that it is possible to discern epistemological similarities.

The first part of this chapter is an investigation of how Peirce understood the scientific logic and role of theorizing. I cannot here give a comprehensive presentation of his thinking.³ My focus will be on his conception of three types of reasoning, because the contrast between them is crucial for an understanding of theorizing. The distinction between context of discovery and context of justification will be used to discuss the role of theorizing in scientific inquiry. In the second part I will compare Peirce's theory with notions of theorizing to be found in the schools mentioned above.

Peirce's Conception of Theorizing

The scientific attitude, Peirce tells us, comes from "an impulse to penetrate into the reason of things" (Peirce 1931, 44). Another way of expressing this attitude is to claim that if we do not try to explain things, we are not doing science at all. To reason - to infer, to argue - is not simply to describe or report observations made of the world. Reasoning concerns the relations between the objects we observe.⁴ The quality of these relations themselves cannot be observed in a strict sense. Logic or drawing inferences are for Peirce other words for the art of reasoning (Peirce 1934, p. 223). And, most importantly for our purposes: "Logic

3 See instead Karl-Otto Apel 1995 and Margareta Bertilsson 2009. My reading of Peirce is indebted to both.

4 E.g. material objects, actions, norms, ideals, intentions and thoughts.

... is the *art of devising methods of research*” (Peirce 1958a, p. 44). Prior to Peirce (and, since Peirce was well ahead of his time, prior to post-empiricism), logicians divided reasoning into two classes: necessary inferences – that is, deductions – and probable inferences – that is, inductions. Peirce, however, claimed that there are three forms of inference:

“I have always, ..., recognized three different types of reasoning, viz: 1st, Deduction which depends on our confidence in our ability to analyze the meanings of the signs in or by which we think; 2nd, Induction, which depends upon our confidence that a run of one kind of experience will not be changed or cease without some indication before it ceases; and 3rd, Retrodution, or Hypothetic Inference, which depends on our hope, sooner or later, to guess at the conditions under which a given kind of phenomenon will present itself. Each of these three types occurs in different forms requiring special studies. ... From the 1st type to the 3rd the security decreases greatly, while the uberty as greatly increases” (Peirce 1958b, p. 248).

Deduction is the true form of logic in a formal (analytic) sense. Deductive inferences are necessary, but empirically empty. They need to be fed by correct premises, otherwise they are useless. Socrates must not die if it is incorrect that all men are mortal. Inductive inferences, in contrast, are empirical, but not necessary. They are the “means of which we ascertain how often in the ordinary course of experience one phenomenon will be accompanied by another” (Peirce 2003-), that is, they are “triggered by the habit of experience” (Bertilsson 2009, p. 203). However, we might someday discover a red swan. The fundamental problem with these two classes of inference is that they actually cannot explain anything. They do not help us to understand relations between things in the world. Deductions are too formal and inductions only point to external co-variations.⁵ The third type of inference, which Peirce gave several different names – “abduction”, “retrodution”, “hypothesis”, “explanatory hypothesis” – has the following form:

“The surprising fact, C, is observed;
But if A were true, C would be a matter of course,
Hence, there is reason to suspect that A is true” (Peirce 1934, p. 117).

5 Compare the so-called “empiricist fallacy of induction”

As we can see, this form of inference is empirical just as induction. But the conclusion is reasonable rather than probable or necessary. It is a “conjecture” (Peirce 1934, pp. 330–1), but also “an act of *insight*” (ibid, p. 113). It is the way Hercule Poirot or Kurt Wallander reason when they solve murder cases. In contrast to induction this kind of inference goes backwards. It is an “inference *a posteriori*” and it is probably therefore Peirce changed his terminology from abduction to retrodution (Peirce 2003–). This kind of inference:

“ ... is that process in which the mind goes over all the facts the case, absorbs them, digests them, sleeps over them, assimilates them, dreams of them, and finally is prompted to deliver them in a form, which, if it adds something to them, does so only because the addition serves to render intelligible what without it, is unintelligible ... it turns back and leads from the consequent of an admitted consequence, to its antecedent. ...” (ibid)

Thus, retrodution has a transcendental form. We investigate – to talk in Kantian terms – the conditions of the possibility of something; that is, we are “adopting a hypothesis for the sake of its explanation of known facts” (ibid).⁶

It is this third type of reasoning which explicates the logic of theorizing. Peirce actually held a lecture under the title “How to Theorize”. In his analysis of this lecture Richard Swedberg (2012b) argues that Peirce used the terms abduction and theorizing interchangeably.

The three forms of inference exclude by no means one another. Rather, taken together they make up “the methodological stages of inquiry” (Bertilsson 2009, p. 86). Swedberg states Peirce’s view in the following way (Swedberg 2012b, p. 8):

“The tasks of these ‘three great classes of inference’ were as follows.

6 Gorm Harste has drawn my attention to the similarities between abduction and the concept “reflective judgment” which Kant develops in his third Critique. However, as we will see, Peirce took a “linguistic turn” which significantly distinguishes his philosophy from that of Kant (Apel 1980, pp. 77–92).

Abduction covers the process through which a theory or a hypothesis is produced. Deduction is used to work out the suggested hypothesis. Induction has the task of testing the hypothesis against the facts. The three types of inference are independent, yet part of one and the same ‘system’.”

Peirce’s way of understanding scientific inquiry leads Swedberg to suggest that theorizing is best carried out in what Hans Reichenbach and Karl Popper called “the context of discovery” rather than in “the context of justification”.⁷ Such an interpretation seems at first sight very plausible. However, as we will see in the second part of this chapter, many contemporary schools of social science see Popper as the most sophisticated version of an empiricist methodology and use Peirce in order to overcome Popper. They claim that Popper, in contrast to Peirce, reduces the significance of theorizing by submitting it to the context of discovery and understanding real science – that is, justification – as based on deductive and inductive inferences only.

In order to investigate the role of theorizing in scientific work I will discuss Swedberg’s suggestion. Is it really possible to make a sharp distinction between context of discovery and context of justification in a theory of science which also includes abduction as “a method of research”? However, before I try to answer that question, we need to dig a bit deeper into Peirce’s thinking. First I will take a closer look at Peirce’s claim that abduction is an empirical form of inference which means that theorizing – at first sight surprisingly – seems to include observation. Then I will introduce some crucial aspects of Peirce’s philosophy in general.

Abduction as an Empirical Form of Inference

“(A) scientific inquiry must usually, if not always, begin with retro-duction” (Peirce 2003-). This order of inquiry is not surprising. We have seen that theorizing should be understood as the construction of a hypothesis. We have also seen that such a construction takes its point

7 For the conceptual history of the distinction, see Swedberg (2012a).

of departure in “a surprising fact”. “As a scientist, Peirce was convinced that discovery begins with observation” (Swedberg 2012b, p. 9).⁸ However, this claim might seem a bit odd, because we usually understand observations as belonging to the empirical rather than the theoretical part of research. One could simply understand this claim as saying that theory takes its point of departure in known facts; that the theoretical and the empirical are mutually interdependent; that empirical and theoretical researchers stand on each other’s shoulders to see further. But what Peirce is claiming is not only that the three forms of inference are interdependent, but that abduction in itself is empirical. Theory is always about something. It is impossible to theorize without empirical content.⁹ It is crucial to remember that abduction is empirical, in contrast to deduction, but also that it is *empirical in another way* as compared to induction.

We have seen that inferences are about relations between things, not simply about observations of things. We have also seen that these relations tend to be unobservable. Thus, the starting point of theorizing is to be sure observation. However, the core of theorizing itself is to create an internal (conceptual) relation between *explanans* and *explanandum*. Such an empirical inference is different from induction, by means of which observations of regular external relations between things can be concluded to be a more or less general “law”.

Some Crucial Aspects of Peirce’s Philosophy in General

It has often been stated that Peirce was well ahead of his time. His originality can be summarized by using terminologies which became established within philosophy only during the second half of the 20th century. It is possible to claim that Peirce made a linguistic, a pragmatic and a communicative turn long before Wittgenstein and Heidegger, who can be seen as the key figures of 20th century philosophy (Apel 1976

8 Compare also Swedberg (2012a) where he emphasizes that observation is the unavoidable starting point for most of theorizing in the social sciences.

9 Compare the first of Peirce’s “cotary propositions”: “Nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu” (1934, p. 112)

Bd. 1, pp. 225–75).

A linguistic turn means that knowledge of the world is understood not only as dependent on thinking but also that “... all thinking is performed in Signs ...” (Peirce 1935, p. 328); “... there is no element whatever of man’s consciousness which has not something corresponding to it in the word ...” (Peirce quoted by Apel 1980, p. 84). Thus, in contrast to an empiricist theory of knowledge, Peirce claims that there cannot be any immediate relation between the subject of knowledge and the object of knowledge.¹⁰ Knowledge is semiotic. Consequently, it is impossible to show that words or signs “mirror” (Rorty) “a ready-made world” (Goodman) out there. We cannot by means of induction overcome the sign-dependence of knowledge.

The methodological consequences of Peirce’s semiotic theory of knowledge can be clarified by introducing his concept “perceptual judgment”. This concept explains the common experience in everyday life that we mostly immediately understand what we see – as if the world murmurs its meaning to us; as if we can observe the meaning of things out there. This illusion can be explained by Peirce’s claim that already “perception is interpretative” (1934, p. 115) and thus “contain general elements (ibid, p. 114). There is, to use Heidegger’s terms, “always already” meaning and signs in our perception, and these elements make immediate judgments possible. These elements in turn have their background in the fact that perception is situated in systems of common sense knowledge, which “are transmitted by generations of thought-practices” (Bertilsson 2009, p. 177). The immediate meaningfulness of perceptions has social and historical roots.

According to Peirce (1934, pp. 112–3), perceptions can actually be seen as primitive (habitual/common sense) abductions, which scientific abductions take as their point of departure. Here we come back to the claim that observation is the starting point of abductive inferences. Such an observation is dependent on perceptual judgments. Since scientific abduction is reflective it produces fallible knowledge (hypotheses), in contrast to a perceptual judgment which is formed in ways that we are more or less unaware of and – only therefore – is taken as valid without

10 There is, according to Peirce, some kind of sensory relation involved, but such an experience is not to have knowledge.

any doubt. The observation of surprising or problematic facts implies that our common sense has been shaken; our perceptual judgments do not help us to cope with the situation at hand. “The irritation of doubt causes a struggle to attain a state of belief. I shall term this struggle *inquiry* ...” (Peirce 1934, p. 231).

Thus, Peirce’s linguistic turn means that knowledge always presupposes conceptual meaning construction, be it habitual or scientific. His philosophy “is not about being as such, but about the conditions in the act of seeing imbued with reflectivity” (Bertilsson 2009, p. 199). Apel calls it “meaning-critical realism” (Apel 1995, p. 16). The crucial consequence of Peirce’s theory of science in the context of this chapter becomes then this: The recommendations of an empiricist methodology neglects the significance of abduction. We would then formally analyze and empirically test hypotheses which are based on perceptual judgments, because neither deductive nor inductive reasoning are able to construct alternatives to the meaning constructions of common sense. The synthetic formation of hypotheses would, in other words, be conducted without method. This would result in research that is caught in the web of common sense knowledge.

Through this discussion of Peirce’s linguistic turn, we have prepared the ground for an explication of his pragmatic and communicative turn. We have seen that: “... abductive inference shades into perceptual judgment without any sharp line of demarcation between them” (Peirce 1934, p. 113). Hence, also abduction and, in turn, scientific inquiry as a whole is situated in everyday life. Peirce does not treat this social dependence of science as a limitation, but as a normative condition of knowledge. This is the essential meaning of making a pragmatist turn:

“In order to ascertain the meaning of an intellectual conception one should consider what practical consequences might conceivably result by necessity from the truth of that conception; and the sum of these consequences will constitute the entire meaning of the conception” (ibid, p. 6).

According to Peirce, the “practical effect” of a specific conceptualization is crucial for scientific inquiry. The validity of a conceptualization

is related to the possible modification of our practical conduct and our habits (ibid, p. 121). Inquiry starts as we have seen with a surprising fact, with a perceptual judgment which has been shaken, with a habit that suddenly does not work anymore; and it ends with a modification of everyday life. Thus, our social conditions are intrinsic to the process of inquiry. This claim is closely related to the communicative turn.

We have said that knowledge is dependent on interpretation. This dependence means that the correctness of concepts cannot be decided upon by comparing concepts and objects in any direct way, because the result of such a comparison can only be judged by means of language. We have also seen that the pragmatic effect is one way to judge the validity of our concepts, but there is, according to Peirce, also the related communicative way. Apel (1980, p.88) talks about the crucial significance of a “community of experimentation” and a “community of interpretation” in Peirce’s theory of inquiry. We might say that the later primarily is related to abductive and the former to inductive inferences. Peirce (1934, p. 129) claims that:

“Every man is fully satisfied that there is such a thing as truth, or he would not ask any question. *That* truth consists in a conformity to something *independent of his thinking it to be so*, or of any man’s opinion on that subject”.

However, it does not mean that truth and reality is independent of “thought in general” (ibid, p. 269):

“The opinion which is fated to be ultimately agreed to by all who investigate, is what we mean by the truth, and the object represented in this opinion is the real” (ibid, p. 268).

Truth is dependent on “thought in general”, of language and interpretation. It is not dependent on my or your thought (which is subjective), but my or your thought is so to say to be tested not only by observation, but also by means of communication in the community of investigators. The norms of validity, which regulate the judgments of this community, are the three logics of inference which have been discussed above.

But Peirce's theory of science does not end here, which is indicated by the word "fated" in the quote above. He takes a final step by situating any concrete community of inquiry here and now into an evolutionist framework. He seems to understand the whole history of mankind as an ongoing attempt to cope with reality and scientific inquiry as the reflective way to do that. At this point Peirce introduces what seems to be a very speculative or even – at least in our contemporary post-Enlightenment *Zeitgeist* – a naïve postulate: that mankind learns historically by practicing judgments of the community of investigators. In the long run the communication of an unlimited community of investigators will lead to a correspondence between concepts and reality, that is, to absolute truth. However, this view does not have to be interpreted as an empirical statement about the development of world history and science. It should rather be understood as an idealization, which investigators as participants in scientific inquiry always have to undertake in order to acquire knowledge at all. In other words, it might be seen as a transcendental precondition for the possibility of knowledge. This is how Apel interprets Peirce. The regulative principle of aiming at consensus in an unlimited community of investigators (in space and time) is at the same time constitutive for knowledge. A hypothesis is to be understood as true if it is agreed upon in the community of inquiry, as long as this community remains open for new investigators, arguments and tests (Apel 1980, pp. 88; 104–5; Bertilsson 2009, p. 184; 191).

“The real, then, is that which, sooner or later, information and reasoning would finally result in, and which is therefore independent of the vagaries of me and you. Thus, the very origin of the conception of reality shows that this conception essentially involves the notion of a COMMUNITY, without definite limits, and capable of a definite increase of knowledge” (Peirce 1934, pp. 186–7).

Discovery and Justification

In the discussion on abduction I have presented Peirce's conception of the logic of theorizing. I have also implicated the role he gives to theo-

rising in the different stages of scientific inquiry. We can now return to the question of whether the distinction between the context discovery and the context of justification is applicable in the case of Peirce. Let's start with two quotations by Popper:

“ ... the act of conceiving or inventing a theory, seems to me neither to call for logical analysis nor to be susceptible of it. The question how it happens that a new idea occurs to a man ... may be of great interest to empirical psychology; but it is irrelevant to the logical analysis of scientific knowledge” (Popper quoted by Glynos and Howarth 2007, p. 31).

“(I)t is irrelevant from the point of view of science whether we have obtained our theories by jumping to unwarranted conclusions or merely by stumbling over them (that is, by ‘intuition’), or else by some inductive procedure. The question, ‘How did you first *find* your theory?’ relates, as it were, to an entirely private matter, as opposed to the question, ‘How did you *test* your theory’ which alone is scientifically relevant” (Popper quoted by Glynos and Howarth 2007, p. 35).

These quotes indicate at least three interrelated claims which stand in opposition to the above understanding of Peirce:

- The exclusion of any kind of logic or method from the synthetic part of hypothesis construction.
- The displacement of hypothesis construction from science to – in the successful cases – the mysterious psychology of the genius.
- The possibility to detach the hypothesis from the context of discovery.

Let us compare these claims to Bertilsson's interpretation of Peirce:

“The claim of meaning lies therefore not outside the domain of inquiry, rather the suggestion of a hypothetic insight lies in the very heart of inquiry ... In the logic of inquiry, it is the understanding achieved in abduction which governs the premises of deduction and

forms the framework of an inductive test. These latter inferences are blind endeavors unless they are nourished by the qualitative form of understanding which abduction supplies” (2009, p. 179).¹¹

The status of abductive inference is dependent on the significance one gives to meaning, language, interpretation and conceptualization in scientific inquiry. Peirce sees without any doubt abduction as crucial for discoveries and constructions of hypotheses (theories). The first question becomes then if we really should understand theory construction as pre-scientific. Peirce does not think so. He sees, as has been discussed above, abduction as:

- Just as crucial for scientific knowledge as the other two kinds of inference.
- not reducible to a private matter, but as situated in the unlimited community of investigators.
- a form of logic which is a necessary part of reaching truth.

Thus, Peirce seems to give a scientific status to the context of discovery.

The next question becomes then if a sharp distinction between the contexts of discovery and justification is meaningful. It is enough to take a quick look at the history of social theory to see that theorizing is far from being a private matter. Theories are most often – if not always – developed in opposition to or on the shoulders of other theories. But what do theorists do when they meet in their special sections of the community of investigators? Peirce would answer: they do not only use the logic of abduction as a method to construct theories, but also – in

11 Compare also Habermas (1992, pp. 100-1): “the circular process of hypothesis formation, inductive generalization, deduction, and renewed hypothesis formation might well lead us to expect that the processing of experiences will be self-correcting and that the growth of knowledge will be cumulative, but only if abduction is handled correctly. The abductive form of inference is the real knowledge-amplifying element, but at the same time it is far from yielding *necessary* conclusions. ... Only the rational formation of hypotheses could close the circle of inductive generalization and deduction”.

the same context and at the same time – as a normative principle to *judge* each other's theories. Theorists themselves seldom test hypotheses inductively. Rather, they test them theoretically in the communities of theoretical investigation. This state of affairs is a matter of specialization and division of work within the scientific community as a whole. Such an answer also explains why observation as a point of departure in theorizing can be more or less indirect, and thus, why “armchair research” should be seen as a legitimate part of science.

The conclusion must be that Popper's sharp distinction between discovery and justification is misleading. As a matter of fact, this distinction might very well be a crucial explanation why the significance of theorizing to such a degree still remains unrecognized in social sciences (Sayer 1992, pp. 167–9). Peirce's theory of science, on the other hand, implies that the process of discovery includes its own kind of justification which is a necessary part of scientific inquiry in general. We might call this kind a conceptual one.¹²

Also Swedberg is critical of Popper's devaluation of the context of discovery. However, when he reverts abduction to this context he emphasizes “non-logical ways of thinking” (2012a, p. 24), intuition, imagination (p. 5) and the unconscious (p. 11). Thus, he holds on to Popper's sharp distinction between discovery and justification, even though he gives more significance to the former than Popper does (p. 6). My suggestion is instead that we avoid Popper's distinction altogether and let Peirce's division into the three forms of inferences speak for itself. Swedberg is right in emphasizing the creative dimension of abduction, but Peirce does not make, as far as I can see, such a sharp division between creativity and logic as Swedberg suggests. As we have seen above, Peirce explicitly calls abduction a form of logic and a kind of method. It indicates that abduction is a coin which has creativity and logic as its two sides.

12 For a critique that Popper, despite his claim that facts are theory-laden, relies on an empiricist correspondence theory of truth, see Habermas 1982, p. 51; Bhaskar 1975 and Sayer 1992. Bertilsson (2009) understands – in accordance with Apel and Habermas – Peirce's theory as an alternative to both Popper and relativistic theories of science (e.g. Kuhn, Feyerabend).

The Role and Logic of Theorizing in Contemporary Social Science

I claimed in the introduction to this chapter that theorizing as a specific method of inquiry is neglected also in contemporary social science, despite the increased significance of theory. Theorizing tends to be reduced to theory. This peculiar state of affairs has led me to investigate the scattered conceptions of theorizing which are to be found in contemporary social science. To my surprise quite a few of those are to some extent inspired by Peirce or related to his way of thinking. My intention has been to analyze these conceptions in order to support and develop Peirce's theory of the logic and role of theorizing. This intention has turned out to be a bigger project than I first imagined. In the following I can only point out some influences, similarities and differences.

The most obvious influence of Peircian thinking in the social sciences is of course the rise of so-called "American pragmatism". William James, John Dewey and George Herbert Mead are generally thought of as the most important heirs of Peirce and have all – in contrast to the "founding father" himself – become classics of social science (Joas 1985, p. 37-9). However, they used rather than developed Peirce's theory of science: "James was interested in existential and religious questions which precisely cannot be solved scientifically; and Dewey and Mead both had an orientation toward politics and the social sciences" (Joas 1993, p. 60). Partly because of this development of pragmatism, and partly because of my intention to investigate the influence of pragmatism in social science more generally, I will not discuss here the pragmatist tradition itself any further.

Hermeneutics and Phenomenology

We have seen that interpretation of meaning is crucial for Peirce. He also developed, as the discussion of "perceptual judgment" made clear, his own kind of phenomenology. Peirce was a contemporary of both Wilhelm Dilthey and Edmund Husserl, but there seems to have been

no influence in any direction.¹³ Thus, we must talk in these cases about similarities. However, in this section I will discuss phenomenology rather than hermeneutics because in contrast to the latter and in concordance with the former, Peirce, as we have seen, develops a normative theory of inquiry rather than a descriptive one. Both Apel and Habermas make use of American pragmatism in order to escape the radical kind of contextualism which follows for instance from Gadamer's hermeneutics (Habermas 1982, p. 362). In contrast to Gadamer, Peirce's concept of truth indicates the possibility of overcoming the situatedness of knowledge through the regulative idea of an unlimited community of inquiry.¹⁴

I will focus on Alfred Schutz's work. Via Weber he introduced Husserl's phenomenology into social science and, in contrast to hermeneutics, emphasized the significance of explanation and of being scientific. He was well acquainted with American pragmatism, but in the versions of James, Dewey and Mead rather than Peirce. Further, Schutz can be seen as a paradigmatic thinker for American sociology of everyday life and ethnomethodology with Thomas Luckmann, Peter Berger, Harold Garfinkel and Aron Cicourel as the first generation of followers.

One important reason to discuss Schutz in our context is that he, in contrast to Peirce who looked at things from the perspective of a natural scientist, discusses the special character of social science. And he does this in a way that makes it easier for us to clarify how to use Peirce's theory of inquiry in the social science. In contrast to hermeneutics, Schutz does not imply that social and natural sciences are completely different. Just like Peirce, he sees "explanation" and "understanding" as compatible features of science in general (Schutz 1954): "... 'theory' means in all empirical sciences the explicit formulation of determinate

13 Heidegger had some knowledge of American pragmatism, but was influenced only to a very limited degree (Joas 1993, p. 105-7).

14 "Understanding is not, in fact, understanding better, either in the sense of superior knowledge of the subject because of clearer ideas or in the sense of fundamental superiority of conscious over unconscious production. It is enough to say that we understand in a *different way, if we understand at all.*" (Gadamer *Truth and Method* 1989, p. 296-7). The later Wittgenstein and his followers use a different terminology, but basically agree.

relations between a set of variables in terms of which a fairly extensive class of empirically ascertainable regularities can be explained” (p. 260). He opposes – again, just as Peirce – both “sensationalistic empiricism” and “subjective ... introspection” (p. 261). His point of departure is instead that:

“ ... we, the actors on the social scene, experience the world we live in as a world both of nature and of culture, not as a private but as an intersubjective one, that is, as a world common to all of us, either actually given or potentially accessible to everyone; and this involves intercommunication and language” (ibid).

In referring to Husserl, but at the same time also to James and Dewey, Schutz writes further “that the common-sense knowledge of everyday life is the unquestioned but always questionable background within which inquiry starts and within in which alone it can be carried out” (p. 265), a claim that seems to fit well to the role of observation in Peirce’s conception of theorizing. The theoretical affinity between the two thinkers is most obvious when one compares Schutz’s (p. 267) distinction between “common-sense construct” and “constructs of the social sciences”, with Peirce’s distinction between perceptual judgments and scientific judgments. Just like perceptual judgments common sense constructs should be understood as immediate, taken for granted and of historical origin (Schutz 1982, p. 7). Such constructs make up our common *Lebenswelt*. However, Schutz takes a further step and attempts to specify what distinguishes the social from the natural sciences. The result has become well-known in the terminology of Anthony Giddens (1993); the former methodology is based on “double hermeneutics” in contrast to the latter which is based on “single hermeneutics”.¹⁵ To cite Schutz (1954, pp. 266-7),

15 This terminology might, in view of what has just been said about the difference between hermeneutics and phenomenology, be confusing in the case of Schutz. Schutz himself talks about “constructs of the constructs” (1954, p. 267). But construction involves for him, as a follower of Weber, interpretation of meaning.

“The world of nature, as explored by the natural scientist, does not ‘mean’ anything to molecules, atoms, and electrons therein. The observational field of the social scientist, however, namely social reality, has a specific meaning and relevance structure for the human beings living, acting, and thinking therein”.

The theories of “perceptual judgment” and “common sense construct” mean that lay persons interpret both natural and social worlds, and that both the social and the natural sciences must use such interpretations as their point of departure. But, as Schutz makes clear in the quote above, what is special about the social world is that lay persons do not only construct accounts of worlds around them, but also of themselves as actors in these worlds. There is no correspondence to these kinds of interpretations in the natural world: “For no one suggests that it is the natural world which constructs accounts of itself” (Giddens 1993, p. 15). Social scientists, in contrast to natural scientists, do not only interpret objective worlds, but interpret also lay interpreters and their actions. These lay interpreters, in turn, interpret not only objects and themselves, but also other lay interpreters.¹⁶ Thus, our life-world consists not only of subject-object relations, but also intersubjective relations.¹⁷

As far as I can see, this Schutzian argumentation does not go against the grain of Peirce’s theory of science, but rather complements it in an important way.¹⁸ I cannot here discuss the consequences of this complement in any detail. However, we saw already in Peirce that practical effects must be seen as intrinsic to claims of validity. In the case of social sciences this aspect makes inquiries even more complicated: “Lay actors are concept-bearing beings, whose concepts enter constitutively into

16 Compare Habermas who in *Theory of Communicative Action* (1984) distinguishes between an objective, a social and a subjective world.

17 This distinction between natural and social science does not reduce the significance of lay persons’ interpretations of the natural world or of natural scientists’ dependence on common sense interpretations. It means only that a focus on these kinds of significances involves taking a step from natural science to a sociology of natural science.

18 However, see Habermas’ criticism of the later Peirce’s “naturalization of semiosis” and thus its “anonymization and depersonalization” (1992, p. 107).

what they do; the concepts of social science cannot be kept insulated from their potential appropriation and incorporation within everyday action” (ibid, p. 13). Lay-interpreters interpret social scientists’ interpretations of the lay-interpreters and their world, which effect their way of living. This dialectic of interpretation indicates that conceptions of laws and prediction become problematic. Social laws and predictions must be seen as based on habits in the life-world, and any interpretation of these habits might be (or even should be) appropriated by the very objects of these interpretations and dissolved. Thus, the application of the pragmatic and the communicate turn within social sciences implies a kind of “democratization” of the question of validity in the social sciences. After all, the validity of the practical effect of social scientific research concerns objects that are able to communicate with researchers.

If we are to follow Peirce, communication in the community of inquiry should be regulated by the three kinds of logic. However, this seems only partly to be the case in Schutz. In the tradition of Husserl and Weber, Schutz (1954, p. 268) instead emphasizes the significance of “constructive or ideal types”, that is, “constructs of patterns of typical motives, goals, attitudes, personalities ...” (p. 269) which are used both in common sense and scientific thinking. While the former is based on “subjective elements”, that is, the “actor’s point of view” (ibid), the latter is based on “theoretical systems embodying testable general hypotheses” (p. 270). “The theoretical scientist – qua scientist, not qua human being (which he is too) – is not involved in the observed situation, which is to him not of practical but merely of cognitive interest” (ibid). With some good will this statement might be interpreted to be in accord with Peirce’s concept of an unlimited community of investigators. Schutz (p. 271) also adds that the construction of types must be:

“subject to the postulate of logical consistency and the postulate of adequacy. The latter means that ... a scientific model of human action must be constructed in such a way that that a human act performed within the real world by an individual actor as indicated by the typical construct would be understandable to the actor himself as well to his fellow-men in terms of common-sense interpretation of everyday life”.

Thus, Schutz’ conception of scientific constructs includes, just like

that of Peirce, simultaneously a distinct form and a link to subjective common sense. It also includes the application of inductive and deductive logics (Schutz 1982, p. 43). However, there seems to be no conception of abduction in Schutz. The construction of types involves “abstractions, generalizations, formalizations, idealizations” (ibid, p. 5). Abstraction is a crucial precondition of knowledge. It involves selections that are governed by pragmatic considerations of what is “relevant” to us “for carrying on our business of living” (ibid). Peirce would without doubt agree. However, abstraction is about describing rather than explaining. Abstraction is a necessary part of abduction, but lacks a *retroductive* thought operation.

Critical Theory

I will treat Habermas’ position in *Theory of Communicative Action* and *Between Facts and Norms* as the paradigmatic model of contemporary critical social theory and investigate the theoretical method that these works are based on. In contrast to phenomenology, here we are dealing with a school of social science which is directly influenced by Peirce’s thinking. Apel has for a long time been one of Habermas’ closest intellectual allies (if not the closest) and both Apel and Habermas have been crucial for the revival of Peirce’s thinking and American pragmatism (Aboulafia 2002; Joas 1985, p. 37).

In the beginning of his career Habermas participated in the so-called positivist debate. The quotations at the beginning of this chapter – “thinking is unscientific” (Adorno) and “that we disavow reflection *is* positivism” (Habermas) – might very well, according to what has been argued above, be directed against Popper. Thus, Habermas’ engagement in the methodology of social science can be seen as a continuation of critical theory’s effort to strengthen the significance of theorizing. However, after the chapter on Peirce in *Knowledge and Human Interest*, he has not – with one exception (Habermas 1992) – discussed Peirce at length, even though he has always continued to refer to him. Further, he has not only distanced himself from his own theory of knowledge interests, but from theory of knowledge in general. In the introduction to *Truth and Justification* Habermas writes that he takes up themes from

Knowledge and Human Interest that he left behind almost thirty years ago. After he had written this book, he became critical of treating theoretical philosophy (which includes theory of knowledge) as a kind of *prima philosophia*. However, he never abandoned pragmatism. On the contrary,

“the pragmatic approach to language (*Sprachpragmatik*) helped me to develop a theory of communicative action and of rationality. It was the foundation for a critical theory of society and paved the way for a discourse-theoretic conception of morality, law and democracy“ (Habermas 2003, p. 1).

When he in this book returns to questions about knowledge, he also explicitly returns to Peirce. However, Habermas’ main occupation with moral and social theory always has had a Peircian kind of pragmatism at its base; even though references to Peirce sometimes are missing and it rather comes to the surface by references to Mead.¹⁹

The Habermas that I take as the paradigmatic thinker here is thus the Habermas after *Knowledge and Human Interest*. In contrast to Peirce, and just like Schutz, he is writing about the logic of the social rather than the natural sciences. Theorizing concerns here the normative conditions of sociality. Habermas explicitly uses phenomenological theory in order to develop his own social theory.²⁰ He is certainly also influenced by hermeneutics, but is as we have seen critical of its contextualist implications. He also claims: “The confrontation of ‘truth’ and ‘method’ should not have misled Gadamer to oppose hermeneutic experience abstractly to methodic knowledge” (Habermas quoted by Pedersen 2008, p. 460). Like Schutz, Habermas is more methodologically inclined than Gadamer. However, in contrast to Schutz, Habermas develops a method of

19 In an interview (in Aboulafia et al 2002), Habermas makes clear that American pragmatism has been a lifelong source of inspiration.

20 Compare also Habermas (1990, p. 42) where he explicitly supports Giddens’ conception of “double hermeneutics”. I will not go into Habermas’ criticism of phenomenology, but one obvious difference is that Habermas does not only conceptualize society as life-world but also as system. This difference means that Habermas can understand society also functionalistically and thus acknowledges the significance of the so-called unintended consequences of action.

theorizing which is very similar to Peirce's conception of abduction. He calls this method "rational reconstruction" (Pedersen 2011).²¹ Habermas works out this method in relation to his theory about the possibility of mutual understanding. This theory – *Universal or Formal Pragmatics* – in turn makes up the foundation of his social theory. However, Habermas never makes any explicit comparisons between abduction and reconstruction, and when he develops the latter he never refers to Peirce, but rather to Kant, Chomsky, Austin, Searle and others. However, Apel plays a crucial role.

We might say that Habermas' universal pragmatics starts with an observation: people mostly understand one another to such a degree that they are able to cooperate. It is actually rather strange, when one starts to think about it.²² This observation can be understood against the background of the classical sociological observation, that is, what Parsons called the "Hobbesian problem": How is social order possible in a modern society which is characterized by differentiation and individualization? This problem actually has the form of a murder case. The answer must be *a posteriori*. We must look backwards. In Habermas' case, it is a question of "presuppositions" of mutual understanding. He begins his classical article – *What Is Universal Pragmatics?* – by referring to Apel:

"to identify such presuppositions we must, he thinks, leave the perspective of the observer of behavioral facts and call to mind 'what we necessarily always already must presuppose in regard to ourselves and others as normative conditions of the possibility of reaching understanding'" (Habermas 1998, pp. 21–22).

Thus, Habermas (ibid, p. 35) tries to solve his problem by transfor-

21 Habermas also uses the terms "reconstructive science" and "reconstructive theory formation". For a longer discussion of this method, see Pedersen 2011. However, he neither discusses Peirce's concept of abduction nor Peirce's significance for Habermas in general.

22 A more recently established school of social science, "French pragmatism", takes the fact of agreement as its point of departure (see Boltanski & Thévenot, *On Justification* 2006). It would have been fruitful also to analyze this school's way of theorizing.

ming “pretheoretical knowledge (know-how)” to “explicit knowledge (know that)”. Reconstructive sciences “explicate” in contrast to the empirical-analytical sciences which describe. Habermas uses the term “weak transcendental argument” or “quasi-transcendental”, because even though rational reconstructions have a *retroductive* form they can never by themselves overcome a hypothetical and fallible status (Habermas 1990, p. 33). Just as abductions, reconstructions lead to hypotheses which are to be tested “by employing them as input in empirical theories” (*ibid*).²³

The theory of formal pragmatics is not only basic for his social theory. The method of the construction of formal pragmatics is also a model for social theorizing:

“This form of transcendental argumentation takes us to the core of Habermas’ theory. ... in formal pragmatics Habermas’ ambition is to identify conditions of possibilities for communication oriented toward understanding. In discourse ethics the ambition is to identify conditions of possibilities for regulating social interaction through norms, and in the theory of deliberative democracy the project is to identify the conditions of possibilities to regulate modern pluralistic societies through positive law (Pedersen 2008, p. 471).

This way of theorizing makes good sense when we compare reconstruction with abduction, and it is therefore strange that Habermas, who often refers to Peirce in other contexts, does not use him in this methodological context.

Critical Realism

Just as in critical theory, there are in critical realism explicit references to and discussions of Peirce. However, the significance of Peircian influence is considerably less in the latter case. On the other hand, critical realism is to a higher degree than the former a theory of science.

23 On this point Habermas (1990, p. 96) disagrees with Apel. He criticizes Apel’s claim that it is possible to reach a last foundation (*Letztbegründung*) of discourse ethics.

Critical realism has been more important for the methodology of social science than for social theory.

The paradigmatic work of this school is indisputably Roy Bhaskar's *A Realist Theory of Science*. He calls here his position "transcendental realism" and distinguishes it from both Hume's empiricism and Kant's transcendental idealism (Bhaskar 1975, p. 25). Already the intention of going beyond these classical alternatives indicates a kinship to Peirce, phenomenology, critical theory and poststructuralism. However, Bhaskar tends to focus on the realism part rather than the transcendentalism part. The Kantian question "How is knowledge possible?" becomes "What must reality be like to make the existence of science possible?" Bhaskar puts much effort in developing a hypothetical ontology, which is of less interest for us. The way he however works out this ontology shows that also he uses transcendental argumentation.

Bhaskar refers very seldom to Peirce. When he does, it is via Norwood Hanson's book *Patterns of Discovery* (1958), in which Peirce's concept retrodution is used in order to understand discoveries in the natural sciences:

"Typically the construction of an explanation for ... some identified phenomenon will involve the building of a model ... of a mechanism, which *if* it were to exist and act in the postulated way would account for the phenomenon in question (a movement of thought which, following Hanson, may be called 'retrodution')" (Bhaskar 1989, p. 19).

Many similarities to Peirce are to be found in this quote: an observation which is to be explained, the hypothetical status and transcendental form of the explanation, and the significance of construction. But it is also clear that Bhaskar only sees a similarity to retrodution. The influence from Peirce via Hanson seems more or less insignificant. However, in the school of critical realism it has become common to talk about retrodution. There exist discussions about this concept in methodological handbooks, such as the ones by Andrew Sayer and especially Berth Danermark et al (Sayer 2002).²⁴ These books are manu-

24 Sayer (2002, p. 169) claims, not without reason, that Danermark et al

als about how to conduct social scientific research. They are of course influenced by the special characteristics of Bhaskar's philosophy, but they are the only books that I found that explicitly include a Peircian kind of theorizing in a method of social research practice.

Following Bhaskar, these authors reject both empiricist and idealist claims; "observation is neither theory-neutral nor theory-determined, but theory-laden" (Sayer 1992, p. 83). Both books include a criticism of Popper for not being able to clarify the logic of explanation (Danermark 2002, p. 108; Sayer 1992, pp. 169-74). Both explanation and understanding are included in their methodologies as well as an emphasis of the importance of double hermeneutics (Sayer 1992, p. 35; Danermark 2002, p. 32). These books also point at the importance of practice: "Truth is neither absolute nor purely conventional and relative, but a matter of practical adequacy" (Sayer 1992, pp. 83-4). Thus, critical realists, just as critical theorists and poststructuralists, allow themselves as social scientists to evaluate dominating values and norms. Normative theorizing is to be seen as a legitimate way of theorizing (Bhaskar 1989, p. 89; Danermark 2002, pp. 118-9; Sayer 1992, pp. 39-43). But most importantly for our purposes, both books emphasize the crucial significance of theorizing. Sayer (1992, p. 2) begins his book with a claim which is very similar to the point of departure of this chapter: "... there is a method not only in empirical research but in theorizing, and ... we need to reflect on it". Consequently, also this school of thought is critical of Popper's distinction between the context of discovery and the context of justification (Sayer 1992, pp. 55; 167-74, 226-31). And most importantly, both books understand retroduction as crucial for theorizing.

As we saw in the quote from Bhaskar above, critical realists include a new term in the definition: Retroduction is a "mode of inference in which events are explained by postulating (and identifying) mechanisms which are capable of producing them ... (Sayer 1992, p. 107). The concept of mechanism is a key concept of explanation for critical realists

mostly "summarizes other work", not at least his own. However, when it comes to a discussion about retroduction and Peirce, Danermark's book is more comprehensive.

and is related to their ontology.²⁵ More important for our purposes is that Sayer identifies the problem with Popper's lack of a concept of retroduction. Popper tries to solve the problem of induction with deduction instead of retroduction, which is bound to fail because of the formality of deductive inference (Sayer 1992, p. 226). In this criticism of Popper, Sayer – perhaps without knowing it – includes not only Peirce's three kinds of inference, but also echoes the whole logic of his theory of inquiry. Danermark et al (2002, p. 79–98), on the other hand, discusses the relations between these kinds of inferences (or “thought operations” as they also calls them) in a very instructive way. However, they do not discuss the methodological consequences of the difference between Bhaskar's ontology and Peirce's semiosis (Bertilsson 2009, p. 217–8).

Finally, in view of the above discussed difference between Swedberg's and my interpretation of Peirce, it is interesting to see that Danermark et al understands abduction and retroduction as two different kinds of inference (2002, p. 79–98). Abduction becomes the creative and retroduction the transcendental logical kind of thought operation. However, there is no support for this further division in Peirce's own thinking; on the contrary (Peirce 1958a, p 62).

Poststructuralism

The most surprising finding in my investigation of contemporary social science is that Peirce also has been a source of inspiration for poststructuralist methodology. It is surprising because this school is so often – at least by its critics – understood as posing (de)construction against realism, and relativism against universalism. However, it is less surprising if we remember that Peirce's realism is not “metaphysical”, but “internal” (Putnam 1983). Thus, it takes its point of departure in a semiosis which

25 I will not discuss that concept. But it is interesting to see that another tradition of social science – “the social mechanisms approach” – also sees the concept of mechanism as crucial. This methodology – which might be said to have Jon Elster as its paradigmatic figure (Glynos & Howarth 2007, p. s. 83ff) – would also be fruitful to analyze as a case of retroductive theorizing.

logically presupposes an independent world and makes in the same move truth and objectivity dependent on construction and discourse.

However, my inclusion of poststructuralism in the group of contemporary schools of social science methodology related to Peirce is based only on a single book: Jason Glynos and David Howarth's *Logics of Critical Explanation in Social and Political Theory*. The authors of this book cannot – in contrast to critical theorists and critical realists – refer to the paradigmatic thinkers of their school (which they understand to be Foucault and Laclau and Mouffe). They themselves launch the concept of retroduction in order to explicate what they take to be the implicit logic of poststructuralist social science. Thus, in this case my inclusion has less support than in the other cases.²⁶

Just as critical theory and critical realism, Glynos and Howarth frame their theory of science as an alternative to Popper's hypothetico-deductive method, which they also claim to rely only on inductive and deductive reasoning (p. 18). Further, they also argue for “abandoning the positivist understanding of the distinction between the contexts of discovery and justification” (pp. 19–20) and make “retroductive explanation” the crucial part of their alternative. They understand retroduction as “theory-construction” (p. 27) and define it as “the activity of conceiving and proposing hypotheses” (p.19). They refer directly to Peirce in order to clarify the relation between the three forms of inference (p. 25). However, the discussions of Peirce are – just as in the case of Bhaskar – closely connected to Norwood Hanson's book. Actually, there are more references to him than to Peirce. Thus, there is reason to suspect that the influence of Peirce's concept of retroduction comes via Hanson. They also follow Bhaskar in applying Peirce and Hanson's ideas to the case of the social sciences. Because of the special character of the subject matter of these sciences, social theories “cannot be predictive”

26 However, the book includes an endorsement by Laclau which states: “ ... it is the most significant attempt so far at elaborating a general framework for social research from a poststructuralist perspective. The notion of *logics*, as defined in this text, is bound to have a lasting influence on the work of social and political scientists”. See also Katarzyna Jezierska – *Radical democracy redux* (2011) – who in a convincing way uses Glynos and Howarth's concept of retroduction in order to analyze Mouffe's work.

(Bhaskar 1998, p. 21). Instead “(e)xplanation in this domain involves the furnishing of a putative *explanans*, whose justification is related to an ability to make intelligible the *explanandum* under investigation (Glynos and Howarth 2007, p. 47).

Glynos and Howarth find the logic of retroduction not only in poststructuralism, but also in hermeneutics, the social mechanism approach and critical realism. It is interesting in our context that when they distinguish poststructuralism from the other schools, they do not focus on the logic of retroduction, but on other parts of these theories. Hermeneutics is seen as too restricted to the interpretations of subjective intentions, “overly descriptive and particularistic” (p. 82) and unable to explain and to criticize. The two “(a)dvocates of causal mechanisms” – the individualist version of Elster and the structuralist version of Bhaskar – “err on their side of abstracting mechanism from the historical contexts in which they function, thus reifying them ...” (p. 213). Glynos and Howarth claim that poststructuralists, like the adherents of these other schools, acknowledge the importance of ontology. However, the former must be distinguished from the latter because of their “commitment to the radical contingency of social objectivity” (p. 214).

Thus, Glynos and Howarth work out the special traits of poststructuralism in contrast to hermeneutics, critical realism and the social mechanism approach, rather than to critical theory. The critical theory of Habermas and Apel, on the other hand, can be distinguished from all the other schools (including poststructuralism) on the basis of the significance it gives to Peirce’s regulative idea of an unlimited community of inquiry. To be sure, discourse is crucial also for poststructuralism, but discourse – and as a consequence also the concept truth – tends here to have empirical rather than normative meaning.

Conclusion

The point of departure for this chapter was that scientific research cannot be conducted without theorizing and that this crucial part of science needs to be articulated. The logic of theorizing was then clarified with the help of Peirce’s concept of abduction. Further, it was clai-

med that the role of theorizing cannot be restricted to creative discovery. Abduction is just as central to science as deduction and induction and each of these forms of inference includes its own type of justification.

In the second part of the chapter contemporary schools of social science were introduced which use Peirce's or a similar kind of understanding of theorizing. The aim was not to compare the advantages and problems of these schools. Such a discussion would have had to include the parts that were excluded in order to focus on their methodologies. Other schools might also have been added.²⁷ Without doubt there exist influential empiricist, relativistic, contextualist and descriptive traditions within the social sciences, which are at odds with this understanding. However, taken together the investigated schools give a surprisingly strong support for a Peircian notion of theorizing – even though it sometimes is a question of similarities, rather than direct influences.

Literature

- Aboulafia, Mitchell et al. 2002. *Habermas and pragmatism*. London: Routledge.
- Adorno, Theodor W. 2005. *Minima moralia: reflections from damaged life*. London: Verso.
- Alexander, Jeffrey C. 1982. *Theoretical logic in sociology*. Berkeley: University of California Press.
- Apel, Karl-Otto. 1976. *Transformation der Philosophie: Bd. 1*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- . 1980. *Towards a transformation of philosophy*. London: Routledge & Kegan Paul.
- . 1995. *Charles S. Peirce: from pragmatism to pragmaticism*. Atlantic Highlands, NJ.: Humanities Press.
- Bertilsson, Thora Margareta. 2009. *Peirce's theory of inquiry and beyond*. Frankfurt, M. : Peter Lang.
- Bhaskar, Roy. 1975. *A realist theory of science*. Leeds: Books.
- . 1989. *Reclaiming reality: a critical introduction to contemporary philoso-*

27 I have mentioned American pragmatism, French pragmatism and the social mechanism approach.

- phy. London:Verso.
- . 1998. *The possibility of naturalism: a philosophical critique of the contemporary human sciences*. London: Routledge.
- Bourdieu, Pierre et al. 1991. *The craft of sociology: epistemological preliminaries*. Berlin: Walter de Gruyter.
- Danermark, Berth et al. 2002. *Explaining society: critical realism in the social sciences*. London: Routledge.
- Foucault, Michel. 1972. *The archaeology of knowledge*. New York,: Pantheon Books.
- Giddens, Anthony. 1993. *New rules of sociological method*. Stanford, Calif.: Stanford University Press.
- Glynos, Jason, and David R. Howarth. 2007. *Logics of critical explanation in social and political theory*. London ; New York: Routledge.
- Habermas, Jürgen. 1971. *Knowledge and human interests*. Boston,: Beacon Press.
- . 1982. *Zur Logik der Sozialwissenschaften*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- . 1990. *Moral consciousness and communicative action*. Cambridge: Polity Press.
- . 1992. *Postmetaphysical thinking : philosophical essays*. Cambridge, Mass.: MIT Press.
- . 1998. *On the pragmatics of communication*. Cambridge, Mass.: MIT Press.
- . 2003. *Truth and justification*. Cambridge, Mass.: MIT Press.
- Joas, Hans. 1985. *G.H. Mead, a contemporary re-examination of his thought*. Cambridge, Mass.: MIT Press.
- . 1993. *Pragmatism and social theory*. Chicago: University of Chicago Press.
- Layder, Derek. 1998. *Sociological practice : linking theory and social research*. London: SAGE.
- Pedersen, Jørgen. 2008. "Habermas' Method: Rational Reconstruction." *Philosophy of the Social Sciences* 38:457-485.
- . 2011. "Habermas' method: Rational reconstruction." University of Bergen.
- Peirce, Charles Sanders. 1931. "Collected Papers I." www.textlog.de.
- . 1934. *Collected Papers V*. Cambridge Massachusetts: Belknap Press Harvard.
- . 1935. *Collected Papers VI*. Cambridge, Massaschusetts: Belknap Press Harvard.
- . 1958a. *Collected Papers VII*. Cambridge Massachusetts: Belknap Press Harvard.
- . 1958b. *Collected Papers VIII*. Cambridge Massachusetts: Belknap Press Harvard.
- . 2003-. "Commens Dictionary of Peirce's Terms : Retroduction and a pos-

- teriori.” <http://www.helsinki.fi/science/commens/dictionary.html>.
- Putnam, Hilary. 1983. *Realism and reason*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sayer, Andrew. 1992. *Method in social science : a realist approach*. London ; New York: Routledge.
- . 2002. “Critical Realist Methodology.” *Journal of Critical Realism* 1:168-170.
- Schutz, Alfred. 1954. “Concept and Theory Formation in the Social Sciences.” *The Journal of Philosophy* 51:257-273.
- . 1982. *Collected Papers I. The Problem of Social Reality*. Hague: M. Nijhoff.
- Swedberg, Richard. 2012a. “Theorizing in sociology and social science: turning to the context of discovery.” *Theory and Society* 41:1-40.
- . 2012b. “On C.S. Peirce’s Lecture “How to Theorize” (1903).” Pp. 1-29.
- Wagner, Peter. 1994. *A sociology of modernity: liberty and discipline*. London: Routledge.

Hans Kelsen's Defence of Democracy¹

Eerik Lagerspetz

Hans Kelsen (1881–1979) may well be the most influential legal theorist of the past century. As a political theorist he is far less well known, particularly in the English-speaking world.² Nevertheless, he wrote extensively on political issues. The aim of this text is to clarify some aspects of Kelsen's most important contribution to political theory, his defence of democracy as formulated in a book on the subject (Kelsen 1920; 1929) and in several articles. (Even his works on legal theory are relevant here.) In the first chapter, I try to put Kelsen's defence of democracy into the inter-war context of anti-democratic skepticism which found its theoretical expression in the political sociology of the so-called Machiavellians or elite theorists. In the next chapter, Kelsen's argument based on the maximization of freedom is explicated. The last chapters discuss the fundamental problem of all majoritarian theories of democracy and Kelsen's interesting but ultimately unsuccessful attempt to solve it.

1 Different versions of this text have been presented in research seminars in Joensuu, in Belo Horizonte (Brazil) and in Turku. I am grateful to all participants, especially to Carlos Miguel Herrera, Lars Vinx, and Gustaf Arrhenius, for their comments.

2 In the English-speaking world, Lars Vinx's recent monograph (2007) is certainly the most comprehensive – and the best – attempt to explicate the political aspects of Kelsen's thought.

The rebellion against Rousseau

The nineteenth century conceptions of democracy were largely based on the ideal and the concepts derived from Jean-Jacques Rousseau. The ideas of popular sovereignty and of the general will inspired the bourgeois democrats as well as the socialist radicals (Herrera 2013; Colletti 1974). At the beginning of the twentieth century, however, it became clear that the modern mass democracies were very far from the classical ideal. The nascent new science, political sociology, established by authors such as Vilfredo Pareto (1901/1968), Roberto Michels (1911/1968), Gaetano Mosca (1923/1939), and Max Weber (1994), focused on the gap between the classical ideal and the realities of modern democracies. The latter were characterized by limited political participation, *de facto* elite rule, centralized parties, intense struggles between interest-groups, narrow, heterogeneous and switching majorities, as well as mass demagoguery and Caesarist tendencies. However, when revealing these realities of modern politics, the political sociologists left democracy defenceless. Their conclusion seemed to be that democracy was a failure and could just as well be replaced with some other system.³ Hans Kelsen's theory of democracy should be understood in this context. His explicit aim was to formulate a realistic normative alternative to the democratic ideal derived from Rousseau⁴. In this, he could be compared to the two most influential German-speaking theorists of democracy writing under the same period, Carl Schmitt and Joseph Schumpeter.

Although Schumpeter is often seen as an empirically-oriented critic of the classical ideal, his theory was motivated by normative considerations (Bellamy 1991, 502). He abandoned the three central ideas inherited from Rousseau: the common good as the proper aim of politics, the notion of general will, and the concept of sovereignty as the starting

3 Of the early political sociologists, Pareto and Michels actually embraced the anti-democratic regime of Mussolini.

4 There are significant differences between the two versions of Kelsen's most important political work *Vom Wesen und Wert der Demokratie*. In the second edition (Kelsen 1929) Kelsen addresses the skeptics more widely, while in the first edition (Kelsen 1920) the main target is the Bolshevik critique of "formal" democracy.

point of political theorizing (Schumpeter 1942, 250–52). Schumpeter interpreted democracy in purely procedural terms: according to his famous definition, “the democratic method is that institutional arrangement for arriving at political decisions in which individuals acquire the power to decide by means of a competitive struggle for the people’s vote” (p. 260).

Kelsen agreed with Schumpeter on many issues. He defined democracy in procedural terms, rejected the idea of the common good (Kelsen 1955, 2), interpreted “the will” of the people as a juridical fiction only, and abandoned sovereignty as the central concept of political theory. Nevertheless, the disagreements between the two great Austrians are equally important. Schumpeter’s rejection of Rousseau was total and uncompromising. Although he did not – *contra* some interpretations – consider democratic processes and market processes as strictly analogous, his justification of the “democratic method” was based on a sort of invisible hand argument. All the positive aspects of the democratic method were contingent, indirect and unintended consequences of political competition. Ultimately Schumpeter’s conclusions are quite close to those drawn by the openly anti-democratic elite-theorists (Mackie 2009, 146). Schumpeter argued that *because* democracy was just a “method” it could not possess any intrinsic value, thus ignoring the possibility that something could be simultaneously be valued as a means *and* as an end. In contrast, Kelsen, while partly accepting the “realist” critique, tried to preserve some essential aspects of the classical ideal. Rousseau’s *Social Contract* remained as the starting point of his proceduralism.⁵

It is instructive to compare Kelsen’s proceduralist definition of democracy with that of Schumpeter. For Kelsen, the democratic procedure was *conceptually* related to the ideals of freedom and equality (1955, 4). Democracy is

a government exercised by majority decisions of a popular assembly or of a body or bodies of individuals or even by a single individual

5 Cf. Herrera 1998, 215; Somek 2001. *Pace De Angelis* (2009, 526), Kelsen does refer explicitly to Rousseau in his study on democracy. See Kelsen (1929), pp. 6, 7, 12, fn. 7 and fn. 8.

elected by the people. (...) By ‘people’ all the adult individuals are to be understood who are subject to the government exercised directly by the assembly of these individuals or indirectly by the elected representatives. Democratic elections are those which are based on universal, equal, free, and secret suffrage. (p. 2-3)

It is often said that procedural conceptions of democracy make democracy merely “a matter of form”. Kelsen, however, argues that the difference between “form” and “content” is not absolute. The fundamental democratic freedoms are “substantive” limitations, but, nevertheless, elements of the democratic procedure (pp. 4-5). Here, Carl Schmitt’s anti-proceduralist view of democracy is a natural point of comparison.

Kelsen himself addressed Schmitt directly only in his polemics on “The Guardian of the Constitution”. By contrast, Schmitt targeted Kelsen in almost all of his works, and clearly saw the Austrian theorist as his main opponent.⁶ Often Schmitt seems to argue against (and, occasionally, borrow from) Kelsen even when not mentioning him by name. In his attempt to accommodate some central aspects of Rousseau’s view Kelsen was nevertheless closer to Schmitt than to Schumpeter. Both tried to combine the “realist” insights of political sociology to certain aspects of Rousseau’s theory. However, they used him for opposite purposes. For Schmitt, Rousseau’s ideal was mainly a weapon against liberal democracy. Hence, he focused on the allegedly illiberal aspects of Rousseau: the critique of representation and of parties, the denial of pluralism, and the distinction between *volonté général* and *volonté de tous*. (Schmitt 1926/1985, 12-14; 25-27.). In this, the anti-liberal conservative was seconded by a radical Austrian Socialist, Max Adler, whose appropriation of Rousseau and critique of liberal democracy were

6 One cannot avoid the impression that in the recent disputes over the value and relevance of Schmitt’s thinking, Kelsen has mainly been used as a weapon. For some (e.g. Delacroix 2005; Kalyvas 2005 and 2006), Schmitt’s critique of Kelsen shows the continuous relevance of the former’s work. Some critics of Schmitt (e.g. Scheuerman 1996; McCormick 1997, ch. 5; Dyzenhaus 1997) have replied that Schmitt himself was not able to avoid the same problems. Very few have explicitly defended Kelsen against Schmitt (see, however, Herrera 1998).

influenced by Schmitt (Adler 1926/1930; cf. Somek 2001 and Ananidis 1999).

For Kelsen, by contrast, representative institutions, proceduralism, and pluralism were constitutive elements of the modified democratic ideal. In his case, the influence of Rousseau is visible in the conception of political freedom and in the defence of the majority principle – both absent in Schmitt (and in Adler).⁷

Kelsen on political freedom

Kelsen's conception of politically relevant freedom (or liberty) differs both from the standard 'negative' and the Rousseau-inspired 'positive' conceptions. In the standard negative conception originating from Bentham, the freedom of an agent is defined as the absence of external restrictions of action created and/or maintained by other agents. All coercively upheld norms limit freedom, including those accepted by the agents themselves. To quote the famous lecture of Isaiah Berlin:

The sense of freedom, in which I use the term, entails not simply the absence of frustration (which may be obtained by killing desires), but the absence of obstacles to possible choices and activities – absence of obstructions on roads along which a man can decide to walk. (Berlin 1969, xl)

By contrast, in the version of positive conception originating from Rousseau, the freedom of a citizen is defined as self-government. It consists of being subjected only to such coercive restrictions which are based on general norms resulting from a law-giving process in which the citizen him- or herself has participated. To illustrate the difference between the two conceptions, consider a norm accepted by a majority in a referendum. According to the negative conception, the norm constrains the freedom of *all* subjects, including those who voted for it. According to the positive conception influenced by Rousseau the norm, resulting from a decision of the general will, does not constrain

7 On Schmitt's and Kelsen's appropriation of Rousseau, see Herrera (2013).

anyone's freedom, not even of those who opposed it.

Kelsen admits that the "original idea" of freedom is purely negative. Initially, freedom means the absence of all dependencies and constraints. In this initial sense "freedom" is an anti-social notion. However, a society is by definition a system of mutual interdependence, governed by general norms. When freedom becomes a social ideal and a standard of evaluation, it undergoes a transformation. In the transformed sense, a member of a society is free "insofar as his individual will is in harmony with the 'collective' will expressed in the social order", that is, in the norms governing his life (1945, 285). This account is clearly influenced by Rousseau, who in *Du contrat social* distinguishes between the 'natural' and 'civil' concepts of freedom. For Rousseau, the former is a negative notion, while the latter is "obedience to a law one prescribes to oneself" (Rousseau 1762/1973, I.vii., pp. 177-8).

Conceptions of freedom are sometimes analyzed in terms of their *modal scope* (List 2006). Even Berlin's negative conception does have a modal aspect⁸ – freedom is defined in terms of "the absence of obstacles to *possible* choices". Republican conceptions are often said to have a wider modal scope than the liberal conceptions. The former not only exclude possible obstacles, but also the *possibility* of possible obstacles (List 2006, 209-12). In this comparison, Kelsen's "freedom" seems to have the narrowest possible modal scope for it is defined in terms of an *actual* correspondence between a will and a norm. This strategy has its advantages; Kelsen is able to avoid some troublesome problems. First, he may agree with the supporters of the negativist conceptions in that laws enacted by majorities may oppress individuals as severely as those dictated by a single tyrant. In the referendum case his position would be that a norm enacted in a referendum does constrain the freedom of those who *oppose* it but not of those who (continuously) *support* it. Second, Kelsen could also solve a problem which troubles the negative conceptions. For a supporter of the negative conception, it is natural to think that the amount of freedom allowed to an individual is a function of the number of options available to her. Now, suppose that Shakespeare's *Cymbeline* is the book I want most of all to read. Let us compare three possible situations: (a) I am allowed to read any book

8 *Contra* List 2006, 211.

I like, (b) I am allowed to read only *Cymbeline*, or (c) I am allowed only to read a book I do *not* want to read, say, an autobiography of Our Most Beloved Leader. Clearly, a move from situation (a) either to (b) or to (c) diminishes my freedom. It is, however, far less clear that both moves limit my freedom *to an equal degree*. After all, in (b) I am still allowed to do what I want most of all to do (Sen 1991, 25). If a correspondence between my will and the norms regulating my actions is an element of my freedom as Kelsen thinks, I have more freedom in (b) than in (c). And this seems plausible.

The negative conception has to face another problem. It has difficulties in explaining why punishments limit freedom. Suppose that initially I have two options: doing X or doing Y. Then somebody, say, the Government, makes it punishable to do Y. Why does it thereby limit my freedom? This question sounds trivial. But in spite of the threat of punishment I am still able to do Y, although the consequences of my choice are now different. Some argue that I must be less free because I am now unable to choose just between X and Y; I can only choose between X and Y-plus-the punishment. But some possible consequences (say, additional rewards attached to Y) do not limit my freedom in the same way. Why do punishments have that effect? Punishments seem to limit freedom because they are (in normal circumstances) something *unpleasant*. But then my desires and preferences are *contra* Berlin and others, relevant to my freedom after all.

However, the Kelsenian conception of freedom is troubled by other problems. Most notably, there are the twin problems of the Stoic Slave and of the Benevolent Master. If freedom is made dependent on the will, a Stoic slave may become free simply by accepting his yoke, by “killing his desires” as Berlin said. Conversely, if a benevolent master orders his subjects to do only such things which are compatible with their will, according to a will-dependent definition they are free (Vinx 2007, 115). A supporter of a Rousseau-inspired positive conception would argue that the problems show that freedom cannot be defined extensionally. Freedom presupposes an active connection between will and norm. In order to be free, the subject has to have some control over the outcomes: the outcomes tend to correspond with his will *because* he (together with the others) favours them. This requires a modal element

absent in Kelsen's definition.

Sometimes Kelsen himself seems to move closer to this view:

Politically free is he who is subject to a legal order in the creation of which he participates. An individual is free if what he "ought to" do according to the social order coincide with what he "wills to" do. (Kelsen 1945, 284)

Accordingly, a subject would be (politically) free if and only if (1) the governing norms are compatible with his or her will *and* (2) these norms result from a legislative process in which the individual him/herself has participated (or at least had an effective right to participate). Condition (2) would solve the twin paradoxes of the Stoic Slave and of the Benevolent Master. In the paradoxical cases, although the will of the subjects corresponds with the commands of their master, they are not free if this correspondence is not a product of their will. Another possible interpretation is that participation is only an *empirical* condition likely to maximize the individuals' chances to be free. Condition (2) is relevant only because it makes more likely that condition (1) is realized. Kelsen's texts give some support to both interpretations.

Maximizing freedom

In *Du contrat social*, Rousseau formulates his basic research question as the problem of freedom:

The problem is to find a form of association which will defend and protect with the whole common force the person and goods of each associate, and in which each, while uniting himself with all, may still obey himself alone and remain as free as before (I.vi., p. 174)⁹

In a sense, this is also Kelsen's basic question. Rousseau's answer, accepted by Kelsen, is that the ruled are completely free if and only if

9 Kelsen quotes Rousseau's famous formulation on several occasions (Kelsen 1929, 6; 1955, 21).

they are *identical* with the rulers. This means that all governing norms are approved by all those who are governed by them:

The ideal of self-determination requires that the social order shall be created by the unanimous decision of all its subjects and that it shall remain in force only as long as it enjoys the approval of all. (Kelsen 1945, 285)

However, it is clear that a complete identity is unattainable even in a direct democracy. Firstly, not all who are affected by norms (such as minors or foreigners) are entitled to vote. Secondly, some people do not vote even when they are entitled to. Thirdly, and most importantly, when people disagree, some have to submit. They are governed against their will.

One might think that the unanimity rule would be a natural consequence of the ideal of identity.¹⁰ The unanimity rule is, however, paradoxical in more than one sense. First, what happens under the unanimity rule when people change their minds? If they are nevertheless bound by their earlier will, they cease to be free. If they are not bound, the rule does not have any authoritative force. Any agreement between them is simply a temporary declaration of mutually compatible intentions, not a collective decision. The people remain in a state of nature. Second, the unanimity rule is decisive – in Kelsenian terms, produces a definite normative order – only if there is one state of affairs which needs *not* to be approved unanimously, the default outcome (usually, the *status quo*) which results if no alternative commands unanimous approval. Every decision-maker has the right to veto against every alternative *except* the default outcome. In an extreme case it has to be imposed against the will of every decision-maker except one (and even for him/her, it may be only of a bad second-best). Clearly, the rulers and the ruled are not even approximately identical if one individual may impose his or her will upon the rest. Hence, the unanimity rule needs not to maximize individual freedom, unless conflicts of wills are unli-

10 See Wolff (1970/1976); for a response similar to that of Kelsen, see Graham (1982). Neither author seems to be aware of Kelsen's earlier treatment of the same problem.

kely or non-existent (Kelsen 1955, 22).

It seems that democracy must presuppose some “weaker variant of the identity thesis” (Vinx 2007, 118–9). In the first variant the identity requirement and the corresponding unanimity principle are replaced by the requirement of *maximal overlap* of the rulers and the ruled. In the second variant, the unanimity requirement is preserved but democracy’s applicability is limited to non-pluralistic conditions. Kelsen’s interlocutors, Carl Schmitt and Max Adler, chose the second alternative. Both shared with Kelsen the Rousseauian idea of democracy as identity between the rulers and the ruled (Schmitt 1926/1985, 14, 26–7; Adler 1926/1930, 36). According to Schmitt, the social contract is actually a superfluous element in Rousseau’s view, for the predominance of the general will is ensured by the *pre-existing homogeneity* of the contract parties. As he says: “the general will as Rousseau constructs it is in truth homogeneity. That is a really consequential democracy. (...) The democratic identity of governed and governing arises from that.” (Schmitt 1926/1985, 14; cf. Schmitt 1928/2004, 248, 264–76, 300; see also Herrera 2013, 71–3.)

By an analogous argument, Schmitt argues that the “mechanical” majority principle is without any real legitimating force. If the decision-making community is sufficiently homogeneous, voting simply confirms the pre-existing unanimity. If the community is heterogeneous, the majority principle becomes an arbitrary instrument of domination:

The method of will formation through simple majority vote is sensible and acceptable when an essential similarity among the entire people can be assumed. For in this case, there is no voting down of the minority. Rather, the vote should only permit a latent and presupposed agreement and consensus to be evident. (Schmitt 1932/2008, 27–8.)

This argument is appealing to an authoritarian conservative such as Schmitt, but it is somewhat surprising that Adler, a Marxist, uncritically accepts an essentially similar critique of majority rule. The main difference is that for Schmitt, “homogeneity” is national or ethnic homogeneity, possibly created through violent exclusion, while for Adler it

means the absence of class divisions (Schmitt 1926/1985, 9; 1928/2008, 262-3; Adler 1926/1930, 82-3).

Unlike his anti-liberal critics, Kelsen accepts the first weakening of the identity requirement. He argues that in pluralistic conditions the simple majority principle comes closest to the full identity and therefore maximizes political freedom. This is not self-evident. One could expect that if unanimity is unattainable, some qualified majority requirement would constitute its nearest approximation. Kelsen's argument is the following. First, consider minority rules, that is, decision rules which would require *less* than a half of the all votes for a decision. For those rules, the largest number of voters who might be compelled to act against their will must be greater than fifty percent. Second, qualified majority rules require *more* than a simple majority for a decision. For those rules, the largest possible number of voters who might be forced to accept a decision against their will is one voter short of the required quota, (say, 75 per cent minus one voter). In both cases, the maximum number of unsatisfied voters is greater than fifty per cent. Third, when the simple majority procedure ($> 50\%$) is used, the maximum amount of those compelled to act against their will is *always* less than a half of the population. If voters' political freedom is defined as the compatibility between a voter's will and the content of the decision (or the norm resulting from it), the largest possible number of those who are not free is minimized under the simple majority rule. In other words, the majority principle maximizes the number of those citizens who obey themselves rather than an alien will (Kelsen 1929, 6-10; 1945, 286-7; 1955, 24-5).

Kelsen's argument may be connected to a formal result proved by Douglas Rae (1969; see also Przeworski 2009). The result says that – under certain conditions – the simple majority principle maximizes the probability of each individual's being on the winning side. The result can be illustrated by an example (modified from Nurmi 1998, 106-8). Suppose that five individuals have to agree on a common decision rule. As in Kelsen's argument, all decision-situations are assumed to be dichotomous choices, either "Aye" or "Nay". Wanting any specific information an individual (*i*) has to consider all the 32 logically possible vote distributions as equally probable, and to suppose that each decision

has the same value. (In the table below, ‘+’ means that the resulting decision is in accordance with i ’s will, ‘-’ that it is not.)

	number of cases	Decision-rule		
		3/5	4/5	unanimity
i alone supports a decision	1	-	-	-
i and one other voter supports	4	-	-	-
i and two others support	6	+	-	-
i and three others support	4	+	+	-
All support	1	+	+	+
i alone opposes	1	-	-	+
i and one other voter opposes	4	-	+	+
i and two other voters oppose	6	+	+	+
i and three other voters oppose	4	+	+	+
All oppose	1	+	+	+
Proportion of outcomes compatible with i :s will		22/32	20/32	17/32

Simple counting shows that with a lower majority quota of three-fifths, the decision is unfavourable to i in 10 cases (1+4+1+4) out of 32. With a higher quota of four-fifths, the number of unfavourable decisions is 12 (1+4+6+1), and the still higher unanimity quota gives an unfavourable result in 15 cases (1+4+6+4). Being self-interested, the individuals want to choose a rule which would minimize their expected losses. Because they are behind “a veil of ignorance”, they do not know what the future issues might be, whether they are more likely to be on the winning side or on the losing side or what will be the stakes. The individuals have no information that would help them to

tailor the voting rule for their own advantage. Hence, they are all in the same position. The closer a rule is to the simple majority-principle, the greater is the expected proportion of decisions compatible with *i*'s will.

Rae's result can be seen as a hypothetical contract argument for majority rule. Significantly, De Angelis (2009, 525–6) argues that although Kelsen does not present an explicit contract argument, his defence of democracy can also be interpreted in contractarian terms. The reconstruction above confirms this. Instead of supposing that the choosers behind the veil of ignorance try to minimize their expected losses, as in Rae's proof, we may suppose that they try to maximize their opportunities to be free in the Kelsenian sense. The argument shows why the hypothetical contractors would subscribe to Rousseau's dictum that "apart from this primitive contract, the vote of the majority always binds all the rest" (Rousseau 1762/1973, 173).

Permanent minorities and the role of compromises

In the reconstruction above, the contract is, as in Kant, "merely an idea of reason". The explicit supposition in the reconstruction was that all configurations of votes were to be considered as equally probable. The problem is that in the real world decision rules are not chosen behind a veil of ignorance. In the real world constitution-makers have to face the problem of *permanent minorities* (and majorities). The problem should not be confused with the problem of majority tyranny. Even if a majority were willing to respect the basic political rights of minorities, it might still treat minorities unfairly, ignoring their specific values and interests. If the dominant majority is also *permanent* in the sense that it is based on some stable pre-political differences (for example on ethnic or religious divisions), one may ask what rational reasons those in a permanent minority position have to obey the democratic procedures. To illustrate the problem, let us suppose that there is a community of ten people. Within the community all decisions are made by using majority rule. All members are allowed to participate, to speak, to make proposals and to vote; there is no "majority tyranny" in the traditional sense. However, *every* decision is made by six votes against four, and the same people

form the majority and the minority in *every* case. The will of those four in minority never prevails. They have no influence on the outcomes; in effect they might as well be disenfranchised. The contractual interpretation of Kelsen's freedom-based argument presented above makes the problem visible. If the hypothetical contractors are *not* behind a sufficiently thick "veil", if they do *not* consider all configurations of votes as equally likely, they might not be able to agree on the majority principle – or on *any* general way to make decisions.

As Vinx (2007) remarks, there seems to be a dilemma. Either, following Schmitt and Adler, one has to admit that a true democracy presupposes, after all, substantive ethical homogeneity, or then, following F. A. Hayek and other conservative liberals, one has to limit the range of majority rule by strong (substantive) constitutional restrictions (Hayek 1960/1976, 103–117). Whichever alternative is chosen, the role of the majority principle is diminished. Hence, neither of these solutions is available to Kelsen.

Kelsen argues that the majority principle does *not* lead to majority domination, for in practice its internal dynamics tends to produce *compromise-outcomes*:

In social reality, there is no absolute rule of the majority over the minority, the common will constructed by the so-called majority principle is not a diktat of the majority to the minority but a result of reciprocal influences of both groups, a resultant of the clash of their political wills.(...) This is especially true in parliamentary democracy. The entire parliamentary process, with its dialectic-contradictory technique of speech and reply, argument and counter-argument, aims at achieving compromise. Therein lies the real meaning of the majority principle in real democracy; it is better described as the majority-minority principle. By dividing the norm-subjects essentially into only two groups, majority and minority, it creates the possibility of compromise in the creation of the common will. (...) The entire parliamentary procedure aims at achieving such a middle road between the opposing interests, a resultant of antagonistic social forces. (Kelsen 1929, 56–8, my translation)

Kelsen is clearly a supporter of deliberative democracy. According to him “the will of the community, in a democracy is always created through a running discussion between majority and minority” which takes place, “not only in parliament, but also, and foremost, at political meetings, in newspapers, books and other vehicles of public opinion” (Kelsen 1945, 287–8). Kelsen’s model of discussion, however, is not an unconstrained ideal speech situation favoured by Habermas and his followers, but rather a dispute structured by a pre-given agenda. There are always two sides, proponents and opponents, and the outcome of such a discussion is, more often than not, a synthesis of the contradicting opinions. Unlike many theorists of deliberative democracy, Kelsen does not see negotiated compromises and rational discussion as opposites. Compromises and rational persuasion are both linked to Kelsen’s notion of political freedom as correspondence between will and norms. If political outcomes are based on negotiations, discussions and compromises, they are likely to correspond with the will of a larger group of citizens than a simple majority. Democracy, thus conceived, tends to approach a system based on unanimity, and therefore, to maximize political freedom understood in the Kelsenian way. Democracy is definitely *not* a system governed by “minimum winning coalitions”.

The theory of representation

The problem with Kelsen’s solution is that although compromises and rational discussion are still “procedural” in one sense of the term, they – unlike the majority principle or the freedom of discussion – cannot be *implemented* solely through procedural rules. Parties could be forced to sit together, but not to make concessions or to engage into a serious exchange of opinions. Kelsen believes, however, that there are genuinely procedural means to make compromise-outcomes more likely. First and foremost, democracy should be *representative* rather than direct. Second, representation should be *collective* rather than individual. Third, representatives should be relatively *independent* of their constituencies (the rejection of imperative mandate). Fourth, assemblies should be elected on a *proportional* basis. Fifth, *parties* are essential for modern democracy.

From a Rousseau-inspired point of view, all these arrangements (except perhaps the second) are problematic.

The problem of representation highlights again the differences between Kelsen and Schmitt. Both theorists took Rousseau's famous critique of representation (Rousseau 1762/1973, III.xv., pp 241–3) very seriously, and developed their own, detailed conceptions of representation. However, they characterized representation in diametrically opposite ways. For Schmitt, "the representative is independent, neither functionary nor agent nor commissioner" (Schmitt 1928/2008, 246). In contrast, Kelsen states that "in order to establish a true relationship of representation" it is necessary that the representative is "legally obliged to execute the will of the represented" (Kelsen 1945, 289)¹¹. (Although Kelsen sees imperative mandate as impractical, he favours some form of the recall mechanism.) Both authors claim to base their analyses on the concept of representation, thus confirming Hanna Pitkin's judgment that the very notion of representation seems to contain a paradox (Pitkin 1967).

Kelsen argues that representation, and, more specifically, the parliamentary form of representation can be justified by practical considerations. Essentially, parliamentarianism is mandated by the division of labor (Kelsen 1929, 29). This kind of pragmatic justification of representation is very common. For Schmitt, however, it is unsatisfactory. There are many imaginable forms of representation. Pragmatic considerations are insufficient in justifying the specifically *parliamentary* forms of representation defended by the liberal democrats. Hobbes famously argued that an autocratic monarch could represent the people. Schmitt elaborates on a similar idea:

If for practical and technical reasons the representatives of the people can decide instead of the people themselves, then certainly a single trusted representative could also decide in the name of the same people. Without ceasing to be democratic, the argument would jus-

11 According to Rousseau *les députés du peuple* can be either representatives (*représentants*) who may act independently, or mere commissioners (*commissaires*) without independent power. Schmitt follows his usage. However, Kelsen is closer to Rousseau in insisting that the independence of representatives is incompatible with the idea of popular sovereignty.

tify an antiparliamentary Caesarism. (Schmitt 1926/1985, 34).

Schmitt is certainly right in insisting that parliamentary practices need a positive justification. Even if direct democracy is rejected as impractical, the modern version of parliamentary representation is not the only imaginable alternative. However, Schmitt's next move is questionable. According to him, the *only* possible independent justification of parliamentary representation is based on its epistemic merits. Legislative decisions must be based on knowledge, knowledge is reached only through informed discussion, and parliaments are the most suitable fora for discussions; hence, power should be vested in parliaments (Schmitt 1926/1985, 2-8, 34-50; 1928/2008, 339-42). Relying on the arguments of the political sociologists (e.g. on Michels 1911/1968), Schmitt claims that the argument has lost its relevance, for "the development of modern mass democracy has made argumentative public discussion an empty formality" (Schmitt 1926/1985, 6; cf. 49-50). If the only imaginable defence of parliamentary representation has become obsolete, the road would be open for the plebiscitary Caesarism favoured by Schmitt.

However, the argument based on the epistemic merits of discussion is neither the most plausible nor the historically most influential defence of parliamentary representation¹². Kelsen's alternative is to assess political institutions in terms of their tendency to produce acceptable compromises. This is an independent argument for parliamentary representation. First, compromises are difficult or impossible in direct mass democracy. Second, compromises require the representation of different interests and opinion groups, thus excluding Schmitt's "single trusted representative". Third, if representatives were merely mouthpieces of their constituencies (imperative mandate), compromises would again, become difficult. Fourth, corporatist forms of representation (much in vogue among the critics of democracy after the First World War) have no inherent tendency towards compromise-solutions. Kelsen argues that corporatist representation has at least two shortcomings. It "free-

12 As Manin (1997, 185) remarks, in the works of the great theorists of representative government (Locke, Montesquieu, Burke, Madison, Sieyès) the parliamentary form of representative government is *never* deduced from an *a priori* argument about the merits of discussion.

zes” the existing political divisions. Moreover, most schemes of corporate representation are based on organized representation of purely *economic* interests, and therefore, are less suitable to deal with ideological conflicts. If politics should be based on compromises acceptable to as many citizens as possible, the parliamentary form of representation remains the best alternative.

In his defence of proportional representation, Kelsen relies again on several interconnected arguments. Proportional representation is better than the first-past-the-post rule, because it is able to prevent the phenomenon nowadays called as the *referendum paradox*; the situation in which a majority of representatives is elected by a group which is not even a plurality winner, as in the 2000 presidential elections in the United States (Kelsen 1945, 295–6: cf. Nurmi 1998, 132). More generally, proportional representation ensures that different interests and ideological positions are always represented. Because none of them is likely to gain a parliamentary majority in a pluralistic society, compromises must result.

Proportional representation presupposes organized party-groups. Kelsen’s defence of political parties is one of the most original parts of his political theory (Mersel 2006). According to a long tradition, still dominant after the First World War, party divisions and the existence of an opposition – an almost inevitable consequence of such divisions – are dangerous and likely to undermine republican governments (Hofstadter 1970; Rosanvallon 2008). Again, Kelsen does not rely on one single argument. First, given the nature of modern mass democracy, political parties are *inevitable*. As Rousseau, (and after him, both Hegel and Benjamin Constant) noticed, the causal impact of individual voters diminishes into insignificance when the electorate becomes sufficiently large (Rousseau 1762/1973, III.i., p. 210). In the modern mass democracy, this creates a problem of motivation. If one single vote almost never makes a difference, then why bother to vote at all? Kelsen argues that this situation gives rational voters incentives to *pool* their resources by forming organized groups. Given the freedom of association, there is no way to prevent such pooling. Hence, a democratic state necessarily becomes a party-state.

Second, parties are not only inevitable, but also essential for a wor-

king democracy. Parties structure political debate by creating an agenda. They emphasize some issues while downplaying others thus creating space for mutually beneficial exchanges. They also make compromises credible by applying internal discipline and, at the same time, taking responsibility for the outcomes. Far from being a threat to freedom, the party-state is both the logical consequence and the indirect guarantee of political freedom.

Kelsen argues that the problem of permanent majorities can be avoided because *in practice* majoritarian democracies include compromise-producing mechanisms. The outcomes of majoritarian processes tend to approximate unanimity, thus maximizing political liberty. The main weakness of this argument is that it is based on the empirical tendencies. Moreover, Kelsen does not really explain *why* majority rule would possess the required tendencies. Again, it is possible that under some circumstances non-democratic methods – for example, extensive propaganda campaigns – would be even more effective in “manufacturing consent”. This possibility shows the potential relevance of the paradox of the Stoic Slave mentioned earlier. If Kelsen’s conception is accepted, freedom can be increased simply by changing preferences. In order to avoid the paradox, Kelsen would need some kind of a rationality postulate. The process of consensus-creation should be subject to constraints ruling out non-rational forms of persuasion and the sour grapes –phenomenon. To sum up, Kelsen’s argument is dependent on several, partly empirical suppositions. Unlike his basic argument for majority rule, it cannot be reconstructed in the straightforward contractarian manner.

Conclusion

Unlike both the “realists” and the self-proclaimed defenders of “ideal” democracy, Kelsen was a consistent defender of the liberal, pluralist form of democracy. Unlike the conservatives and radicals longing for a “homogeneous” conflict-free society, Kelsen took the plurality of interests and convictions as his starting-point. His argument was that democracy, interpreted in a procedural way, not only favours freedom but is conceptually connected to it. The argument is based on a nonstandard

notion of freedom. Still, it deserves our attention.

However, Kelsen's attempt to justify the basic institutions of liberal democracy – the majority rule, political freedom, parliamentary representation, and the party system – carries less than full conviction. The compromise argument seems to presuppose that if no single party can reach an absolute majority, it must sooner or later agree to a compromise. This, however, is not empirically true; parties may simply refuse to accept any agreement. Consider the situation during the final period of the Weimar Republic. The two most extreme anti-systemic parties, the National Socialists and the Communists, were not willing to support any governmental coalition in which they did not have a dominant position. The Communists, who followed Comintern's notorious "class against class" –strategy, were sometimes willing to join forces with the National Socialists against the Centrist and Social Democratic parties. At the same time, they remained each other's deadly enemies. Both the National Socialists and the Communists opposed *all* feasible coalitions because they favoured the deadlock itself, a situation in which no democratic choice could be made, hoping that the resulting crisis would ultimately bring down the Republic. After the May elections in 1932, the anti-systemic parties together commanded a "negative" majority in the *Reichstag*. No compromise was possible under those circumstances. The fate of the Republic certainly shows that the institutional forms favoured by Kelsen did not form any absolute safeguard against tyranny.

Nevertheless, Kelsen's contribution to political theory should not be ignored. The fate of the Weimar Republic has sometimes been interpreted as a decisive refutation of all the main doctrines supported by Kelsen: legal positivism, relativism, the procedural conception of democracy and even proportional representation. The reality, however, was far more complicated. By declaring "formal" democracy internally contradictory and unstable, the anti-positivistic and "substantive" critiques of liberal democracy (including those put forth by Schmitt or Adler) worked more or less as a self-fulfilling prophesy. The general suspicion and contempt of actual democracies, sometimes couched in terms of the defence of the "real" democratic ideals, contributed to the inter-war rise of dictatorships, in Germany and elsewhere. In this context, Kelsen's

political theory, with all its problems, remains an impressive attempt to defend the viability of a realistically interpreted democratic ideal.

Bibliography

- Adler, Max (1926/1930): *Démocratie politique et démocratie sociale*. L'Églantine, Bruxelles.
- Ananiadis, Grigoris (1999): Carl Schmitt and Max Adler: The Irreconcilability of Politics and Democracy. In C. Mouffe (ed.) *The Challenge of Carl Schmitt*. Verso, London, 118-137.
- Bellamy, Richard (1991): Schumpeter and the Transformation of Capitalism, Liberalism and Democracy. *Government and Opposition* (26), 500-519.
- Berlin, Isaiah (1969): *Four Essays on Liberty*. Oxford University Press, Oxford.
- De Angelis, Gabriele (2009): Ideas and Institutions. Hans Kelsen's Political Theory. *History of Political Thought* 30 (3), 524-546.
- Delacroix, Sylvia (2005): Schmitt's Critique of Kelsenian Normativism. *Ratio Juris* (18), 30-45.
- Dyzenhaus, David (1997): Legal Theory in the Collapse of Weimar: Contemporary Lessons. *American Political Science Review* (91), 121-134.
- Colletti, Lucio (1974): *From Rousseau to Lenin*. *Studies in Ideology and Society*. Transl. J. Merrington and J. White. Monthly Review Press, London.
- Graham, Keith (1982): Democracy and the Autonomous Moral Agent. In K. Graham (ed.) *Contemporary Political Philosophy: Radical Studies*. Cambridge University Press, Cambridge, 113-137.
- Hayek, F. A. (1960/1976): *The Constitution of Liberty*. Routledge and Kegan Paul, London.
- Herrera, Carlos Miguel (1998): Schmitt, Kelsen y el liberalismo. *Doxa*, (21), 201-218.
- Herrera, Carlos Miguel (2013): Hans Kelsen et Carl Schmitt á travers Rousseau. In C. M. Herrera (ed.) *Rousseau chez les juristes*. Éditions Kimé, Paris, 61-82.
- Hofstadter, Richard (1970): *The Idea of a Party System. The Rise of Legitimate Opposition in the United States, 1780-1840*. University of California Press, Berkeley.
- Kalyvas, Andreas (2005): Popular Sovereignty, Democracy, and the Constituent Power. *Constellations* (12), 223-244.
- Kalyvas, Andreas (2006): The Basic Norm and Democracy in Hans Kelsen's Legal and Political Theory. *Philosophy & Social Criticism* (32), 573-599.

- Kelsen, Hans (1920): *Vom Wesen und Wert der Demokratie*. J.C.B. Mohr, Tübingen.
- Kelsen, Hans (1929): *Vom Wesen und Wert der Demokratie. Zweite, umgearbeitete Auflage*. J.C.B. Mohr, Tübingen.
- Kelsen, Hans (1933): *Staatsform und Weltanschauung*. J.C.B. Mohr, Tübingen.
- Kelsen, Hans (1945): *The General Theory of Law and State*. Transl. A. Wedberg, Harvard University Press, Cambridge (MA).
- Kelsen, Hans (1948): *The Political Theory of Bolshevism. A Critical Analysis*. University of California Press, Berkeley.
- Kelsen, Hans (1951): Science and Politics. *The American Political Science Review* (45), 641-661.
- Kelsen, Hans (1955): Foundations of Democracy. *Ethics* (65), 1-101.
- Kelsen, Hans (1957): *What is Justice? Justice, Law and Politics in the Mirror of Science. Collected essays*. University of California Press, Berkeley.
- Lagi, Sara (2011): Hans Kelsen: pensador político. Araucaria. *Revista Iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades* (13), 3-25.
- List, Christian (2006): Republican Freedom and the Rule of Law. *Politics, Philosophy & Economics* (5), 201-220.
- Mackie, Gerry (2009): Schumpeter's Leadership Democracy. *Political Theory* (37), 128-153.
- Manin, Bernard (1997): *The Principles of Representative Government*. Cambridge University Press, Cambridge.
- McCormick, John P. (1997): *Carl Schmitt's Critique of Liberalism. Against Politics as Technology*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Mersel, Yigal (2006): Hans Kelsen and Political Parties. *Israel Law Review* (39), 158-181.
- Michels, Robert (1911 /1968): *Political Parties: A Sociological Study of the Oligarchical Tendencies of Modern Democracy*. Transl. E. and C. Paul. Free Press, New York.
- Mosca, Gaetano (1923/1939): *The Ruling Class*. Transl. H. D. Kahn, McGraw-Hill, New York.
- Nurmi, Hannu (1998): *Rational Behaviour and the Design of Institutions. Concepts, Theories and Models*. Edward Elgar, Cheltenham.
- Pareto, Vilfredo (1901/1968): *The Rise and Fall of Elites: an Application of Theoretical Sociology*. Bedminster Press, Totowa.
- Pitkin, Hanna (1967): *The Concept of Representation*. University of California Press, Berkeley.
- Przeworski, Adam (2009): Self-Government in Our Times. *Annual Review of Political Science* 2(12), 71-92.
- Rae, Douglas (1969): Decision Rules and Individual Values in Constitutional

- Choice. *American Political Science Review* (63), 40-56.
- Rosanvallon, Pierre (2008): *Counter-Democracy: Politics in an Age of Distrust*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Rousseau, Jean-Jacques (1762/1966): *Du contrat social*. Flammarion, Paris.
- Scheuerman William E. (1996): Carl Schmitt's Critique of Liberal Constitutionalism. *The Review of Politics* (58), 299-322.
- Schmitt, Carl (1932/2004): *Legality and Legitimacy*. Transl. Jeffrey Seizer. Duke University Press, Durham.
- Schmitt, Carl (1928/2008): *Constitutional Theory*. Transl. J. Seitzer. Duke University Press, Durham.
- Schmitt, Carl (1926/1985): *The Crisis of Parliamentary Democracy*. Transl. E. Kennedy, , MIT Press, Cambridge (MA).
- Schumpeter, Joseph (1942): *Capitalism, Socialism and Democracy*. Harper & Brothers, New York.
- Sen, Amartya K. (1991) Welfare, Preference and Freedom. *Journal of Econometrics* (50), 15-29.
- Somek, Alexander (2001): Das Mehrheitprinzip in der Demokratie. Überlegungen zu einer Kontroverse zwischen Max Adler und Hans Kelsen. *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* (49), s. 397-420.
- Vinx, Lars (2007): *Hans Kelsen's Pure Theory of Law. Legality and Legitimacy*. Oxford University Press, Oxford.
- Weber, Max (1994): *Political Writings*. Transl. and ed. P. Lassman & R. Speirs. Cambridge University Press, Cambridge.
- Wolff, Robert P. (1970/1976): *In Defense of Anarchism*. Harper & Row, New York.

Limittyvät kontekstit, käytännöllinen jär- keily ja harkintatasapaino

Joonas Pennanen

1. Johdanto

1900-luvun loppupuolella koettiin normatiivisen poliittisen filosofian renessanssi. Alkusysäyksen tälle antoi John Rawlsin *Oikeudenmukaisuusteoria* (*A Theory of Justice* 1971; suom. 1988), joka tarjosi paljon kaivatun vaihtoehdon utilitaristisille näkemyksille. Käyty jatkokeskustelu ei suinkaan rajoittunut utilitaristien ja rawlsilaisen egalitaristisen liberalismien kannattajien väliseksi, sillä eräs *Teorian* alkuperäistä lähtökohtaa kenties jopa merkittävämpi keskustelu on sittemmin tullut tutuksi ”liberalismi-kommunitarismi -kiistana”. *Teoria* nähtiin tällöin liberalistisen yksilöllisyyttä korostavan perinteen ja valistusajattelun järjenkäytön, ja siten järjen kautta määrittyneen subjektin, vahvana artikulaationa. Modernin ajan vaikutusvaltaiselle oikeusliberalistiselle ajatteluperinteelle haluttiin löytää eettisempi, ihmisten sosiaaliset kiinnekohdat paremmin huomioiva vaihtoehto¹. Käsittelen kirjoituksessani kysymystä

1 Rainer Forst katsoo kommunitaristisen kritiikin saaneen vaikutteita Aristoteleelta, klassisesta republikanismista, Rousseulta, Hegeliltä ja Tocquevillelta (Forst 2002, 2). Stephen Mulhall ja Adam Swift mainitsevat samassa

siitä, rajoittaako liberalistinen ihmiskäsitys tarpeettomasti ihmisten yksityisiä ja yhteisöllisiä, eettisiä identiteettejä? Tai: kuinka moraalis-poliittinen käsitys voi käytännöllisen järkeilyn näkökulmasta muodostua ”runsaan” identiteetin osaksi jyräämättä erilaisiin hyvää koskeviin käsityksiin ja elämänpäämääriin perustuvia identifikaatioita alleen? Kysymys on hyvin laaja ja monitahoinen, eikä kaikkia asiaan vaikuttavia seikkoja ole tässä mahdollista tuoda esiin. Tulkintani ohut perustus ei toivottavasti tee siitä mielenkiinnontonta².

Ensi alkuun käyn pikaisesti läpi Michael Sandelin esittämän kritiikin John Rawlsin liberalistista ihmiskäsitystä vastaan. Tarkoitukseni on tuoda esille, miten rawlsilainen käsitys tulisi ymmärtää — tai vähintäänkin olisi hedelmällistä ymmärtää — suhteessa yksilön identiteettiä konstituoiiviin yhteisöllisiin siteisiin ja elämänpäämääriin. Tämän jälkeen tarkastelen Charles Taylorin ja John Rawlsin yllättävänkin yhteneviä käsityksiä käytännöllisestä rationaalisuudesta. Esitän heidän useimmiten vastakkaisiksi miellettyjen näkökulmiensa täydentävän toisiaan. Syvennän Taylorin ja Rawlsin huomioita mm. Chaim Perelmanin näkemyksillä argumentaatiosta osana käytännöllistä järkeilyä, jolloin toivottavasti päästään kohti rikkaampaa ja kontekstiherkempää käsitystä käytännöllisestä rationaalisuudesta. Kyseessä on oma, hyvin spekulatiivinen tulkintani, jossa ei pyritä esittelemään edellä mainittujen nerokkaiden ajat-

yhteydessä myös Gramscin (Mulhall & Swift 1996, xvii). Joka tapauksessa on selvää, että kommunitaristinen kritiikki on lähtökohdiltaan heterogeenisempi kuin liberalistinen käsitys, jota vastaan se alun perin esitettiin. Ks. mm. Kymlicka 1990, Bell 1993, Mulhall & Swift 1996, Forst 2002, Gylling 2002.

- 2 Olen ”virtaviivaistanut” käyttämäni käsitteistöä jossain määrin. Käytän termejä ”persoonuus”, ”identiteetti” ja ”itseys” toistensa vaihdannaisina (tämä johtuu osittain siitä, että mm. Michael Sandel ei erottele niitä tarkasti toisistaan). Termejä ”moraalinen” ja ”eettinen” käytetään tässä tekstissä siten, että ”moraalinen” viittaa universaaliin oikeudenmukaisuuskäsitykseen kun taas ”eettinen” viittaa erityisiin arvoihin ja käsityksiin hyvästä. Olen pyrkinyt viittaamaan käsittelemieni teoksien suomennoksiin kun saatavilla. Muissa tapauksissa (myös ollessani tyytymätön suomennokseen) olen itse suomentanut alkuperäiset lainaukset luettavuuden parantamiseksi, jolloin olen viitannut englanninkieliseen (alku)teokseen. Hakasulkeet suorissa lainauksissa ovat minun lisäämiäni.

telijoiden käsityksiä uskollisen tarkasti. Mutta kuten aina: mahdolliset virheellisyudet ovat omiani eikä väitettä originaalisuudesta voi hevin esittää.

Kommunitaristien yleinen huolenaihe on ollut, että liberalistinen poliittinen järjestys kumoaa yhteisölliset identiteetin artikulaatiot sekä käsitykset hyvästä korostaessaan julkista deliberaatiota, joka rajaa erityiset arvostukset ulkopuolelleen, ja normatiivisuuden universaaleja vaatimuksia³. Tämä huolenaihe ei suinkaan ole turha. Kuitenkin liian usein kiistan osapuolet ovat päätyneet yksiulotteiseen näkemykseen moraaliperiaatteiden ja arvostuksien muodostamisesta, minkä sijaan tarvitaan monipuolisempi ja -sävyisempi tarttumapinta asiaan. Tämä edesauttaa realistisemmän ymmärryksen saavuttamista tehden samalla tilaa poliittiselle.

2. Rasitteettoman itseyyden kritiikki

Michael Sandel on erityisen tunnettu terävästä liberalistisen ihmiskäsityksen kritiikistään, jonka pohjalta hän päätyy lisäaskelien kautta varsinaiseen lopputulemaansa: oikeus ei ole ensisijainen hyvään nähden⁴. Sandel (1998) väittää Rawlsin olevan välttämättä sitoutunut ihmiskäsitykseen, joka on pikemminkin metafysisellä kuin sisällöllisellä tasolla virheellinen. Hänen mukaansa Rawls esittää itseystä ja toimijuudesta näkemyksen, joka ei mahdollista kiinnittymistä yhteisöllisiin ja/tai henkilökohtaisiin käsityksiin hyvästä itseyttä konstituivasti. Tästä seuraa käsitys, jota leimaa asosiaalinen individualismi; yhteisöllisyyden tunne

3 Huomionarvoista on, että ”kommunitaristit” eivät yleensä identifioineet itseään kommunitaristeiksi. Tämä nimitys on muiden, pääasiallisesti kriitikoiden antama. Esimerkiksi Alasdair MacIntyre on Daniel Bellin mukaan todennut, että ”huolimatta vastakkaisista huhuista, minä en ole enkä koskaan ole ollut kommunitaristi” (Bell 2005, 215). ”Kommunitaristien” itseyttä ymmärryksestä sekä ns. filosofisen kommunitarismin suhteesta poliittisiin liikkeisiin, ks. Vincent 2004, 154–162.

4 Mulhall ja Swift osittavat Sandelin kritiikin viiteen kohtaan (1996, 40–1; vrt. Forst 2002, 8–14). Keskityn näistä lähinnä ensimmäiseen eli väittämään, jonka mukaan Rawls on sitoutunut metafysisesti virheelliseen ihmiskäsitykseen, joka estää henkilöä kiinnittymästä päämääriinsä persoonuuttaan konstituivalla tavalla.

oikeudenmukaisuusteorian yhteiskunnassa on vain erityisiin arvostuksiin nähden edeltävästi yksilöidyn itseyden (*antecedently individuated self*) eräs pyrkimys (monista mahdollisista) sen sijaan, että se nähtäisiin identiteetin perustavaksi ainekseksi. Rawlsin alkuaseman lähtötilanteessa tietämättömyyden verhon takana oleva subjekti näyttäytyy tällöin vapaana valitsemaan identiteettinsä sisällön puhtaan individualistisin perustein ilman tarvetta huomioida yhteisöllisiä sitoumuksia tai päämääriä. Sandel kutsuu tällaista valitsijasubjektia ”rasitteettomaksi itseudeksi” (*unencumbered self*)⁵.

Sandel väittää, että rawlsilaisen ihmiskäsityksen mukaan henkilön päämäärät ja arvostukset ovat aina asioita, joihin hän *valitsee* kiinnittäytyä. Valitsijan ja hänen päämääriensä välillä on täten tietty etäisyys, mikä tekee mahdottomaksi käsittää itseys identtiseksi päämääriensä, hyvää koskevien käsityksiensä ja arvojensa kanssa. Rawlsilaisen ihmiskäsityksen mukainen valitsija tulee nähdä ”omistavaksi subjektiksi” (*subject of possession*). Tällöin erityiset käsitykset hyvästä on mahdollista irrottaa itseystä tahdon aktin kautta (Sandel 1998, 54–65, 161–4)⁶. Esitetynlainen voluntaristinen malli ei todellakaan ole ainoa varteenotettava vaihtoehto kuvailla henkilön, hänen tavoitteidensa ja arvostustensa välistä suhdetta. On esimerkiksi aivan luontevaa ajatella, että usein ihmisyksilöt tulevat tietoisiksi tavoitteistaan ja arvostuksistaan pikemminkin kognition kuin tahdon kautta, pikemminkin itsereflektion ja jonkin syvemmän itseymmärryksen kuin puhtaan valinnan kautta. Koska tarkoitus-

5 Sandel 1998, erityisesti kpl 1. Vrt. Rawls 1988, 313–4, 320; 1975, 537; 1980, 544–5 ja Mulhall & Swift 1996, 46–47, 51.

6 Ks. myös: Mulhall & Swift: 1996, 50; Forst 2002, 8–9. Will Kymlickan mukaan Charles Taylor katsoo todellisen vapauden olevan mahdollista ainoastaan sijoitettuna (*situated*) sosiaaliseen kontekstiinsa. Itsemääräämistä ei voi ymmärtää ilman siihen yhteydessä olevaa käsitystä hyvästä ja ilman päämäärää, joka tarjoaa autoritaarisen horisontin. Itseys on ”tyhjä” ilman sosiaalisia siteitä ja/tai sosiaalisen horisontin ohjausta. Pyrkimys tavoitella itsemääräämistä ilman tilannesidonnaisia päämääriä johtaa yhteisöllisten arvojen torjumiseen sattumanvaraisina (Kymlicka 1990, 208; vrt. Laitinen 2009, 171–2). ”Yksi toisensa perään heitetään autoritaariset horisontit, kristillinen ja humanistinen, syrjään tahdon kahleina. Ainoastaan tahto valtaan säilyy” (Taylor 1979, 159). Nietzscheläiseen nihilismiin (lue: normatiiviseen liberalismiin) päätymisestä, ks. myös MacIntyre 2004, 144–6.

perämme eivät voi kuulua rawlsilais-kantilaisen näkemyksen mukaan itseyytemme millään olennaisella tavalla — ne ovat itseyytemme (omistamia), eivät itseyttämme (osa sitä) — sen piirissä ei myöskään voida hyväksyä itseyyden ja ulkoa ohjautuvien, erityisesti yhteisöstä peräisin olevien, tarkoituksena identiteettiä rakentavaa suhdetta. Tässä ilmenee Sandelin kritiikin kommunitaristinen luonne⁷.

Rainer Forst toteaa Sandelin kritiikin itseyyden ensisijaisuudesta päämääriinsä nähden seuraavan rawlsilaisen oikeudenmukaisuusteorian väärinymmärtämisestä: ”Se, että itseys on ”ensisijainen” päämääriinsä nähden, pitää siten ymmärtää *normatiivisesti*, ei *ontologisesti* (kuten Sandel uskoo)” (Forst 2002, 9.). Rawlsin tarkoituksena on tuoda esille, etteivät erityiset käsitykset hyvästä ja elämänpäämäärät voi olla siinä määrin perustavia, etteivät ne voisi periaatteessa muuttua. On henkilöiden (korkeamman asteen) intressien mukaista pystyä muuttamaan päämääriään tarpeen mukaan; muutoin olisi hyvin vaikea nähdä, kuinka he voisivat edes olla niistä vastuussa. Asia voidaan nähdä siis niin, että deontologiset normit luovat *kehysten* erilaisten päämäärien tavoittelulle. Tällöin liberalistit (ml. Rawls) korostavat nimenomaan näiden käsitysten perustavuutta identiteettien konstituojina sekä niiden vastaansanomaton arvoa mielekkään ja merkityksellisen ihmiselämän kannalta; juuri tästä syystä täytyy luoda normisto, jonka puitteissa parhaiksi katsomiaan päämääriä voi ylipäätään edes aidosti tavoitella.

Rawls ei ole vastannut suoraan Sandelin esittämään kritiikkiin. Forstin mukaan vaadittava ja riittävä vastaus on kuitenkin löydettävissä implisiittisesti jo *Teoriasta*, vaikkakin Rawls itse painottaa Forstin suosimaa tulkintaa erityisesti myöhemmissä kirjoituksissaan. Vastaus on kaksivaiheinen: 1) erityinen moraalinen ihmiskäsitys on toki oikeudenmukaisuusteorian keskiössä, mutta ko. alkuaseman lähtötilanteen valitsijoiden piirteiden kuvaus on vain yksi osa sitä; 2) kyseistä ihmiskäsitystä ei tule yhdenmukaistaa teoriaksi henkilökohtaisesta identiteetistä ja kaikista siihen vaikuttavista seikoista, sillä tarkoituksena ei ole kuvata ”täyden” itseyyden konstituoitumista vaan kyseessä on poliittinen käsitys, joka

7 Rainer Forstin mukaan myös MacIntyren ja Taylorin deontologisen moraalikäsitteiden kritiikeille on yhtä lailla, *mutatis mutandis*, olennaista kritisoida atomistista käsitystä itseyydestä (Forst 2002, 13).

toimii poliittisen oikeudenmukaisuuden tasolla⁸. ”Alkuasema ja tietämättömyyden verho asettaa henkilöt ja ryhmittymät tilanteeseen, jossa heidän tulee lähestyä asiaa kaikkien yhteiskunnan jäsenten näkökulmasta, jotta osapuolet voivat havaita moraaliseksi periaatteet, jotka ovat kaikkien vapaiden ja tasa-arvoisten persoonien hyväksyttävissä” (Forst 2002, 21–2.)

Koska tarkoituksena on kuvata yhteiskunnan perusrakenteen oikeudenmukaisuutta (Rawls 1988, 22) siten, että ensisijaiset yhteiskunnalliset hyvät tullaan jakamaan moraalisten periaatteiden mukaisesti, alkuaseman lähtötilanteen henkilöitä määrittää kaksi perustavaa kykyä tai ominaisuutta: a) henkilöillä on jokin käsitys hyvästä ja/tai elämänsuunnitelma (jota he tavoittelevat ja arvioivat tarvittaessa), ja b) henkilöillä on oikeudenmukaisuuden taju⁹. ”Täten oikea rajoittaa hyvää, mutta se ei määritä ennalta sen sisältöä” (Forst 2002, 22). Edellä mainitun parem-

8 Alkuaseman valitsijoiden ”rationaalista” autonomisuutta ei myöskään tule sekoittaa vapaiden ja tasa-arvoisten kansalaisten ”täyteen” autonomiaan (Rawls 1980, 521, 533–34).

9 Käsittelyni kannalta ei ole olennaista arvioida sitä, missä määrin Rawlsin oletama oikeudenmukaisuudentaju osuu oikeaan muodostaen sisällöltään pätevät oikeudenmukaisuuden periaatteet. Keskeistä on mahdollisuus erottaa poliittinen oikeudenmukaisuuskäsitys kaikenkattavista käsityksistä hyvästä. Tämä on myös Rawlsin itsensä tekemä linjaus *Political Liberalism*-teoksessa, jossa hän toteaa *Teoriassa* esitetyn ”oikeudenmukaisuuden reiluutena” (*justice as fairness*) olevan nähtävissä *kaikenkattavaksi*, ei-poliittiseksi käsitykseksi. Sen sijaan poliittinen liberalismi on hänen mukaansa nimenomaan ”oikealla tavalla” *poliittinen* käsitys. Voi myös olla, että henkilölle, joka ei oikeudenmukaisuudentajunsa puitteissa voi hyväksyä minimalistisia vaatimuksia, kuten yksilön moraalisen autonomian kunnioittamista tai universaaleja ihmisoikeuksia, ei voida sanoa mitään, mikä muuttaisi hänen mielensä perusteluiden johdonmukaisuudesta huolimatta (vrt. moraalittoman henkilön syyttäminen epäjohdonmukaiseksi: Nozick 1981, 408, viitannut Williams 1993, 23). G.A. Cohen puolestaan Christine Korsgaardia (1996) kritisoidessaan korostaa, että ensimmäisen persoonan näkökulmasta velvoittava moraalisuus ei hevillä muunnu toista velvoittavaksi ääritapauksissa: ”’Hier steht ich, ich kann nicht anders’ on järkeenkäypää. ’Dort stehst du, du kannst nicht anders’ on ilmeisen virheellistä äärimmäisen kiintymättömyyden [moraalisiin periaatteisiin] tapauksessa...” (Cohen 1996, 181).

min ymmärtämiseksi on syytä erottaa ”rationaalinen” (*rational*) ja ”kohtuullinen” (*reasonable*) toisistaan. Se, että henkilö omaa riittävät ensisijaiset hyvät (*primary goods*) erityisten hyvää koskevien käsitystensä tavoittelemiseksi, on rationaalinen korkeamman asteen intressi. Toisaalta henkilön intressi, jonka mukaan yhteiskunnallisen yhteistoiminnan olosuhteet ovat reilut ja universaalisti hyväksyttävissä, on kohtuullista moraalisisessa mielessä. Forst toteaaakin, että ”Moraalinen autonomia ei tarkoita sitä, ettei henkilö voisi määrittää identiteettiään ”konstituoivoin” arvoin ja sitoumuksin. Se merkitsee sen sijaan ensinnäkin sitä, että henkilö voi tarkastella niitä kriittisesti (mikäli välttämätöntä), ja toisekseen sitä, että henkilöllä on oikeudenmukaisuudentunto, jonka puitteissa hän on halukas toimimaan suhteessa toisiin julkisesti omaksuttavissa olevien [*can be endorsed*] periaatteiden mukaan” (em. 24; Rawls 2005, 19, 49.)

Persoonuuskäsitys, jota edellä mainitut kaksi kykyä määrittävät, jättää täten avoimeksi eettisen identiteetin konstituoitumisen. Kyseessä on poliittinen persoonuuskäsitys, joka kiinnittäessään huomiota henkilöiden moraaliseen autonomiaan ja sen mielekkääseen toteutumiseen toimii oikeudenmukaisuusperiaatteiden oikeuttajana. Nämä periaatteet puolestaan vaikuttavat suhteessa henkilöiden poliittiseen, julkiseen tai institutionaaliseen identiteettiin. ”*Legaalisen persoonan* identiteetti tarjoaa niin sanotusti *ulkoisen abstraktin suojan eettiselle persoonalle*; se suojaa henkilön erityistä identiteettiä samalla kun se rajoittaa sitä universaalisten, moraalisten oikeudenmukaisuusperiaatteiden mukaisesti”¹⁰ (Forst 2002, 24–5; Rawls 1985, 240–2.)

Legaalisen ja eettisen persoonan erottamisen toisistaan katsotaan usein johtavan juuri siihen, mitä kommunitaristit (ml. Sandel) ovat sanoneet alun alkaenkin: kantilaissävytteinen, liberalistinen ihmiskäsitys on kahtiajakautunut legaalisen persoonan vaateiden jyrätessä eettiset identifikaatiot (tai jopa tyhjentäen eettisen alueen kokonaan), joka

10 Kirjassaan *Contexts of Justice* (2002) Rainer Forst erittelee tarkasti liberalistien ja kommunitaristien välisen kiistelyn neljä ongelmaviitekehystä, joita vastaa neljä normatiivista kontekstia. Lisäksi tarvitaan vielä kaksi täydentävää kehystä: erityinen intersubjektiivinen ”oikeuttamisen konteksti” sekä ”tunnustuksen konteksti”. Forstin mukaan nämä kehukset asianmukaisella tavalla yhdistämään kykenevää yhteiskuntaa voidaan kutsua oikeudenmukaiseksi.

puolestaan johtaa kahtiajakautuneeseen käsitykseen poliittisesta ja eettisestä yhteisöstä, mikä puolestaan jakaa yhteiskunnallisen elämän jyrkästi yksityiseen ja julkiseen alueeseen. Loppujen lopuksi seurauksena on, että julkisen alueen deliberaatiota hallitseva rationaalisuus kumoaa mahdollisuuden edes mielekkäästi argumentoida erityisesti ja yhteisöllisesti konstituoituvien hyvää koskevien käsitysten puolesta niiden omista lähtökohdista käsin. Tämä on kuitenkin väärintulkinta, jonka selvittämiseksi tulee ensin nähdä, että moraalisen autonomian ja vastavuoroisen, universaalin oikeuttamisen analyyttinen erottaminen erityisten hyvää koskevien käsitysten sisällöstä ei ole väite täyden, rasitteellisen tai ”runsaan” (*thick*) identiteetin viimekätisestä olemuksesta. Kyse on erilaisten normatiivisten kontekstien erottamisesta eikä niitä ole tarvetta tai syytä nähdä toisilleen vastakkaisina¹¹.

Will Kymlickan mukaan liberalistisen näkemyksen ydin ei ole siinä, kuinka havaitsemme itsemme päämääriimme nähden ensisijaisina. Keskeistä on, ettei yksikään päämääristämme ole poissuljettu mahdolliselta uudelleenarvioinnilta. Jotta voisimme vertailla eri päämääriä keskenään, täytyy meidän kyetä näkemään itseyytemme ilman *nykyisiä* päämääriämme, muttemme voi tietenkään nähdä itseyyttämme ilman *mitään* päämääriä. Käytännöllisen järkeilyn täytyy siis tapahtua aina vertaamalla jotain potentiaalista päämäärillä ”rasitettua” (*encumbered*) itseyttä toiseen päämäärillä rasitettuun itseyyteen. (Kymlicka 1990, 212.) Arvioidaksemme tärkeitä elämänpäämääriämme tai käsityksiämme hyvästä meidän ei tarvitse nähdä niitä itseystämme irrallisiksi

11 On kuitenkin syytä huomioida, että Rawls itse on todennut, että *Teoriassa* esitetty oikeudenmukaisuuskäsitys on sellaisenaan nähtävissä kaikenkattavaksi doktriiniksi (*comprehensive doctrine*) (Rawls 2005, xvi). Yksi syy tähän varmasti on se, että *Teoria* oli suunnattu tuolloin vallitsevaa utilitaristista (kaikenkattavaa) moraalikäsitystä vastaan. Myöhemmin hän on selventänyt positiotaan huomattavasti — erityisesti artikkelissa ”Justice as Fairness: Political not Metaphysical” (1985) sekä teoksessa *Political Liberalism* — tässä luvussa esitetynlaiseksi. Rainer Forstin edellä esitetty tulkinta on muodostettu Rawlsin myöhempi tuotanto huomioiden. Sandel toteaa *Liberalism and the Limits of Justice* -kirjansa toisessa laitoksessa, että ”*Political Liberalism* pelastaa oikeuden ensisijaisuuden ajatuksen itseyyden luonnetta koskevilta kiistanalaisuuksilta, mutta ainoastaan tehden siitä haavoittuvaisen muiden syiden johdosta” (Sandel 1998, 195–6).

ja ulkopuolisiksi olkoonkin, että meidän tulee toki voida hahmottaa ne ”omiksi” päämääriksemme ja käsityksiksemme. Tämä ei välttämättä implikoi ”omistavaa” suhdetta niihin, saati sitten sitä, että liberalisti suorittaisi puhtaan valinnan itsensä ulkopuolisten hyvien välillä ilman itse-reflektiota, ottamatta nykyisiä käsityksiään hyvästä huomioon¹².

3. Alkuasema ja transitionaalinen rationaalisuus

Rawlsin alkuasema, tietämättömyyden verho ja harkintatasapainoon pyrkiminen muodostavat kokonaisuuden, joka on luontevinta nähdä *välineeksi* kuvata ja arvioida moraalisuuden vaatimuksia. Kyseessä ei ole metafyyminen kuvaus ihmisenä olemisen vakioehdoista olkoonkin, että joitain oletuksia ihmisluonnosta tai ihmisyhteisöiden toiminnasta täytyy tehdä kuvausvälineen jäädessä muutoin täysin irralliseksi kuvaamastaan inhimillisestä todellisuudesta. Kommunitaristit ovat kritisoineet vahvasti rawlsilaisen liberalismiin idealisoitua näkökulmaa. Tällöin huomio on kiinnittynyt alkuaseman kuvaukseen ja proseduraaliseen käsitykseen oikeudenmukaisuudesta. Tulen tässä ja seuraavassa luvussa tarjoamaan tulkinnan harkintatasapainosta osana käytännöllistä järkeilyä, jonka Charles Taylorin ja Michael Walzerin linjoilla olevat kommunitaristit voivat uskoakseni hyväksyä¹³.

Edellisessä luvussa tarkastelin väitettä, jonka mukaan rawlsilainen liberalismi ei anna ihmisille mahdollisuutta nähdä itseyttään erityisten hyvää koskevien käsitystensä konstituoina. Vaikka katsoisimmekin

12 Sandelin oman teorian puutteista tässä suhteessa, ks. Forst 2002, 17–9.

13 Alasdair MacIntyre on teoksessaan *Whose Justice? Which Rationality?* (1988) esittänyt laajempia perinteitä ja ajatussuuntauksia koskevan käytännöllisen rationaalisuuden mallin, joka on hyvin yhtenevä Taylorin näkemysten kanssa. Ei ole kuitenkaan millään muotoa itsestään selvää, että MacIntyre voitaisiin myös tässä yhteydessä mainita. Hahmottelemani käytännöllisen järkeilyn malli pohjautuu Rawlsin ja Taylorin näkemyksille, jotka ovat riittävän yhteneväisiä. MacIntyre näkee rawlsilaisen liberalismiin sisäänpäin kääntyneenä ja viime kädessä vääränlaiseen subjektivismiin ajautuvana. On huomattava, että tähän voi olla moninaisia syitä, sillä Arto Laitisen mukaan MacIntyre väittää myös Taylorin ajautuvan lopulta vääränlaiseen subjektivismiin arvopluralismin hyväksyessään (Laitinen 2009, 174).

tuon väitteen jo kumoutuneen, on edelleen mahdollista kysyä, johtavatko alkuaseman määreet atomistiseen käsitykseen moraalista arvioijasta? Esimerkiksi Michael Sandel näkee asian siten, että Rawls esittää alkuaseman ja tietämättömyyden verhon muodossa alkuaseman lähtötilanteen valitsijat atomistisina, vaikka hän kokonaisteoriassaan ”joutuu” sitoutumaan intersubjektivismiin, mikä tekee näkemyksestä epäjohdonmukaisen (Sandel 1998, 175–83)¹⁴. Aiempi käsittely, jossa alkuasema ja tietämättömyyden verho nähtiin keinona erottaa persoonan legaalinen ja eettinen näkökohta toisistaan (yhdessä Rawlsin myöhempien tarkennusten kanssa), antaa perusteita uskoa asian olevan toisin. Mikäli eettiselle persoonalle kuuluviin piirteisiin ei oteta käytännössä lainkaan kantaa — lukuun ottamatta sitä kaikkien hyväksyttävissä olevaa asiaa, että ihmiset pyrkivät muodostamaan elämänsuunnitelmia ja tavoittelemaan hyvänä pitämäänsä elämää — ei ole syytä olettaa, että pohdinnan lähtötilanne ”atomisoi” täysiä tai runsaita identiteettejä sosiaalisine ja yhteisöllisine siteineen. Kantilainen moraalisuus (erotuksena eettisyydestä) on universaalia, ja sellaisenaan ehdottomasti muiden eettisten näkökulmien ylittävää. Nähdäkseni Rawls pyrkii kuitenkin alkuaseman alkuperäisellä kuvauksella eritoten kahteen asiaan: 1) Kantin korostama moraalinen autonomia tulee taata yhteiskunnan perusrakenteen tasolla; 2) kantilaisen vastavuoroisen moraalin keskeiset piirteet (joita kategorisen imperatiivin muotoilut kuvaavat) tulee perustella yhteiskunnallisesti hyväksyttävällä tavalla eli niiden tulee olla kaikkien (kohtuullisten, *reasonable*) kansalaisten hyväksyttävissä liberalistisen legitimitteettiperiaatteen mukaisesti¹⁵.

Alkuaseman ja tietämättömyyden verhon tarkoitus on siis pakottaa esiin näkökulma, jossa moraalisuuden vaatimuksia ei voida ajatella mistään muusta kuin kaikkien ihmisten jaetusta näkökulmasta. Tämä jo

14 Rainer Forst kutsuu argumenttia, jossa teesi itsejden intersubjektiviisesta konstituoitumisesta johtaa deontologisten laki- tai moraaliperiaatteiden mahdottomuuteen, ”kommunitaristiseksi virhepäätelmäksi” (Forst 2002, 16–7, 231–2).

15 Bert van den Brink näkee juuri moraalisen autonomian korostamisen tekvän rawlsilaisesta liberalismista viime kädessä kaikenkattavan ja sisällöllisen käsityksen hyvästä (van den Brink, 2000, 38–9; 49–57). Kyseessä on aivan luonteva johtopäätös, mikäli eettisen ja moraalisen konteksteja ei eroteta toisistaan.

itsessään tuo esiin vaatimuksen, ettei hypoteettisessa alkuaseman lähtötilanteessa oikeudenmukaisuuden periaatteiden valitsijoiden välillä voi olla mitään sellaisia ominaisuuksia, joista seuraisi erimielisyyksiä asian suhteen. Usein esitetty huomio (esim. Sandel 1998, 132), jonka mukaan ”valitsijat” eivät tällöin tosiasiallisesti tee millään mielekkäällä tavalla *valintaa*, on osuva, vaikkakin asiasta tehdään usein liian vahvoja johtopäätöksiä. Joka tapauksessa on syytä kysyä, esitetäänkö rawlsilaisessa liberalismissa idealisoitu kuvaus moraalisuudesta siten, että tavoitteena on jyrkän objektiivinen esitys, vai onko kyseessä intersubjektiivinen käsitys? Toisaalta: onko harkintatasapainotilanteen kuvauksen tarkoitus oikeuttaa oikeudenmukaisuuden periaatteet tarjoamalla menetelmä henkilökohtaista harkintaa varten vai antamalla ulkoisten ohjeiden kokoelma, jota tulee omasta harkinnasta huolimatta noudattaa? Tarkastelen seuraavassa lyhyesti Rawlsin alkuasema-argumentin muotoa käytännöllisen järkeilyn näkökulmasta¹⁶.

Jotta edellisiin kysymyksiin voitaisiin vastata, tulee tarkastella alkuasemaa ja pyrkimystä harkintatasapainoon (*reflective equilibrium*) tarkemmin. Rawls toteaa, että alkutilanne valitsijoinen voidaan muotoilla monella tapaa oikeudenmukaisuuden reiluutena (*justice as fairness*) ollessa vain yksi vaihtoehto muiden joukossa.

”Tässä mielessä on monia erilaisia sopimusteorioita ... Kysymys oikeuttamisesta voidaan ratkaista, siinä määrin kuin se voidaan ratkaista, näyttämällä toteen, että yksi lähtötilanteen tulkinta ilmaisee monien mielestä järkevät periaatteiden valintaa rajoittavat ehdot, ja joka kuitenkin samanaikaisesti johtaa käsitykseen, joka vastaa harkittuja vakaumuksiamme harkintatasapainon vallitessa ... Sopimusteorioiden menettelytapa on siis yleinen erittelymenetelmä, jota sopii

16 Jätän tällöin huomioimatta alkuaseman ”yhteiskunta”-sidonnaisen sisällön, mikä aiheuttaa jännitteitä alkuaseman kuvaukseen. Rainer Forst toteaa, että ”alkuaseman kautta pyritään oikeuttamaan yleinen moraalinen oikeudenmukaisuus ja konkreettisempi sosiaalinen oikeudenmukaisuus *tasaveroiselta pohjalta* yhdellä askeleella... Tämän seurauksena käsitys on moraalisen suhteen *liian poliittinen* ja suhteessa demokraattiseen itsemääräämiseen ja sosiaaliseen oikeudenmukaisuuteen se *ei ole tarpeeksi poliittinen*” (Forst 2002, 188).

soveltaa oikeudenmukaisuuskäsitysten vertailevassa tutkimuksessa ... Emme suoralta kädeltä tiedä, onko sellaista [parhaaksi osoittautuvaa] tulkintaa lainkaan olemassa, mutta ainakin tiedämme, mitä etsiä” (Rawls 1972, 79–80).

On selvää, että Rawls näki alkuaseman välineenä järjestää, analysoida ja oikeuttaa olemassa olevia käsityksiämme oikeudenmukaisuudesta. Harkintatasapainoon pyrittäessä lähtötilanteen kuvausta ver-rataan harkittuihin vakaumuksiin oikeudenmukaisuudesta siten, että tarpeen mukaan lähtötilanteen määreitä muutetaan tai aiempia harkittuja vakaumuksia korjataan tai laajennetaan (em. 24)¹⁷. ”Voimme minä hetkenä hyvänsä astua alkuasemaan, niin sanoakseni, yksinkertaisesti seuraamalla tiettyä menetelmää, nimittäin argumentoimalla oikeudenmukaisuuden periaatteita näiden rajoitusten mukaan” (Rawls 1972, 19). Rawls tuo selväsanaisesti esille, että alkuaseman tarkoitus on tarjota oikeudenmukaisuuden arviointiin väline, joka on kenen tahansa reflektiivisesti käytettävissä. Kun harkintatasapaino on saavutettu, ei se vielä välttämättä tarkoita, että oikeudenmukaisuuden periaatteet olisi lopullisesti määritelty: ”Mutta tämä tasapainotila ei ole välttämättä vakaa. Se on alttiina keikahduksille, jotka seuraavat ehtojen, joiden tulisi määrätä sopimustilannetta, lisätarkastelusta sekä erityistapauksista, jotka saattavat saada meidät muuttamaan arvioitamme” (Rawls 1972, 20–1). Olennaista asiassa on, että harkintatasapainon tullessa saavutetuksi, on käsitys alkuasemasta (*a conception of the original position*) saavutettu. Idealisoitu objektiivinen näkökulma ja viimekätinen totuus kuitenkin leimallisesti puuttuvat. Asiassa toisinaan vallitseva sekaannus johtunee siitä, että Rawls ymmärtää hyvin, että viime kädessä vasta moraalinen näkökulma oikeuttaa alkuasemassa (lähtötilanne, tietämättömyyden verho, harkintatasapaino) saavutetut periaatteet, mutta itse argumentointi läh-

17 Rawlsilla voidaan nähdä olevan käytettävissään kaksi erillisistä argumenttia oikeudenmukaisuuden periaatteiden perustelemiseksi. Ensimmäinen näistä on ”sopimusargumentti” ja toinen on ”intuitiivinen argumentti”. Nämä eivät kuitenkaan ole toisistaan erillisiä, vaikka sopimusargumentin tehtävä tuntuukin olevan lähinnä intuitioidemme järjestäminen (tästä ja mielenkiintoisista yhteyksistä Rawlsin ja Haren näkemysten välillä, ks. Kymlicka 1990, 66–70; Rawls 1988, 79).

tötilanteen ja harkittujen vakaumusten välillä on tarkoitettu deduktiiviseksi. Tämä ei kuitenkaan tarkoita sitä, että hänen preferoimastaan lähtötilanteesta päädyttäisiin deduktiivisesti yhteen ja ainoaan oikeaan moraaliseen näkökulmaan, vaikka Rawls toki esittämäänsä vaihtoehtoa *parhaimpana* pitääkin. Rawlsin perustelu on luonteeltaan intersubjektii-vinen.

Charles Taylor (1993) on yhdessä Alasdair MacIntyren kanssa kehittänyt käsitystä käytännöllisestä rationaalisuudesta, joka ei edellytä kartesiolaista, *apodiktista* tapaa järkeillä. Taylorin mukaan apodiktisessa järkeilyssä pyritään irrottamaan ihminen hänen omaksumistaan vakaumuksista ja uskomuksista tarkoituksena ”purkaa rationaalisuus rasitteistaan” (*unburden the rationality*), jotta erilaisia käsityksiä voitaisiin rationaalisesti arvioida niin neutraalisti kuin mahdollista. Sen sijaan tulisi kiinnittää enemmän huomiota järkeilyn *ad hominem* -luonteeseen, mikä tarkoittaa sen tosiasian hyväksymistä, että ihmiset ovat sitoutuneita tiettyihin päämääriin, uskomuksiin ja käsityksiin. Kartesiolainen järkeily vaatii pohjakseen perustavia ja itsestään selviä totuuksia, jolloin tietoväitteitä tulee arvioida suhteessa niiden perusteisiin sen sijaan, että arvioisimme niitä syitä, joiden takia ylipäätään hyväksymme ne. Taylorin mukaan uskomus siitä, että kriittinen moraalisuus luonteensa vuoksi ei anna sijaa *ad hominem* -järkeilylle on virheellinen. (Taylor 1993, 211–3; ks. myös 224–5, 230.)

Ad hominem -järkeilyssä kiinnitetään huomiota siirtymään yhdestä käsityksestä toiseen. Vertailtavia käsityksiä verrataan toki tosiasioihin — eli niiden ”paremmuus” perustuu niiden kykyyn auttaa toimimaan (mielekkäästi) todellisuudessa (ks. em. 220) — mutta sen lisäksi käsitysten väliseen siirtymään keskittyminen auttaa ymmärtämään positioiden suhdetta toisiinsa. Teorian perusajatuksen kannalta ei varsinaisesti ole väliä sillä, ovatko kyseessä henkilökohtaiset käsitykset vai jopa kokonaiset perinteet. Taylor käyttää siirtymää aristoteelisista käsityksistä galileiseen liiketeoriaan¹⁸ esimerkkinä tapauksesta, jossa jälkimmäinen teoria voi selventää aiemman teorian ongelmallisuuksia ja olla muutenkin selvä parannus huolimatta siitä, että jälkimmäisen (galileisen) teorian perusoletukset ja käytetty käsitteistö eivät ole käännettävissä edellisen (aristoteelisen) teorian ymmärtämälle kielelle. Tiede ennen Galileota ei

18 Tämä esimerkki on alun perin Alasdair MacIntyreltä (1988, 365).

kyennyt omaksumaan ja selittämään Galileon jälkeisen tieteen menestystä ja saavutuksia. Tämä osoittaa teorioiden välillä vallitsevan asymmetrisen suhteen. (em. 216–20.)

Edellä mainittujen teorioiden vertailemiseksi ei ole kuitenkaan tarjolla itsestään selvää standardia, sillä esigalileinen henkilö toimii hyvin erilaisen ymmärrysparadigman puitteissa kuin modernimman katsantokannan sittemmin omaksuneet ihmiset. Molemmissa teorioissa on omat tarkoituksensa sekä sisäänrakennetut onnistumisen kriteerinsä: platonilais-*aristoteelisessa* perinteessä onnistumisen kriteerit liittyvät ”moraaliseen näkemykseen ja viritäytymiseen” kun taas Galileon jälkeinen ymmärrys pyrkii manipulatiiviseen kykyyn. Se, mitä meiltä tässä tilanteessa nimenomaan puuttuu, ovat kriteerit eli ratkaisevat huomiot, jotka *molempien* osapuolien tulee hyväksyä. Tässä yhteydessä on hyvä tuoda ilmi Taylorin apodiktisessa järkeilyssä näkemä ongelmallisuus; useimmiten vahvana olettamana tuntuu olevan, että kahden erilaisen moraalikäsityksen ansioita arvioitaessa argumentti kaipaa ”kriteereitä”, joiden avulla käsityksiä voidaan arvioida siten, että kyseiset kriteerit osoittavat toisen käsityksen olevan oikea toisen ollessa väärässä. Kuitenkaan platonilais-*aristoteelisen* perinteen edustajan ymmärryksen puitteissa manipulatiivinen kyky ei ole relevantti näkökohta ja voisi siten toimia ulkoisena kriteerinä.

Fundamentalistisen näkemyksen mukaan kilpailevat tai vastakkaiset käsitykset nähdään suljettuina järjestelminä, mutta todelliset arvostukset ja uskomukset eivät vastaa näitä ”vesitiiviitä, deduktiivisia järjestelmiä”, mikä mahdollistaa rationaaliset siirtymät käsityksestä toiseen¹⁹. Taylorin peräänkuuluttamassa *ad hominem* -järkeilyssä korostetaan sen sijaan uuden käsityksen kykyä olla parannus edelliseen käsitykseen verrattuna. Mikäli uusi käsitys onnistuu laajentamaan yksilöitten käytännöllisiä valmiuksia ollen samalla yhteensopiva heidän omaa elämänmuotoaan koskevan esiyymmärryksensä kanssa, on siirtymä tähän käsitykseen nähtävissä rationaalisenä. Tällöin ei vedota käsityksen tai perinteen ulkopuolisiin kriteereihin vaan henkilön tai ryhmittymän implisiit-

19 Apodiktisessa järkeilyssä omaksutut käsitykset nähdään joko oikeina tai väärinä tiettyjen (perustavien) kriteereiden nojalla. Tällöin ei ole mielekäästä oikeastaan edes arvioida itse siirtymän rationaalisuutta. Ainoastaan uuden omaksutuksi tulevan käsityksen oikeellisuudella on merkitystä.

tiseen näkemykseen omasta elämänmuodostaan. (em. 221.) Taylorin näkemys käytännöllisestä rationaalisuudesta on erityisen toimiva ja luonteva henkilökohtaisella tasolla, sillä siirtymä käsityksestä toiseen on itsensä oikeuttava, mikä ei näkemykseni mukaan välttämättä päde laajempien perinteiden ollessa kyseessä. Jotta saisimme selkoa siitä, miksi näin on, tulee Taylorin transitionaalisen rationaalisuuden mallia tarkastella vielä hieman pidemmälle.

Oletetaan, että meillä on arvioitavana kaksi käsitystä, X ja Y. Kanoninen, fundamentalistinen tapa ajatella asiaa voi osoittaa, että X:stä Y:hyn siirryttäessä saavutetaan esimerkiksi tietoa, kun X ei ole totta Y:n ollessa totta, tai Y on kaksi kertaa todennäköisemmin paikkansapitävä käsitys kuin X ja niin edelleen. Taylorin mallissa siirtymä Y:hyn perustellaan X:n ja Y:n asymmetrisellä suhteella. Y:n näkökulmasta X on virheellinen, vaikka kääntäen asianlaita ei välttämättä sama olisikaan. Tällöin siirtymä X:stä Y:hyn on virheitä vähentävä liike (*error-reducing move*). Tämä ei kuitenkaan Taylorille vielä riitä, sillä hänen mukaansa molempia käsityksiä arvioidaan edelleen käsitysten differentiaalisen suoriutumisen perusteella huolimatta siitä, että asymmetrisyys on päivän selvää (em. 223). Molempia käsityksiä arvioidaan tällöin siis niiden ulkopuolelta käsin.

Biografisissa siirrymissä eli henkilön oman elämän muutosten kohdalla siirtymä käsityksestä tai uskomuksesta toiseen on liike, joka on luonteensa vuoksi virheitä vähentävä. Näin tosiaan asian laita näyttäisi fenomenologisesta näkökulmasta olevan. Mikäli käy niin, että olen hämmentynyt siitä, miten minun tulisi ympäröivää todellisuutta tulkita tai koen aiemman tulkintani virheelliseksi, uusi tulkinta, joka tarjoaa minulle omasta näkökulmastani paremman ymmärryksen ja laajemmat käytännölliset valmiudet toimia ympäröivässä todellisuudessa, ei ole pelkästään virheitä vähentävä vaan myös itsensä oikeuttava. Minä itse olen oman itseni viimekätinen arvioija ja mittapuu²⁰. Taylorin (1993) mukaan

20 Tämä tulee tietenkin nähdä itseyden hermeneutiikan näkökulmasta. Ks. Laitinen 2009, luku 2; biografisesta identiteetistä 79–82. Siirtymistä puhuttaessa on luontevaa korostaa identiteetin biografista aspektia. Praktinen ja evaluatiivinen identiteetti nivoutuvat luonnollisesti osaksi henkilön narratiivia, ja on nähdäkseni varsin mutkatonta ajatella, että vastaavanlainen asymmetrisyys ja itsensä oikeuttamisen mekanismi vallitsee myös niiden

tällainen järkeily on myös yhtäläillä sovellettavissa ihmisten keskinäiseen argumentointiin. Väistämättömän rajallisesta näkökulmasta on mahdollista esittää (moraalinen, poliittinen tai sosiaalinen) tulkinta tilanteesta (koskien henkilöä, ryhmää tai jopa yhteiskuntaa kokonaisuudessaan), mikä voi aikaansaada keskustelukumppanissa itsensä oikeuttavan siirtymän. Itse asiassa tämäntyyppinen järkeily on ihmisille tavanomaisinta. Taylor pyrkii siis tuomaan esille, että vaikka transitionaalinen argumentointi antaa mahdollisuuden nähdä saavutetun hyödyn syyksi rationaaliselle konversiolle, esitetyt argumentit ovat *ad hominem* -muotoisia, eli ne suunnataan henkilöille, jotka ovat jo omaksuneet joitakin käsityksiä. Tarkoituksena on esittää apodiktista järkeilyä vaatimattomampi väite siitä, että kahdesta käsityksestä toinen on vain yksinkertaisesti parempi kuin toinen, oli mikä tahansa sitten lopullisessa mielessä totta. (em. 225.)

Mitä yhteneväisyyksiä ja eroavaisuuksia Rawlsin ja Taylorin argumentaation välillä on? Kumpikin teoreetikko aloittaa tarkastelunsa leimallisesti ensimmäisen persoonan näkökulmasta käsin. Tämä näkökulma mahdollistaa molemmissa malleissa normatiivisen sitoutumisen järkeilyllä saavutettuihin käsityksiin riippumatta siitä, onko käsitys eettinen vai moraalinen; siinä missä Taylor korostaa siirtymän käsityksestä toiseen olevan itsensä oikeuttava liike, sikäli kun se on nähtävissä virheitä vähentäväksi ja omaan elämänmuotoon sidottua ymmärrystä edistäväksi (suhteessa faktuaaliseen maailmaan), Rawls taas painottaa päättelyn sidoksellisuutta henkilön harkittuihin vakaumuksiin harkintatasapainon saavuttamiseksi²¹. Nämä ovat samankaltaisia käytännöllisen järkeilyn perusteita siinä määrin kuin lopputuloksena on henkilön omasta näkökulmasta parantunut käsitys ”oikeasta asiantilasta” suhteessa ympäröivään todellisuuteen. Molemmissa malleissa oikeaa

sisällön suhteen. Katsonkin Taylorin kuvaavan *ad hominem* -järkeilyn mallillaan identiteetin muodostumista ja henkilökohtaisten normatiivisten viitekehysten muutoksia yleisesti.

- 21 Arto Laitinen toteaa, ettei Taylor ota eksplisiittisesti kantaa implisiittisten arvostusten, artikuloinnin ja kritiikin keskinäiseen suhteeseen, mutta hän ”kirjoittaa... [Taylor 1994: 213] että käytännöllisessä järjessä on kyse refleksiivisestä tasapainosta intuitioiden, niiden artikulaatioiden sekä intuitioiden virheellisyyttä koskevien väitteiden ja argumenttien kesken” (Laitinen 2009, 172). Toisin sanoen Taylor tuntuu hyväksyvän Rawlsin ajatuksen harkintatasapainoon (*reflective equilibrium*) pyrkimisestä.

asiantilaa tai parasta käsitystä etsitään komparatiivisesti, ei absoluuttisesti. Saavutettu ymmärrys on paras käsillä olevista vaihtoehdoista, mikä ei automaattisesti tarkoita, että kaikki vaihtoehdot olisi nyt tyhjennetty lopullisesti. Molemmat näkevät, että henkilökohtaiset ensimmäisen persoonan näkökulmasta muodostetut perusteet ovat laajennettavissa siten, että joku toinen voi ne omaehtoisesti hyväksyä²².

Keskeisin näkemysten välinen eroavaisuus liittyy viimeisimpänä mainittuun yhteneväisyyteen. Taylorin näkemyksen mukaan henkilön on mahdollista esittää oma näkemyksensä toiselle — vaikkakin väistämättömästi rajallisesta käytännöllisen järjen näkökulmasta — mikä voi saada aikaan itsensä oikeuttavan siirtymän toisen henkilön käsityksissä, mikäli hän hyväksyy esitetyn näkemyksen omista lähtökohdistaan käsin. Rawlsin intersubjektiivisessä moraalisten periaatteiden käytännöllisessä järjestyksessä henkilöt tulevat kukin omilla tahoillaan yhtä lailla vakuuttuneiksi resiprookkisuu-den asettamista vaatimuksista omasta moraalista näkökulmastaan katsottuna. Tarkoittaako tämä siis, että itse käytännöllinen järjestyminen on näissä kahdessa mallissa siinä määrin vastakkaista, että jommankumman käsityksen täytyy olla selvästi virheellinen? Ei, kyseiset käsitykset pikemminkin täydentävät toinen toistaan.

4. Järkeily ja argumenttien kohdistaminen

Aiemmin olen esittänyt, että eettinen ja moraalinen normatiivinen konteksti olisi syytä erottaa toisistaan ihmiskäsitystä tarkastellessa. Tulokintani mukaan myös edellä esitetyt käytännöllisen järjestyksen mallit ilmentävät kyseistä eroa. Taylor kuvaa biografisen ja leimallisesti eettisen itse-identiteetin muodostamiseen, ylläpitämiseen ja oikeuttamiseen olennaisesti liittyvää käytännöllistä järjestyksen prosessia. Rawls puolestaan kysyy, mitkä ovat ne moraaliset periaatteet, jotka ohjaavat yhteiskunnallisia ja poliittisia puitteita, joissa kyseisenkaltaisilla identiteeteillä ”rasitetut” henkilöt voivat tavoitella parhaaksi katsomiaan elämänsuunnitelmiin vastavuoroisesti so. siten, ettei oman, erityisen hyvän edistämisestä ja toteuttamisesta koidu muille kohtuutonta (*unreasonable*) haittaa. Taylo-

22 On otettava toki huomioon Rawlsin alkuaseman valitsijan erikoinen valintatilanne. Asia selventyy tässä suhteessa seuraavan luvun yhteydessä.

rin huomio on yksilön kiinnittymisessä elämäänsä itseymmärryksensä ja implisiittisen esiymmärryksensä puitteissa sekä vahvan arvostamisen merkityksessä itseyden ja inhimillisen elämän kannalta (Taylor 1985, 1989; Laitinen 2009, 92–3, 122). Rawlsin alkuasema on osoitus hänen konstruktivistisesta ajattelustaan, joka toki edelleen suoritetaan ensimmäisen persoonan näkökulmasta käsin, mutta kyseessä ei ole pyrkimys konstruoida Taylorin kuvaamaa itseyttä/identiteettiä.

Taylor katsoo, että *ad hominem* -järkeilyn avulla henkilö voi perustella omia näkemyksiään myös toisille. Tällöin keskeistä on, että toinen arvioi perusteita oman itseymmärryksensä, identiteettinsä ja vahvojen arvoitelmiansa puitteissa ja niistä käsin. Kommunitaristinen painotus on selvästi nähtävissä; käsityksiä hyvästä tulee arvioida itse käsityksistä ja niitä arvioivien henkilöiden lähtökohdista käsin. Ei ole yleispätevää moraalialia, jonka vaatimukset kävisivät hyvää koskevien käsitysten edelle. Monet kommunitaristeiksi luetut ajattelijat hyväksyvät kuitenkin vaihtelevan määrän universaaleiksi katsottavia elementtejä teorioihinsa. Esimerkiksi Michael Walzer korostaa ”minimalistista” tai ”ohutta” moraalikäsitystä (*minimalist, thin*) välttämättömänä ihmisiä yhdistävänä tekijänä, joka tarjoaa mahdollisuuden kriittisen näkökulman ottamiseen (vähintäänkin oman ”maksimalistisen” moraalikäsitteen ulkopuolisiin selviin vääryyksiin). Minimalistiset merkitykset ovat hänen mukaansa upotettuina maksimalistiseen moraalisiin (Walzer 1994, 2–6, 10, 26–7). Walzerin näkemys eroaa kuitenkin konstruktivistisesta moraalikäsitteestä. Hän näkee minimalistisen moraalin—huolimatta siitä, että sen konkreettinen sisältö vaikuttaa olevan monissa suhteissa varsin yhtenevä liberalistisen ihmisoikeusajattelun ja moraalisen autonomian tärkeyden korostamisen kanssa—olevan luonteeltaan ihmisenä olemisen vakioehtoihin (kulttuurillisiin ja naturalistisiin) sidottua. Ihmiset toistavat (*reiterate*) yhteiseltä vaikuttavia, mutta toki myös todellisia ja kriisitilanteissa yhteisöllisyyttä synnyttäviä, moraalisia piirteitä eri aikoina ja eri paikoissa (em. 17)²³.

23 Charles Taylor tunnetusti vastustaa moraalisuuden selittämistä ”naturalistisesti”, mutta Walzerin käsitys on kuitenkin jokseenkin yhteensopiva hänen teoriansa kanssa (ks. erit. Taylor 1989, 7, 67–8). Tärkeää sekä Taylorille että Walzerille on nähdäkseni se, ettei naturalistisesta/naturalisoidusta peruslähtökohdasta määritetä moraalisuuden koko sisältöä siten, että ero

Mikäli hyväksymme Walzerin täysin järkeenkäyvän käsityksen minimalistisesta moraalista osana maksimalistista moraalialue, joka puolestaan on (relativistisesti) sidottu paikallisiin ja ajallisiin erityispiirteisiin, joudumme hylkäämään rawlsilaisen alkuaseman kaltaiset tavat kuvata, järjestellä ja oikeuttaa moraalikäsitteitä? Tällaista johtopäätöstä ei ole syytä tehdä. Christine Korsgaard muistuttaa, että ”yksikään argumentti ei voi säilyttää minkään muotoista relativismia hävittämättä sitä toisella tasolla” (Korsgaard 1996, 118)²⁴. Kun relativistinen väite esimerkiksi käytännöllisen identiteetin konstituoitumisesta esitetään, menestyksekkääksi osoittautuessaan se vakiinnuttaa ja näyttää toteen *universaalin* tosiasian. Liberalisti, joka pyrkii huomioimaan kaikkien näkökulman, voi alkaa argumentoimaan tästä tosiasiasta käsin. On myös niin, että kommunitaristin tulee nähdä identiteetin konstituoituminen hyvää koskevista näkemyksistä käsin normatiiviseksi. ”Lisäaskel reflektiossa vaatii lisäaskeleen hyväksymisen (*endorsement*) suhteen” (em. 119). Tällöin identiteetin konstituoituminen on myös asia, joka yhdistää ihmisiä yleisesti. Vaatimus identiteetin konstituoitumisesta mahdollistamisesta hyvää koskevista yhteisöllisistä arvostuksista käsin on vaatimus kaikkien puolesta. Tällöin asian vaatija ei ole enää uppoutuneena yksinomaan erityisten siteiden ja velvoitteiden normatiiviseen maailmaan (vrt. em.). ”Relativistisuuden hävittämistä” ei tule tässä yhteydessä tietenkään ymmärtää aktuaalisten yhteisöllisiin arvoihin perustuvien identiteettien tai eettisen kontekstin hävittämisenä. Kyseessä on käytännöllisen järjen käsitteellinen ominaispiirre siirryttäessä ensimmäisen persoonan näkökulman ulkopuolelle.

Walzer toteaa osuvasti, että maksimalistiset käsitykset tulee perustella niiden omista lähtökohdista käsin. Saatamme laajalti hyväksyä joitakin niistä, mutta ”ne ovat *meidän*, eivät — ennen kuin olemme suostutelleet [*persuade*] toiset — kaikkien. Minimalismi sitä vastoin ei ole niinkään

(*difference*) tulisi tukahdetuksi niin, että erilaiset käsitykset hyvästä tulisivat deduktiivisella välttämättömyydellä määritetyiksi tai korvatuiksi (Walzer 1994, 16–7).

24 Korsgaard kommentoi tässä yhteydessä nimenomaan kommunitaristista kritiikkiä. Hän katsoo, että kommunitaristien sisällöllisten väitteiden hyväksymisen jälkeen on täysin mahdollista arvioida moraalialue moraalisuuden tasolla. Sovellan tässä yhteydessä Korsgaardin perusajatusta.

seurausta suostuttelusta vaan keskinäisestä tunnustamisesta [*mutual recognition*] erilaisten täysin kehittyneiden moraalikulttuureiden puolestapuhujien toimesta” (Walzer 1994, 17). Rainer Forst hahmottaa asiaa eettisen ja moraalisen kontekstin kautta: ”...kuitenkin konteksteissa, joissa mitkään jaetut eettiset vakaumukset eivät tarjoa vakuuttavia [*convincing*] vastauksia, on tarve normeille, jotka voidaan oikeuttaa eri lailla (mutta myös) intersubjektiivisesti. Tässä pisteessä kysymys oikeudenmukaisuudesta saa alkunsa” (Forst 2002, 232). Chaim Perelman on eritellyt argumentaation (jonka hän samaistaa käytännölliseen, dialektiseen järkeilyyn) ominaispiirteitä tavalla, joka voi auttaa hahmottamaan, mistä itse asiassa on järkeilyn näkökulmasta kyse siinä pisteessä, jossa ”kysymys oikeudenmukaisuudesta saa alkunsa”.

Perelmanin mukaan argumentaatiossa ei ole kyse analyttisistä itsensänselvyyksistä, sillä itseensänselvyyksien puolesta ei ole tarvetta argumentoida, niiden demonstroiminen riittää. Käytännöllinen järkeily on aina ihmisten välistä tai ihmisen sisäistä deliberaatiota, jonka paikkansapitävyys perustuu argumenttien hyväksyntään. ”Argumentoija ei vetoa erikseen järkeemme, tunteisiimme tai tahtoomme, vaan suuntaa puheensa yksilölle kokonaisuutena” (Perelman 2007, 20). Argumentit kohdistetaan myös aina jollekin yleisölle, vaikka kyseessä olisikin henkilökohtainen deliberaatio. Järkeilijä itse toimii tällöin järkeilynsä arvioijana. Yleisesti ottaen Perelman määrittelee ”yleisöksi” kaikki ne, joihin puhuja haluaa argumentaatiolla vaikuttaa (em. 21; Perelman & Olbrechts-Tyteca 1971, 19).

Retoriikassa erotetaan tyypillisesti kaksi eri argumentaatiotarkoitusta: suostuttelu (*persuasion*) ja vakuuttaminen (*convincing*). Suostuttelu nähdään yleensä tunteisiin vetoavaksi siinä missä vakuuttamisella pyritään vetoamaan järkeen. Perelman lähtee murtamaan tätä totunnaista ajattelutapaa:

”Sen sijaan, että liittäisimme suostuttelun mielikuvitukseen, tunteisiin ja yleensä tahattomiin henkisiin toimintoihin, jolloin vakuuttaminen puolestaan vetoaisi järkeen — tai että pitäisimme edellistä subjektiivisena ja jälkimmäistä objektiivisena — voimme antaa näille termeille teknisemmän ja samalla täsmällisemmän määritelmän sano-

malla, että suostutteluun tähdätään erityisaloille [*specific audience*²⁵] suunnatuissa esityksissä ja vakuuttamista taas käytetään universaaliyleisöön vedottaessa” (Perelman 2007, 24–5).

Yllä tehdyn erottelun riippuessa argumentoija pyrkimyksistä yksityisen järkeilyn yleisökin voidaan mieltää ”universaaliyleisöksi” (Perelman & Olbrechts-Tyteca 1971, §7–9). Alkuaseman kuvaama intersubjektii- vinen ensimmäisen persoonan näkökulmasta suoritettu järkeily on tästä mallikelpoinen esimerkki. ”Väitteidensä tueksi filosofi vetoaa terveen järkeen tai yleiseen mielipiteeseen, intuitioon tai itseäänselvyyksiin, olettaen puhuvansa universaaliyleisölle, jonka kaikki jäsenet jakavat samat intuitiot ja uskovat samoihin selviöihin” (Perelman 2007, 24).

Charles Taylorin *ad hominem*- järkeilyssä jollekin toiselle, joka katsotaan nyt ”erityisyleisöksi”, esitetään argumentti, jonka hän hyväksyy omista lähtökohdistaan käsin. Koska kyseessä ei ole universaaliyleisö, kyse on suostuttelusta (*persuasion*), termi, jota Taylor itsekin käyttää. Perelmanin mukaan ”puhujan on aina poimittava argumentaationsa lähtökohdat... yleisön jo hyväksymien väitteiden joukosta. Tämä merkitsee välttämättä valintaa” (em. 41). Hän korostaa lainauksessa ennen kaikkea tehokkaan argumentoinnin vaatimusta, mutta toisaalta hän näkee pyrkimyksen argumentoida ja antautua väittelyyn toisen kanssa jo sinänsä merkitsevän ”tietyn kiistattoman arvon antamista kuulijoiden mielipiteille” (em. 18). Perelmanille käytännöllinen järkeily on leimallisesti *ad hominem* -muotoista²⁶.

Vaikka ”erityisyleisö” ja ”universaaliyleisö” voidaan analyttisesti erottaa toisistaan, ne eivät ole käytännössä erillisiä toisistaan, sillä uni-

25 Olen itse käyttänyt Perelmanin teoksista englanninkielisiä käännöksiä, joissa suomennoksen ”erityisalaa” vastaa ”specific audience”. Käytän jatkossa termiä ”erityisyleisö”, joka tekee teoreettisesta kehyksestä helpommin ymmärrettävän.

26 Yhtäläisyyttä Taylorin hermeneuttisen käsityksen kanssa korostaa entisestään se, että Perelmanin mukaan on välttämätöntä käyttää kieltä, jota kohdeyleisö ymmärtää, jolloin puhujan esityksessään esiin tuomat seikat ”sisältävät tosiasialuonteensa ohella aina myös kuvauksensa ja tulkintansa tavan” (Perelman 2007, 50). Toki monia muitakin yhteneväisyyksiä, joita ei ole tässä mahdollista eritellä, on löydettävissä. Ks. esim. kielen yhteisöllisestä luonteesta, Perelman & Olbrechts-Tyteca 1971, 513–4.

versaaliyleisö koostuu lukemattoman moninaisista erityisyleisöistä (Perelman 1982: 14). Näin ollen universaaliyleisön hyväksyttävissä olevan järkeilyn tulee olla hyväksyttävissä jokaisen erityisyleisön lähtökohdista. Tämä käy tietenkin päällisin puolin yksi yhteen Rawlsin poliittisen liberalismiin pyrkimyksen kanssa. Vastaavasti alkuaseman lähtötilanteen valitsijoiden korkeamman asteen intressien mukaista on hyväksyä sellaiset moraaliset rajoittavat periaatteet, jotka mahdollistavat erityisten elämänpäämäärien tavoittelun. Lähtötilanteen valitsija ei eroa millään lailla ”muista valitsijoista”, mutta hän huomioi yleisyyden ja vastavuoroisuuden vaatimukset, koska hänen käytännöllinen järkensä ja oikeudenmukaisuudentajunsa niin vaativat harkintatasapainoon pyrkinessä.

“Universaaliyleisölle suunnatun argumentoinnin täytyy vakuuttaa lukija siitä, että esiin tuodut perusteet ovat pakottavia luonteeltaan, että ne ovat itsestään selviä, ja niiden pätevyys on ehdotonta ja ajatonta, riippumatonta paikallisista tai historiallisista kontingensseista” (Perelman & Olbrechts-Tyteca 1971, 32).

”Jokainen muodostaa universaaliyleisön sen pohjalta, mitä hän tietää kansaihmisistään, pyrkien ylittämään jokuset tiedossaan olevat vastakohtaisuudet. Jokaisella yksilöllä ja jokaisella kulttuurilla on siten oma käsityksensä universaaliyleisöstä. Näiden muunnelmien tutkiminen olisi hyvin valaisevaa, koska siten oppisimme, mitä ihmiset eri aikoina historiassa ovat pitäneet *todellisena, totena ja objektiivisesti paikansapitävänä*” (em. 33).

Universaaliyleisön hyväksyntä on regulatiivinen ideaali, jota kohti pyrkii. Tässä mielessä looginen demonstraatio on täydellisen tehokasta retoriikkaa, vaikkakin Perelman painottaa, että tarkalleen ottaen kyse ei tällöin ole enää argumentaatiosta, koska itsestäänselvyudet eivät kuulu argumentaation piiriin. On myös huomattava, että jokaisella yksilöllä (ja kulttuurilla) on oma universaaliyleisönsä; tällöin on luontevaa nähdä universaaliyleisö teoreettiseksi apukäsitteeksi, jonka tarkoitus on (ainakin) kuvata 1) käytännöllisen järjen piirrettä pitää oikeampana käsityksiä, joista vallitsee mahdollisimman laaja yhteisymmärrys, sekä 2)

mahdollisuutta (tai inhimillistä taipumusta) ulottaa henkilökohtainen deliberaatio kaikkia muita koskevaksi. Universaaliyleisön muodostamiseen pätee samat asiat kuin argumentointiin ylipäätäänkin. Koska argumentti tulee esittää siten, että se olisi mahdollisimman helposti hyväksyttävissä, tulee sen olla hyväksyttävissä muiden omista lähtökohdista käsin. Nämä lähtökohdat tiedämme (tai luulemme tietävämme) samaan tapaan kuin kaikki muutkin ympäröivän todellisuuden piirteet. James Crosswhite (1989) esittää, että universaaliyleisön hyväksymät argumentit tulevat arvioiduksi ”määrittelemättömän universaaliyleisön”, johon myös Perelman viittaa, toimesta. Yllättävät tilanteet ja muutokset voivat tehdä aiemman universaaliyleisön argumenteista ”vain” erityisyleisön hyväksymiä argumentteja. Vaikka universaaliyleisö itse jonain ajanhetkenä olisikin vakuuttunut joidenkin väitteiden tueksi esitettyjen perusteiden pakottavuudesta ja ajattomuudesta, voi se tulla sysätyksi erityisyleisön asemaan *tulevan* eli tuolloin vielä määrittelemättömän universaaliyleisön toimesta.

Rawlsilainen alkuaseman kuvaus voidaan nyt nähdä välineeksi järjestää näkemyksiämme moraalista sen perusteella, mitä tiedämme moraalista ja kanssaihmisistämme, ja missä puitteissa he voisivat omista lähtökohdistaan käsin hyväksyä moraaliperiaatteet, joille pyritään saamaan universaaliyleisön hyväksyntä. Alkuaseman lähtötilanteen valitsijan deliberaatio on intersubjektiivista ja se on suunnattu universaaliyleisölle alun alkaenkin. Koska ko. teoreettinen konstruktio on väline moraalinäkemysten järjestämiseksi, ei moraaliperiaatteita ole tietenkään (vielä) hyväksytty/hyväksytetty ”ulkoisessa” maailmassa. Erityisen huomionarvoista on, että universaaliyleisölle suunnatun argumentaation tarkoitus on vakuuttaa. Saavuttaessaan harkintatasapainon, alkuaseman kuvauksen logiikkaa hyödyntävä henkilö on vakuuttunut järkeilystään. Hän on sillä hetkellä allekirjoittanut oikeudenmukaisuuden periaatteet (hänen näkemyksensä voi toki tulevaisuudessa muuttua).

Taylorin transitionaalinen rationaalisuus kuvaa puolestaan tilannetta, jossa henkilö järkeilee nähden itsensä ”erityisyleisöksi”. Perusteiden arviointi (olkoonkin, että itseä koskeva) tehdään yksittäisen yleisön erityisistä lähtökohdista käsin. Mikäli henkilö suhteuttaisi oman biografisen elämänsä tapahtumia ja siirtymiä universaaliyleisön näkökulman mukaan, olisi hyvin hankalaa nähdä hänen identiteettiään

erityisten hyvien kautta konstituoituneeksi. Pyrkiessään järkeilemään yksinomaan universaaliyleisölle, joka nyt ajatellaan koostuvaksi lukuisista erityisyleisöistä, tai universaaliyleisön hyväksymistä puitteista kyseinen ihminen hukkasi erityisen itsensä. Tässä yhteydessä tulee lisäksi todeta, että omaa itseä koskevan ymmärryksen laajentaminen so. *ad hominem* -järkeilyn ulottaminen siten, että oma mielipide tai käsitys esitetään jollekin toiselle, jotta tämä toinen voi sen sitten omista lähtökohdistaan joko hylätä tai hyväksyä, on epäilemättä Perelmanin teoriakehyksessä argumentointia erityisyleisölle. Tällöin kyse on suostuttelusta, ei vakuuttamisesta²⁷. Kuten aiemmin totesin, Rainer Forstin mukaan ei ole luultavaa, että ihmiset vakuuttuisivat samoista eettisistä vakaumuksista — eli ko. vakaumukset saisivat universaaliyleisön hyväksynnän. Tällöin ”on tarve normeille, jotka voidaan oikeuttaa eri lailla (mutta myös) intersubjektiivisesti” (Forst 2002, 232) Kun kysymys oikeudenmukaisuudesta saa alkunsa, moraalinen konteksti, jossa pyritään saavuttamaan universaaliyleisön hyväksyntä, erottuu eettisestä kontekstista, jossa käsitykset ja arvostukset tyypillisesti perustellaan suhteessa johonkin tai joihinkin erityisyleisöihin.

Universaaliyleisön hyväksyntää hakeva moraalista näkökulmasta suoritettu käytännöllinen järkeily on siis erotettavissa henkilötasolla erityisten arvokäsityksien oikeuttamisesta. ”Oikeudenmukaisuus reiluutena” (siten kuin se *Teoriassa* esitettiin) on Rawlsin mukaan nähtävissä kaikenkattavaksi moraalikäsitteeksi. Sovitettuna Perelmanin teoriakehykseen tämä voisi tarkoittaa, että oikeudenmukaisuus reiluutena ei ole hyväksyttävissä erityisyleisöiden (lue: tietyn käsityksen hyvästä omaavien yksilöiden tai yhteisöiden) omista lähtökohdista käsin. Tällöin ”oikea on ensisijainen hyvään nähden” yksilöllisellä ja yhteisöllisellä tasolla eikä moraalista ja eettistä kontekstia voisi mielekkäästi erottaa

27 Henkilö voi toki *vakuuttua* esitetyistä perusteluista omista lähtökohdistaan käsin. Lisäksi on huomautettava, että henkilö, jolle argumentit esitetään, voi tämän jälkeen myös *vakuuttua* siitä, että kyseiset argumentit olisivat myös universaaliyleisön hyväksyttävissä riippumatta häntä suostuttelemaan pyrkivän henkilön tarkoituksista. 1. persoonan deliberaatio voi aina ”kääntyä” argumentaatioksi universaaliyleisölle. Tätä voi osaltaan tukea havainto inhimillisestä taipumuksesta antaa itsensä hyväksymille asioille (esim. eettiset, moraaliset tai ideologiset mielipiteet) universaali status: muidenkin tulisi hyväksyä ne ollakseen ”tervejärkisiä”.

toisistaan arvioitaessa itseyden ja identiteetin konstituoitumista arvokäsityksiensä kautta. Arvokäsitykset ja moraaliset periaatteet vaativat kuitenkin erilaisen oikeutuksen, mitä yleisyyteen ja vastavuoroisuuteen tulee, joten eettinen ja moraalinen konteksti ovat erotettavissa toisistaan.

Poliittisen liberalismien katsantokannan mukaan yhteiskunnan perusrakennetta koskevat oikeudenmukaisuuden periaatteet on hyväksyttävissä kaikenkattavista ja kohtuullisista arvokäsityksistä käsin, mikä johtaa ”kattavaan yksimielisyyteen” (*overlapping consensus*, ks. Rawls 2005, luento IV). Kuvatessaan siirtymää *modus vivendista*²⁸ perustuslaillisen yksimielisyyden kautta kattavaan yksimielisyyteen Rawls tuo esille, että ennen perustuslaillisen konsensuksen vallitsemista sopivassa historiallisessa tilanteessa ihmiset voivat alkaa arvostaa oikeudenmukaisuuden periaatteita saavutettujen yksilöllisten ja yleisten hyvien ja hyötyjen takia (Rawls 2005, §6-7: 160). Tällöin he eivät ole vielä välttämättä vakuuttuneita kyseisistä periaatteista moraalisiin perusteisiin. Asteittainen siirtymä kohti kattavaa yksimielisyyttä voi yksittäisten henkilöiden ollessa kyseessä tapahtua kahdella tavalla. Ensinnäkin henkilö voi suoraan vakuuttua ”oikeudenmukaisuudesta reiluutena” omasta näkökulmastaan käsin siten, että hän katsoo universaaliyleisön voivan hyväksyä kyseiset oikeudenmukaisuuden periaatteet yhteiskunnan perusrakennetta koskeviksi. Tällöin hän kokee oikeudenmukaisuuden periaatteiden yhtenevinä hänen hyvää koskevien käsitystensä kanssa. Toisekseen henkilö ei välttämättä näe oikeudenmukaisuuden periaatteita henkilökohtaiselle tai yhteisölliselle arvomaailmalleen vastakkaisina, vaikka ne eivät olisi myöskään erityisen yhteneviä sen kanssa. Kenties hän hyväksyy kyseiset periaatteet, koska katsoo niistä seuraavan jotain muuta hyvää itselleen tai läheisilleen. Tässä tapauksessa Perelmanin teoreettista näkökulmaa soveltaen kyse olisi *suostumisesta* joidenkin erityisten intressien vuoksi. Mikäli jokin yhteensopimattomuus myöhemmin ilmaantuu, voi hän hyvinkin omasta tahdostaan päätyä muokkaamaan (eli *kohtuullistamaan*) omaa käsitystään hyvästä yhteensopivammaksi poliittisen oikeudenmukaisuuskäsityksen kanssa esimerkiksi alkuaseman kuvauksen ja harkintatasapainon kaltaisella käytännöllisen järkeilyn menetelmällä. Tällöin ollaan askel lähempänä kattavaa yksimielisyyttä.

28 Yhteiskunnallinen vakaus, joka perustuu ryhmäintressien kontingentille voimatasapainolle.

Mikäli erityisyleisöille kohdistuvan argumentoinnin sekä näiden omista lähtökohdistaan käsin tapahtuvan hyväksynnän katsotaan olevan luonteeltaan *poliittista* intressien yhteensovittamista, voimme nähdä ”matkan” kohti kattavaa yksimielisyyttä olevan täynnä poliittisia valintoja. Nämä valinnat voivat vaatia muokkaamaan tai rajoittamaan käsityksiä hyvästä. Kun kattava yksimielisyys yhteiskunnan perusrakennetta koskien on saavutettu, ei sitä voi enää luonnehtia poliittiseksi. Kyse on moraalista yhteisymmärryksestä kohtuullisiksi katsotuista arvositoumuksista käsin. Tässä suhteessa kattavan yksimielisyyden tavoittelu todellakin kaventaa poliittisen alaa. Mitä tarkemmin oikeudenmukaisuuden periaatteet sisällöltään muotoillaan, sitä rajoituneempi poliittisen alue on. Tämä tekee minimalistisen moraalisuuden ylittävistä oikeudenmukaisuusvaateista myös poliittisia, oli niiden perusta sitten erityisissä hyväksityksissä tai ajatuksessa universaalista moraalista.

5. Päätäntö

Pyrkimyksenäni on ollut tarkastella käytännöllistä järkeilyä erityisten arvojen ja moraaliperiaatteiden puitteissa. Päätyminen erityisiin käsityksiin hyvästä ja niiden jatkuva arviointi on nähtävissä rationaaliseksi ensimmäisen persoonan näkökulmasta käsin osana yksilön henkilökohtaista narratiivia. Arvostuksien perusteleminen toisille on mahdollista, mutta toisen tulee hyväksyä ne omasta ensimmäisen persoonan näkökulmastaan, mikä puolestaan alkuperäisen järkeilijän/argumentoijan katsannosta on toisen persoonan näkökulma so. ”kuinka voin esittää asiani, että *sinä* hyväksyisit sen?” Kolmannen persoonan näkökulmasta käsitykset hyvästä ovat ainakin jossain määrin kiistanalaisia (esim. arvopluralismin vallitessa). Tällöin ei tarvitse ajatella, että moraaliperiaatteet olisivat tekijä, joka ulkoisesta, ideaalisesta näkökulmasta relativisoi ko. käsitykset ”atomisoiden” niihin sitoutuvat henkilöt. Voimme vakuuttua esimerkiksi minimalistisesta moraalisuudesta ilman, että erityiset käsitykset hyvästä nähdään statukseltaan sattumanvaraisiksi ja arvoltaan mitättömiksi. Minimalistinen moraalisuus tarjoaa tällöin kriittisen perspektiivin, jonka puitteissa käsityksiä hyvästä voi tarpeen

mukaan tarkastella, mitään ”loogista pakkoa” siihen ei ole. Tässä tekstissä esiin tuotu ajatus oikeudenmukaisuuden periaatteista minimalistiseen moraalisuuteen pohjautuvana on luonteeltaan konventionaalinen. Sellaisenaan se vaatii tuekseen käsityksen kontekstisensitiivisestä rationaalisuudesta, mikä ei kuitenkaan tarkoita, että jokin tietty käsitys rationaalisuudesta pystyisi määrittämään, mikä on viime kädessä hyvää, oikeaa ja kaunista.

”Rationaalisuus” itsessään voidaan nähdä koostuvaksi kahdesta (analyttisesti) erotettavissa olevasta tekijästä. Arvostuksien hyväksyminen ja muuttaminen on *rationaalista* silloin, kun se nähdään virheellisyyttä vähentäväksi prosessiksi kolmannessa luvussa esitetyllä tavalla. Toisaalta tarvitsemme puitteet, joissa erityiset ja erilaiset käsitykset hyvästä mahdollistuvat ja voivat muodostua itseyttä konstituiviksi. Kommunitaristien esittämät huomiot ovat tässä suhteessa erityisen tärkeitä. Koska olemme yhteiskunnallisia ja sosiaalisia toimijoita, täytyy kyseisten puitteiden perustua ihan jo käytännöllisistäkin syistä vastavuoroisuuteen. ”Ihmisarvoinen” ja mielekäs elämä on tavoite, jonka kaikki voivat hyväksyä. Jotta se olisi vastavuoroisesti mahdollista, tulee pyrkiä *kohtuullisuuteen*.

Eettinen ja moraalinen konteksti luovat yhdessä puitteet poliittiselle laajasti ymmärrettynä. Kun myös minimalistinen moraalisuus nähdään perusteiltaan konventionaaliseksi, voimme nähdä eettisten ja moraalisten näkökohtien vaikuttavan toisiinsa hermeneuttisessa kehässä²⁹. Voimme kuitenkin koska tahansa tarkastella eettistä jonkin erityisyleisön puitteissa; laajennamme käsitystämme pyrkien täyttämään *yleisyyden* vaatimuksen kysyen, mihin käsityksiin hyvästä kyseisen erityisyleisön edustajat voivat sitoutua esittäen tällöin argumenttimme siten, että he voisivat ne omista lähtökohdistaan käsin hyväksyä. Samaten voimme koska tahansa pohtia moraalisuuden minimivaatimuksia vaikkapa siihen tapaan kuin on harkintatasapainoon pyrkivässä alkuaseman kuvauksessa

29 Käyttämäni termi, ”hermeneuttinen kehä”, saattaa latautuneisuutensa vuoksi johtaa vääriin miellelyhtymiin. Ajatuksena on, että eettisyys ja moraalisuus voidaan nähdä toisiaan täydentävinä ja toisiinsa vaikuttavina, jopa toisilleen välttämättöminä. Ne voidaan filosofisesti erottaa toisistaan, mutta ei ole millään muotoa selvää, että mustavalkoista *valintaa* niiden välillä voitaisiin toistensa kustannuksella tehdä (vrt. Piercey, 2001).

esitetty. Koska kumpikaan näkökulma ei yksinään tarjoa Arkhimedeen pistettä, josta käsin asettaa sekä arvot että moraaliperiaatteet oikeaan järjestykseen, on aina mahdollista, että molemmat näyttäytyvät ulkopuolisesta — toki henkilökohtaisesti ensimmäisen persoonan näkökulmasta perustellusta — kolmannen persoonan näkökulmasta kiistanalaisina, jolloin ne voidaan kyseenalaistaa. Tämä dynamiikka on poliittisen polttoainetta.

Poliittisesta, pragmaattisesta näkökulmasta katsottuna ei ole välttämättä erityisen tärkeää arvioida käsitysten kiistanalaisuuden astetta. Riittää, että kiistanalaisuus on *efektiivistä*; erityisyleisöä ei saada usein suostuteltua. Osittain tästä syystä normatiivinen poliittinen filosofia ja ”poliittisen” luonnetta tarkasteleva poliittinen teoria viettävät aikansa pääosin erillään tai vähintäänkin eri suuntiin vilkuillen. Esitetyn tarkastelun yhtenä tarkoituksena voidaan siis nähdä alustavien suuntaviivojen hahmottaminen sille, kuinka ja missä nämä kaksi voisivat kohdata.

Lähdeluettelo

- Bell, D. (1993), *Communitarianism and Its Critics*, Clarendon Press: Oxford.
- Bell, D. (2005), ”A Communitarian Critique of Liberalism”, *Analyse & Kritik*, Vol. 27, No. 2, p. 215–238.
- van den Brink, B. (2000) *Tragedy of Liberalism: an Alternative Defense of a Political Tradition*, State University of New York Press: Albany.
- Cohen, G. A. (1996), ”Reason, humanity, and the moral law” teoksessa *The Sources of Normativity*, Cambridge University Press: Cambridge.
- Crosswhite, J. (1989), ”Universality in Rhetoric: Perelman’s Universal Audience”, *Philosophy and Rhetoric*. Vol. 22, No. 3. Pp. 157–173.
- Forst, R. (2002), *Contexts of Justice: Political Philosophy beyond Liberalism and Communitarianism* (orig. 1994), University of California Press: Berkeley, Los Angeles and London.
- Gylling, H. A. (2002), ”Yksilö vai yhteisö – 1900-luvun loppupuolen anglo-amerikkalaisen yhteiskuntafilosofian kiistakysymys” kirjassa *Nykyajan filosofia* (toim. Niiniluoto, I. ja Saarinen, E.).
- Korsgaard, C. M. (1996), *The Sources of Normativity*, Cambridge University Press: Cambridge.
- Kymlicka, W. (1990), *Contemporary Political Philosophy: an Introduction*, Clarendon Press: Oxford.

- Laitinen, A. (2009), *Itseään tulkitseva eläin: Charles Taylor ja filosofinen ihmistutkimus*, Gaudeamus Helsinki University Press: Tampere.
- MacIntyre, Alasdair. (1988). *Whose Justice? Which Rationality?* University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana.
- MacIntyre, A. (2004), *Hyveiden jäljillä: moraaliteoreettinen tutkimus*, suom. Niko Nojonen (*After Virtue: a study in moral theory*, 1981), Gaudeamus: Helsinki.
- Mulhall, S. & Swift, A. (1996), *Liberals & Communitarians* (2. painos, alkup. 1992), Blackwell Publishing: Oxford.
- Nozick, R. (1981), *Philosophical Explanations*, Harvard University Press: Cambridge.
- Perelman, C. and Olbrechts-Tyteca, L. (1971). *The New Rhetoric: A Treatise on Argumentation* (*La Nouvelle Rhétorique: Traité de l'Argumentation*, 1958), University of Notre Dame Press: Notre Dame, Indiana.
- Perelman, C. (1982). *The Realm of Rhetoric*, University of Notre Dame Press: Notre Dame.
- Perelman, C. (2007), *Retoriikan valtakunta*, suom. Leevi Lehto (*L'empire rhétorique. Rhétorique et argumentation*, 1977), Vastapaino: Tampere.
- Piercey, R. (2001), "Not Choosing Between Morality and Ethics", *The Philosophical Forum*, Vol. 32, No. 1, pp. 53–72.
- Rawls, J. (1972), *a Theory of Justice* (alkup. 1971), Oxford University Press: Oxford.
- Rawls, J. (1975), "Fairness to Goodness", *The Philosophical Review*, Vol. 84, pp. 536–554.
- Rawls, J. (1980), "Kantian Constructivism in Moral Theory", *The Journal of Philosophy*, Vol. 77, No. 9, pp. 515–572.
- Rawls, J. (1985), "Justice as Fairness: Political not Metaphysical", *Philosophy & Public Affairs*, Vol. 14, No. 3, pp. 223–251.
- Rawls, J. (1988), *Oikeudenmukaisuusteoria*, suom. Terho Pursiainen (*a Theory of Justice*, 1971), WSOY, Juva.
- Rawls, J. (2005), *Political Liberalism: expanded edition* (alkup. 1993), Columbia University Press: New York.
- Sandel, M. J. (1998), *Liberalism and the Limits of Justice* (2. painos, alkup. 1982), Cambridge University Press: Cambridge.
- Taylor, C. (1979), *Hegel and Modern Society*, Cambridge University Press: Cambridge.
- Taylor, C. (1985), *Human Agency and Language: Philosophical Papers 1*, Cambridge University Press: Cambridge.
- Taylor, C. (1989), *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*, Cambridge University Press: Cambridge.
- Taylor, C. (1993). "Explanation and Practical Reason" in *The Quality of Life*

- (toim. Nussbaum, M ja Sen, A.), Clarendon Press: Oxford.
- Taylor, C. (1994), "Reply and Re-articulation" teoksessa *Philosophy in the Age of Pluralism: the Philosophy of Charles Taylor in Question* (toim. Tully), Cambridge University Press: Cambridge.
- Vincent, A. (2004), *The Nature of Political Theory*, Oxford University Press: Oxford.
- Walzer, M. (1994), *Thick and Thin: Moral Argument at Home and Abroad*, University of Notre Dame Press: Notre Dame, London.
- Williams, B. (1993), *Ethics and the Limits of Philosophy* (3. painos, alkup. 1985), Fontana Press: London.

Althusser: Between Marx and Lacan

Sari Roman-Lagerspetz

Although Louis Althusser's star as a political philosopher has waned, his theory of the subject is still relevant. For example, Judith Butler has written how

Althusser's doctrine of interpellation continues to structure contemporary debate on subject formation, offering a way to account for a subject who comes into being as a consequence of language, yet always within its terms. (Butler 1997, 106).

Similarly, Elizabeth Grosz (1989, 16) states that Althusser "remains a powerful, if today reluctantly acknowledged, source in the development of contemporary theories of power" both "within and outside France". Of the still active French philosophers, Julia Kristeva, Étienne Balibar, Alain Badiou and Jacques Rancière are all Althusser's former students. Moreover, the most important of those who could be classified as "postmodern political theorists" outside France – Judith Butler, Slavoj Žižek, Ernesto Laclau and Chantal Mouffe – are influenced by Althusser, directly or indirectly. Thus, although Althusser's structuralist Marxism has fallen into oblivion, some of its basic ideas are very much alive.

The Anglophone discussion on Althusser has developed in two

waves.¹ The first wave began in the early seventies and continued to the late eighties. At this stage, Althusser's work was discussed within an exclusively Marxist framework, and it centered on his social theory, politics, and epistemology. A part of this discussion reminds some forgotten theological dispute about the proper interpretation of sacred texts. However, the balanced and well-argued critiques of Althusser in the writings of Alex Callinicos (1976), Ted Benton (1977; 1984), Steven B. Smith (1984; 1985) and Gregory Elliott (1987) are still illuminating. Elliott is important, because he tries to situate Althusser's thought into its historical context. From the historical point of view, the works of Mark Poster (1975) and Kate Soper (1986) are also useful.

The second wave of discussion has continued from the late eighties to the present day. In this discussion, the focus has been on Althusser's subject-theory, mentioned by Butler (above). The framework is now poststructuralist or feminist, and references to Marx and Lenin have been replaced by references to Lacan and Foucault². The works of the Marxist-oriented feminists Michèle Barrett (1991) and Alison Assiter (1990) are able to mediate between the two discussions.

This article is intended to be a critical comment to the latter discussion. However, I try to argue that Althusser's theory of the subject is essentially related to his theory of ideology and science. In other words, I claim that his latter theory of the ideological interpellation of the subject is connected to his earlier theory of the relation between ideology and science. His theory of ideology and science can be understood only in the more general context of his social and political theory³. Therefore, some issues raised in the earlier discussion on Althusser remain relevant for the later discussion on his subject-theory. I do not intend to analyze all of Althusser's works or the many alterations in his views here. His writings after the beginning of the seventies are not discussed here. Even that the historical context, in which he wrote, is relevant to understand his thinking, I acquiesce to repeat just some historical basics here. Nor do I intend to present a general view of the theoretical discussions concerning Althusser's ideas or to explicate the similarities and differences between theorists who have been influenced by Althusser. In the end of my article, I try to argue why Hegel – whom Althusser criticized both directly and indirectly in many of his works – should

still be taken seriously.

My argument goes, briefly, as follows. Althusser's theory of the subject leads to an epistemological problem: what is the status of the theory, and how a particular subject called "Althusser" is able to present it? Althusser's own answer to this problem is his theory of the relation between science and ideology and of the privileged epistemic position of science. Althusser's theory of the subject cannot be understood without grasping his idea of the essential opposition between science and ideology. Because he sees both science and ideology as social practices, the plausibility of his answer is, in its turn, dependent on his general social theory. My criticism of Althusser is ultimately political, as it was for his earlier critics. I believe that the Althusserian subject-theory presupposes an epistemic asymmetry which justifies asymmetric political practices. If this argument is correct, it is likely to be relevant to those contemporary theorists who want to "use" Althusser's subject-theory while ignoring his epistemological and political views. I am not, of course, claiming that those contemporary theorists (like Butler) who try to use Althusser's theory of the subject are actually endorsing his political views. I only claim that they have not been sufficiently aware of the connections between the different elements of the theory. However, before the critique, it is necessary to present briefly the intellectual scene in which Althusser's theory appeared, and to describe his theory of the subject in a condensed form.

By "Althusser's theory" I refer to the theory of the subject which he developed in the sixties. His later developments are not taken into account. Therefore, the most important sources of my text are the three Althusser's articles from the sixties: "Marxism and Humanism" (published originally in 1963), "Theory, Theoretical Practice and Theoretical Formation: Ideology and Ideological Struggle" (1965), and "Ideology and Ideological State Apparatuses (Notes towards an Investigation)" (1970). The important but problematic relation to Lacan was discussed in his early article "Freud and Lacan" (originally 1964; corrected 1969) as well as in his later text "On Marx and Freud" (1976).

A note on humanism

As Michèle Barrett (1991, 89-91) remarks, the notion of the “subject” used in philosophical discussions is often rather unclear. I shall rely on the conceptual distinction taken from David Weberman (2000, 258). Weberman distinguishes between the *generic* and the *humanistic* conceptions of the subject. According to him, a generic subject has the following properties. It has desires and beliefs, in other words, it is conscious. It is also self-conscious; it is a “self”. It is supposed to be the bearer of knowledge, it has a certain amount of psychological unity and continuity, and it is supposed to be able to will and choose. This view of the subject is “generic” in the sense that it is common to all conceptions of the subject. It is very difficult to imagine that we could live entirely without this generic conception, in other words, that we could get rid off the idea that we are conscious and choosing beings. For example, as theorists, we are always also subjects. We make methodological and substantive choices as well as choices on whose theories we consider relevant and interesting as concerns the matter we discuss. If the generic conception is ultimately an illusion, as some subject-theorists claim, it is bound to be a necessary illusion.

The humanistic conception of the subject is much more demanding. The subject is supposed to have an ability to be authentic. Truth, rationality or morality are constitutive properties of the humanistic subject, although it can alienate itself from them and fall into un-authenticity. In brief, strong normative properties are built into the humanistic subject (Weberman 2000, 264-5). Finally, people are always *particular* subjects: properties like gender, class, ethnic background, religious conviction etc. can be predicated to them.

Although Althusser, like his poststructuralist followers, questions the explanatory role of the generic subject, his “theoretical anti-humanism” in the sixties was motivated by a reaction against the humanistic conception. There is no need to go deeper into the French discussion on humanism. After the Second World War, this discussion was triggered by the publication of the French translation of Marx’s early work, the Economic-Philosophical Manuscripts of 1844. In the post-War era “Marxism and humanism” became a fashionable topic, both among the

Catholics and other non-Communists who tried to use Marx against Marx, as well as among the independently-minded Leftists who tried to develop a Marxism “with a humane face”. Initially, the French Communist party rejected the whole humanism–discussion as an anti-communist plot (on these disputes, see Poster 1975, 49–71 and Soper 1986). However, after the denunciation of Stalin in the 1956 Congress of the Soviet Communist party, the discussion on humanism spread to the Eastern bloc and to the orthodox Communist parties of the West. When challenging the authority of the Soviet party, the Chinese Communist party declared the “humanist” current as revisionist (Soper 1986, 87). Many French intellectuals, including Althusser’s pupils, saw CCP’s Maoism as a radical alternative to the bureaucratized old Communist parties. Althusser himself, while also believing that Mao’s China was more democratic than the Soviet Union, avoided an open break with the French Communists before 1978. Instead, he continued to criticize the “humanists” within the party. According his own words, he tried to develop a “leftist” critique of Stalinism, as a counterpoise to the “rightist” criticism presented by the CPSU leadership as well as by the “humanists”. The French party leadership did not want him expelled from the party, probably because he was by and far their most famous philosopher⁴.

Ideology and the subject

Althusser’s writings from the sixties should be placed into the political context, summarized briefly above. Their real target was the “moralized” version of the humanistic conception of the subject discussed in the Leftist circles. (He interprets Jean-Paul Sartre’s conception as one version of the humanistic view, although Sartre rejected the typically humanistic notion of a “human essence” and considered the human “a free nothingness”, following Alexandre Kojève.) Because Marx spoke in his early texts extensively about “the human essence”, it was important for Althusser to show that these writings of Marx were pre-scientific, ideological. According to Althusser, Marx’s work was characterized by an “epistemological break” by which Marx passes from ideology into

science. It is, however, clear that although Althusser's political mission in the sixties was specifically to oppose the theoretical-humanistic conception of the subject, he equally opposed all attempts to use the conception of a *generic* subject as an explanatory principle in social and human sciences. For Althusser, the generic subject is as ideological and illusory as the humanist subject, but the former, unlike the latter, is a *necessary* illusion in the lives of human beings.

Althusser's view on psychoanalysis is, in a sense, analogous to his view of Marxism. In both cases, he thought that a truly scientific theory was blurred by ideological, humanist elements. Most of those who have tried to combine Marxism and psychoanalysis have seen the aim of liberation or emancipation as the common denominator of the two theories. By becoming conscious of the various forces which guide and constrain us, we may, at least partly, become free from these forces. Thus, both Marxism and psychoanalysis have been seen as genuine inheritors of the legacy of the Enlightenment: the truth shall make us free. Although both Marxism and psychoanalysis are critical of the naïve versions of humanism, at the end, the humanist subject can be rescued. Althusser's synthesis of Marxism and psychoanalysis rejects this optimistic perspective. For him, subjects are products of ideology, and ideology remains a necessary element of any social formation, including the future classless society. The task of a scientific Marxists is to purify psychoanalysis as well as Marxism (scientifically) from ideological misconceptions.

According to the traditional view, ideology is "false consciousness", that is, an untrue but widely shared and politically relevant view of the world. According to Althusser, this view of ideology – a view still shared by Marx and Engels in their unfinished work *The German Ideology* – is itself ideological. It is based on the supposition that one day ideology would disappear in the future by the emergence of a "right consciousness". For Althusser, ideology is a more complex phenomenon. First, although it could be partly seen as a distorted representation of the world, it is not just a representation, for it contains an element of *will*. Hopes, myths, utopias, and, most importantly, morality and ethics, are always ideological. Second, ideology is largely something that subjects are not conscious of. It is lived and experienced rather than consciously

understood. It is a certain way to orientate to the reality, and pervades our observations and experiences about that reality.

According to Althusser, subjectivity is a necessary component of ideology. Ideology exists only through subjects, and *as subjects*, and at the same time, ideology renders concrete individuals subjects. Obviously, he means by this that ideology makes individuals to see themselves both as generic subjects (choosing, self-conscious and so on) as well as particular subjects (gendered, members of a class and so on). Concrete individuals – as physical bodies – do of course exist independently of any ideology. However, according to Althusser, we cannot reach ourselves as concrete individuals, for our relations with things, including ourselves, presupposes a language which is always already ideological. For this reason an individual who is not already a subject remains an empty abstraction for the subject itself. When a subject learns to speak, it is drawn into the system of ideology. Language contains a hierarchical system of classifications and valuations, and subjects cannot but read the world through this system. Objects (objects for us) are the products – a sort of results – of this process. Here the connections with Kant and Hegel as well as with Foucault and Butler are obvious. They all agree that objects (for us) are produced by the cultural context. But for Althusser, Foucault and Butler, this process is not rational in the sense it is for Kant and Hegel. Power – for Althusser, the ideological power which is always a part of an economically defined social formation – reproduces itself by producing particular types of subjects who see particular types of objects. This process itself is beyond the conscious, reflective capacities of the subjects.

The theory of interpellation

According to Althusser, ideology *calls* individuals as subjects. This is his celebrated theory of Interpellation. The call is made through the ideological rituals of recognition: all practices by which individuals are addressed and by which they are recognized as responsible are ways to produce and maintain ideological subjectivity.

I shall then suggest that ideology ‘acts’ or ‘functions’ in such a way

that it ‘recruits’ subjects among the individuals (it recruits them all), or ‘transforms’ the individuals into subjects (it transforms them all) by the very precise operation which I have called *interpellation* or hailing, and which can be imagined along the lines of the most commonplace everyday police (or other) hailing: ‘Hey, you there!’

Assuming that the theoretical scene I have imagined takes place in the street, the hailed individual will turn round. By this mere one-hundred-and-eighty-degree physical conversion, he becomes a *subject*. Why? Because he has recognized that the hail was ‘really’ addressed to him, and that ‘it was *really him* who was hailed’ (and not someone else). (Althusser 2008 [1970], 48).

Because this example has been subjected to an extensive analysis in the literature, it is necessary to notice that Althusser himself uses it only as a sort of metaphor. His real example of an interpellative “calling” is about religious ideology. According to him this example is sufficient, for all ideologies have the same formal structure. In the example he presents the mechanism of interpellation. Ideology always contains a “subject with the Capital S”, for example the Christian God, a unique and absolute Other. This Other calls individuals to become subjects “like Himself”. Simultaneously they become “subjects” in the other sense of the word: they are subjected to the Subject. Althusser presents the following résumé of his theory:

The duplicate mirror-structure of ideology ensures simultaneously:
the interpellation of ‘individuals’ as subjects;
their subjection to the Subject;
the mutual recognition of subjects and Subject, the subjects recognition of each other, and finally the subject’s recognition of himself;
the absolute guarantee that everything really is so, and that on condition that the subjects recognize what they are and behave accordingly, everything will be all right: Amen – ‘*So be it*’. (54–55).

Althusser had a Catholic background, and he was an active Christian before his conversion to Marxism. The ironic undertones of the

analysis suggest that the example was personally significant for him. However, when writing his essay of the ideological state apparatuses, he already had a twenty years' experience of another ideologically disciplined group, the French Communist party. Thus, he might have had another "subject with a capital S" in his mind, namely Stalin. The perceived (although unexpressed) similarity between a religious faith and the Communist faith may explain Althusser's judgment that ideology exists in every society and that its mechanism is always the same. According to this reading, the theory of Interpellation is meant to constitute a part of his intended (but never very clearly pronounced) "leftist critique of Stalinism".

Although Althusser refers to Foucault only occasionally, and, as far as I know, Foucault does not refer to Althusser, the parallelisms between their views are obvious.⁵ One parallelism is between Althusser's essay and Foucault's later text "Subject and Power". There Foucault writes, for example:

This form of power applies itself to immediate everyday life which categorizes the individual, marks him by his own individuality, attaches him to his own identity, imposes a law of truth on him which he must recognize and which others have to recognize in him. It is a form of power which makes individuals subjects. There are two meanings of the word subject: subject to someone else by control and dependence, and tied to his own identity by a conscience or self-knowledge. Both meanings suggest a form of power which subjugates and makes subject to. (Foucault 1982, 221).

This passage could be compared to the final conclusions of "Ideological State Apparatuses", written more than ten years earlier:

In the ordinary use of the term, subject in fact means: (1) a free subjectivity, a centre of initiatives, author of and responsible for its actions; (2) a subjected being, who subjects to a higher authority, and is therefore stripped of all freedom except that of freely accepting his submission. This last note gives us the meaning of this ambiguity, which is merely a reflection of the effect which produces it: the indi-

vidual is interpellated as a (free) subject in order that he shall submit freely to the commandments of the Subject, i.e. in order that he shall (freely) accept his subjection, i.e. in order that he shall make the gestures and actions of his subjection 'all by himself'. There are no subjects except by and for their subjection. (Althusser 2008 [1970], 56).

In the quoted passages, Althusser's and Foucault's views about the subject are very similar. Both play with the double meaning of the word 'subject'. The existence of individuals who perceive themselves as particular *and* generic subjects is both a product of power as well as its necessary precondition. Power is efficient only when it is based on voluntary submission: voluntary action requires free subjects. Not only the particular properties of the subjects (gender, class, religion *etc.*) but the very subjectivity itself is "subjectivating". The fact that we see us as "generic" subjects makes us "subjects", that is, subordinates. Neither Marxism nor psychoanalysis can free us from this grounding aspect of subjectivity.

The problem of interpellation

Many critics have remarked that Althusser's examples of interpellation contain a problem. The examples clearly presuppose that the individuals to whom the ideological call is addressed are already subjects in the generic sense. In order to be able to respond to the call they must already be self-conscious, able to understand speech, able to identify when they as individuals are being addressed, able to choose and so on. The theory seems to be about the birth of *particularized* subjects, not about subjects in the generic sense. At the first sight, Althusser seems to have an answer to this objection. He says that we are always "already-subjects":

Freud shows that individuals are always 'abstract' with respect to the subjects they always-already are, simply by noting the ideological ritual that surrounds the expectation of a 'birth', that 'happy event'. Every one knows how much and in what way an unborn child is

expected.: it is certain in advance that it will bear its Father's Name, and it will therefore have an identity and be irreplaceable. Before its birth, the child is therefore always-already a subject, appointed as a subject in and by the specific familial ideological configuration in which it is 'expected', once it has been conceived. (Althusser 2008 [1970], 50).

Yet, this is may not be a satisfactory answer. In the quoted passage Althusser explains why a child is always "already-subject" *for others*. He does not explain how a child becomes a subject *for itself*. Ratko Mo nik (1993) presents the problem in a detailed form. The dilemma goes as follows. Either Althusser's theory of Interpellation is actually about the birth of *particular* subjects: it explains how subjects identify themselves as, say, Christians. Then, the subjects have to be generic subjects already. This means that the theory of Interpellation is far less fundamental than many people tend to think. Or, then, Althusser has to suppose that even the basic subjectivity which emerges in the primary infantry is produced by ideology. According to Mo nik, the latter alternative has two uncomfortable consequences. First, if individuals are subjected to ideology from the first moments of their lives, and their whole consciousness is a product of it, it is difficult to see how any kind of critique of, or resistance to an ideology could ever be possible. Second, the latter alternative leads into a new dilemma. Either every ideological community produces subjects of its own kind, which seems to make all inter-communal communication impossible. Or then, Althusser must suppose a "transversal" ideology which is common for all the different ideological discourses; Christians, Moslems, Buddhists etc. are, after all, interpellated into similar generic subjectivity. In this alternative, subjectivity is not only a necessary illusion; it is also a *universal* illusion. Althusser speaks about 'interpellation' in general terms. The subject he speaks about is supposed to be "a free subjectivity, a centre of initiatives, author of and responsible for its actions". This seems to support the last alternative. The interpellation-theory purports to describe a universal mechanism which functions in every society. His concrete examples, however, always concern the *self-identification* of individuals who are always already choosing (generic) subjects. The birth of the generic subject

who is able to respond to the ‘call’ of a specific ideology remains unexplained. His appeals to Lacan convey the impression that he is somehow building on Lacan’s work. However, the exact relation between Althusser’s views and those of Lacan remain unclear. Is the theory of Interpellation meant to be an application or a complement of Lacan’s theories, or is there only a loose analogy between the two theories? ⁶

Ideology and Science

Althusser adopts from Lacan the view that subjects themselves are unable to conceptualize the basic relation which renders them conscious, conceptualizing beings. All attempts to grasp this relation fail to reach their intended target. They always describe only imaginary objects. This idea creates – perhaps an unintended – connection between the Althusserian and the Kantian theories of the subject. As Kant says in his *Critique of Pure Reason*, the self is unable to conceptualize itself, because it has to use categories which are produced by the self. In the essay on the Ideological State Apparatuses, Althusser writes

What really takes place in ideology seems therefore to take place outside it. That is why those who are in ideology believe in themselves by definition outside ideology: one of the effects of ideology is the practical denegation of the ideological character of ideology by ideology: ideology never says, ‘I am ideological’. (Althusser 2008 [1970], 49).

Because ideology is distorted and misleading, the expression “I am ideological” is a bit like the Paradox of the Liar: “What I say is not true”. However, this view seems to create a further problem. If subjects, traditionally conceived as the bearers of knowledge, are thoroughly produced by ideology, and if ideology is always distorted and limited, how Althusser’s own theory is possible? How can the subject called “Althusser” tell us the story? After all, this subject himself confesses how

it is essential to realize that both he who is writing these lines and

the reader who reads them are themselves subjects, and therefore ideological subjects (a tautological proposition), i.e. that the author and the reader of these lines both live 'spontaneously' or 'naturally' in ideology in the sense in which I have said that 'man is an ideological animal by nature'. (Althusser 2008 [1970], 45).

Althusser's answer to this problem of self-reference is his theory of Science (the capital S is, I think, appropriate).

It is necessary to be outside ideology, i.e. in scientific knowledge, to be able to say: I am in ideology (a quite exceptional case) or (the general case): I was in ideology. As is well known, the accusation of being in ideology only applies to others, never to oneself, unless one is really a Spinozist or a Marxist, which, in this matter, is to be the exactly same thing). Which amounts to saying that ideology *has no outside* (for itself), but at the same time *that it is nothing but outside* (for science and reality). (Althusser 2008 [1970], 49).

Because ideology cannot see itself, another view-point is necessary. Science is, like production, politics or ideology, an independent social practice. It is a practice without subjects. Subjects do not participate in Science. As Althusser says:

That the author, insofar as he writes the lines of a discourse which claims to be scientific, is completely absent as a 'subject' from 'his' scientific discourse (for all scientific discourse is by definition subject-less discourse, there is no 'Subject of science' except in an ideology of science) is a different question which I shall leave on one side for the moment. (Althusser 2008 [1970], 45).

All this may sound odd. However, Althusser's subject-theory makes this kind of move necessary. The limited, ideological nature of the subjects can be seen only from a perspective which is not limited in the same way. Therefore, he has to suppose a view-point which is independent of the subjects. Science alone can conceptualize ideology and see that it is not a necessary way to see the world. Subjects are limited for

the science, not for themselves. (Unfortunately, Althusser did not really return to the question he set aside “for the moment”.)

However, according to Althusser, ideology has a permanent tendency to present itself as Science (‘the ideology of science’). The problem is, then, how the line between ideology and Science is to be drawn. It can, of course, be drawn only by Science. There cannot be any external criterion for Science. Science cannot be evaluated, for example in terms of its correspondence with observed facts, or in terms of its ability to respond to human needs or interests, for both observations and interests are permeated by ideologies. Science has to set its own criteria of validity; they must be internal in it.

All this, however, produces a problem. Ironically, the version of Marxism supported by Althusser provides an excellent example of this. Today, it is extremely difficult to defend Marxism on the basis that it is more *scientific* than its competitors, although Marxism, and especially the “scientific” Marxism, certainly had its own criteria of validity. This is not a minor issue. The oppression of hundreds of millions of human beings in the Communist-ruled states was justified by the supposedly scientific nature of the ruling ideology and the policies based on it. Although Althusser himself was no Stalinist, his double claim that Science sets its own criteria and that Marxism is (or could be) a science, rendered immune by the Marxist theory and political practice against any external critique. The necessary epistemological asymmetry between Science and the subjects justifies a political asymmetry (see Callinicos 1976; Smith 1984). The subjects are not recognized as capable to discuss critically with Science. Most notably, ethics is, in Althusser’s system, placed within ideology. Because Science – or, rather, the party which is capable of utilizing the insights of Science – is supposed to set the aims of politics, these aims are necessarily set beyond ethical discussion.

This reading, if correct, reveals the nature and the limits of Althusser’s “leftist critique of Stalinism”. Ideology is, according to Althusser, necessary, and it always has the same basic form presented in his example on religious ideology. A “Subject with capital S” is always needed: a God, a de Gaulle – or a Lenin, a Stalin, or a Mao. This conclusion is reinforced by Freud’s and Lacan’s pessimistic social philosophy (although Althusser does not refer to their more political views). As Althusser (1969 [1963],

231) says in his essay on Marxism and humanism:

When (eventually) a Marxist policy of humanist ideology, that is, a political attitude to humanism, is achieved – a policy which may be either a rejection or a critique, or a use, or a support, or a development, or a humanist renewal of contemporary forms of ideology in the *ethico-political* domain – this policy will only have been possible on the absolute condition that it is based on Marxist philosophy, and a precondition for this is theoretical *anti-humanism*.

The question whether to support or to criticize humanist ideology has nothing to do with the truth of humanism, for, by definition, humanism as an ideology cannot be true. It is an ideology, and the usefulness of an ideology should be decided on scientific grounds. The main point of Althusser's "leftist critique of Stalinism" is that although ideologies (humanist or anti-humanist) are necessary for the masses, they should not be allowed to *dominate Science*. For example, Stalin's ideologically motivated interventions to the Soviet biology, physics, psychology and philosophy were unjustified, and should be denounced as unscientific.

Ted Benton (1977, 186-6) remarks in an early critique of Althusser that the strict demarcation between Science and ideology produces further epistemological problems. According to the theory, ideological subjects necessarily see the world and its objects in a certain way. Correspondingly, Science sees the world and its objects in a different way. Althusser claims that the picture produced by Science is the better one. There cannot be, however, any independent way to compare the two pictures. If both Science and ideology produce their own objects, in which sense they are speaking about the *same* objects and the same reality? This is actually the same problem of which Hegel criticized Kant.

Conclusion: Althusser and Hegel

Besides Lacanian psychoanalysis, one obvious source of inspiration for Althusser's theory of Interpellation is Hegel's dialectics of reciprocal

recognition in his *Phenomenology of Spirit*. Indeed, the essay of the ideological state apparatuses could be read as a critique of the *Phenomenology*. In Althusser's essay the Hegelian process of reciprocal recognition is interpreted as a socio-psychological mechanism. Recognition is always misrecognition; there is no Hegelian moment of rationality in it. Althusser says

Hegel is (unknowingly) an admirable 'theoretician' of ideology insofar as he is a 'theoretician' of Universal Recognition who unfortunately ends up in the ideology of Absolute Knowledge. (Althusser 2008 [1970], 55).

Althusser was one of the first important French philosophers who clearly and consistently opposed the Hegelianism which dominated the French philosophy after the Second World War. He himself was (like Foucault) a student of Jean Hyppolite, a philosopher who, together with Alexandre Kojève, made Hegel's *Phenomenology* popular in the post-War France. Althusser actually made his diploma-work on Hegel, but turned against him after the conversion to Marxism.⁷ Although Hyppolite was an influential figure, the version of Hegelianism which really inspired the first post-war generation of French philosophers was that of Kojève. Sartre, de Beauvoir, Merleau-Ponty, Lacan, and Bataille were all either Kojève's students or drew from him. They accepted Kojève's famous interpretation of the *Phenomenology* without question as the correct one; they were convinced that the inevitable conclusion of Hegel's dialectics was the End of History. For Kojève, the End of History would mean a disappearance of all differences and conflicts, ultimately, *a disappearance of false consciousness, ideology and the subject*. Consequently, when the French thinkers criticized Hegel and finally turned against him, their real target was Kojève's Hegel, the prophet of the final modernist Utopia. Althusser's pupil and co-author Étienne Balibar has confirmed that the Althusserians rejected Hegel in the sixties mainly because they believed that Hegel's view on history would mean "the end of politics" (Balibar 1993, 15).

In spite of Althusser's strong anti-Hegelianism and anti-Kojèveanism, his view on the birth of the subject in the essays "Freud and Lacan" and

“Ideological State Apparatuses” is ultimately based on a rather Kojévian view, transmitted to Althusser through Lacan, a student of Kojève. The important idea shared by all three theorists is that the birth of a subject is always a *violent* event, a struggle for life and death. It is indeed violence which makes us subjects. This Kojévian theme generally unifies numerous French thinkers who otherwise have relatively little in common (Weir 1996).

It may be useful to compare Hegel (that is, my interpretation of Hegel, which is closer to the views of Axel Honneth, Heikki Ikäheimo, Arto Laitinen and Jussi Kotkavirta than that presented by Kojève) with Althusser. They both see the theory of the subject, epistemology and political/social theory as interconnected. They both agree that subjects are necessarily particularized, and, hence, historically and contextually limited. For some theories of the subject (for example, for the Cartesian and Kantian theories) this particularity is inessential; the real subject is a subject abstracted from all its contingent properties. According to my view, Hegel disagrees with them. Although, even for Hegel, freedom and rationality are essential properties of the subject, a further essential property of it is that it is always an embodied, particular being with a history. While its properties are contingent, it is constitutive for it that it always has *some* contingent properties. Rationality and freedom can be realized only in a community of such limited beings. Their rationality and freedom should not be seen as imperfect reflections of some higher or divine forms of rationality and freedom. The fact that their individual perspectives to the world are limited should not be contrasted to an unlimited perspective of God or Science. We do not really understand what it would mean to adopt such a perspective.

However, individual subjects can learn to reflect their own limits in a process of relating themselves to others. For this reason, the creation of knowledge is for Hegel (as it is for Althusser) always a social process. Although every single subject is at every given moment particular, and hence limited, it is also in principle able to overcome any particular limit (“overcoming” refers here to the ability to exercise critical reflection on our limits and, thus, to the ability to re-interpret their meaning). Thus, both limitedness and the ability to overcome the limits are essential properties of subjects living in a community of other subjects. This

process is called by Hegel as Absolute knowing. According to my interpretation, Absolute knowing is nothing but what the most philosophers call simply “knowing”: the formation of intersubjectively justifiable true beliefs. It is “absolute” in the sense that it has no further ground; it does not presuppose a relation with a being, force or method which would be independent of (or beyond) the subjects. It is also “absolute” because it is as perfect form of knowledge as human knowledge can be.

By developing such a view, Hegel is also able to show how his view is itself possible. According to my reading, the whole structure of *Phenomenology* is designed for this purpose. It tells a story which, among other things, is able to explain how the story can be told. Because Althusser cannot accept the alternative offered by Hegel, he has to postulate his distinction between Science and ideology. In Hegelian terms, he falls into Unhappy Consciousness. In Phenomenology, Unhappy Consciousness is a form of self-consciousness which is forced to split itself into two parts.

In Hegel’s view, Unhappy Consciousness is unavoidably a paradoxical form of consciousness, condemned to oscillate between its two separate parts. In Althusser’s case, his statement “The author of these lines is an ideological subject” is a living example of this paradoxical nature. If the sentence is true, it must simultaneously be untrue. According to Althusser, an ideological subject cannot see, and therefore cannot pronounce, its own ideological nature. Hence, the statement has to be a scientific statement. However, there are no ideological subjects in Science.

Viitteet

- 1 This is, of course, a simplification, also made by Mulhern (1994).
- 2 For example, Elizabeth Grosz (1989), pp. 12-16; Judith Butler (1993; 1997); Ratko Mo nik (1993), pp. 139-156; Hanna Sharp, (2000), 18-34; Sara Salih (2000); Elizabeth Wingrove (1999): 869-893. On Althusser’s place in the general philosophical discussions on the nature of subject, see Caroline Williams (2001).
- 3 On Althusser’s epistemology, see especially Benton (1977) 180-192; Smith (1986); Barrett (1991), 81-119.

- 4 On Althusser's position within the party, see Elliott (1987) and Majumdar (1995). According to Elliott, for Althusser, Mao's China was the "incarnation of the democratic Communism rejected in the Soviet Union" (p. 253).
- 5 On the similarities and differences between Althusser and Foucault, see Williams (2000), chapter 5; Resch (1989); Montag (1995).
- 6 On the unclear relationship between Althusser and Lacan, see Assiter (1990), 127-8; Barrett (1991), 192-110; Macey (1994) and Valente (2006).
- 7 See Althusser (1997 [1947]) for an early critique of Kojève.

Bibliography

- Allen, Amy (2003): "Foucault and Enlightenment: A Critical Reappraisal". *Constellations* 10, 180-198.
- Althusser, Louis (1969 [1963]): "Marxism and Humanism". In *For Marx*. Transl. Ben Brewster. Middlesex: Penguin Books, 221-246.
- Althusser, Louis (2008) [1970]: "Ideology and Ideological State Apparatuses (Notes towards an Investigation)". In *On Ideology*. London: Verso, 1-60.
- Althusser, Louis (2008 [1964]): "Freud and Lacan". In *On Ideology*. London: Verso, 141-171.
- Althusser, Louis (1990 [1965]): "Theory, Theoretical Practice and Theoretical Formation: Ideology and Ideological Struggle". In *Philosophy and the Spontaneous Philosophy of Scientists*. Transl. Ben Brewster. London: Verso, 3-67.
- Althusser, Louis (1990 [1967]): "Philosophy and the Spontaneous Philosophy of the Scientists". In *Philosophy and the Spontaneous Philosophy of Scientists*. Transl. Warren Montag. London: Verso, 71-165.
- Althusser, Louis (1996 [1976]): "On Marx and Freud". In *Writings on Psychoanalysis: Freud and Lacan*. Transl. Jeffrey Mehlman. New York: Columbia University Press, 105-124.
- Althusser, Louis (1997 [1947]): "Man, That Night". Tr. *The Spectre of Hegel. Early Writings*. Transl. G. M. Goscharian. London: Verso, 170-172.
- Althusser, Louis (2007 [1966]): "Letter to the Central Committee of the PCR, 18 March 1966". Transl. William S. Lewis. *Historical Materialism* 15, 153-172.
- Assiter, Alison (1990): *Althusser and Feminism*. London: Pluto Press.
- Balibar, Etienne (1993): "The Non-Contemporaneity of Althusser". In E. Ann Kaplan ja Michael Sprinker (ed.) *The Althusserian Legacy*. London: Verso,

1-16.

- Barrett, Michèle (1991): *The Politics of Truth. From Marx to Foucault*. London: Polity Press.
- Benton, Ted (1977): *Philosophical Foundations of Three Sociologies*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Benton, Ted. (1984): *The Rise and Fall of Structural Marxism. Althusser and his influence*. London: MacMillan.
- Butler, Judith (1993): *Bodies that Matter. On the discursive limits of "sex"*. London: Routledge.
- Butler, Judith (1997): *The Psychic Life of Power. Theories in Subjection*. Stanford: Stanford University Press.
- Callinicos, Alex (1976): *Althusser's Marxism*. London: Pluto Press.
- Elliott, Gregory (1987): *Althusser. The Detour of Theory*. London: Verso.
- Foucault, Michel (1982): "Subject and Power". Transl. Leslie Sawyer. In Hubert Dreyfus and Paul Rabinow: *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*. Brighton: Harvester Press, 208-226.
- Goshagrian, G. M. (2003) "Introduction". In Louis Althusser: *The Humanist Controversy and Other Writings*. Ed. Francois Matheron, Transl. G. M. Goshagrian. London: Verso, i-lxii.
- Grosz, Elizabeth (1989): *Sexual Subversions. Three French Feminists*. London: Allen & Unwin.
- Hegel, G. W. F. (1977 [1807]): *Hegel's Phenomenology of Spirit*. Transl. A.V. Miller. Oxford: Oxford University Press.
- Hirst, Paul (1979): *On Law and Ideology*. London: MacMillan.
- Kant, Immanuel (1993 [1781/1787]): *Critique of Pure Reason*. Transl. Vassilis Politis. London: Dent.
- Kojève, Alexandre (1969 [1947]): *Introduction to the Reading of Hegel. Lectures on the Phenomenology of Spirit, assembled by Raymond Queneau*. Transl. J. H. Nichols. Ithaca: Cornell University Press.
- Macey, David (1994): "Thinking with Borrowed Concepts: Althusser and Lacan". Teoksessa Gregory Elliott (ed.) *Althusser. A Critical Reader*. Oxford: Blackwell, 142-158.
- Majumdar, Margaret A. (1995): *Althusser and the End of Leninism?* London: Pluto Press.
- Močnik, Ratko (1993): "Ideology and Fantasy". In E. Ann Kaplan ja Michael Sprinker (ed.) *The Althusserian Legacy*. London: Verso, 139-156.
- Montag, Warren (1995): "'The Soul is the Prison of the Body': Althusser and Foucault, 1970-1975". *Yale French Studies* 88, 53-77.
- Mulhern, Francis (1994) "A Message in a Bottle: Althusser in Literary Studies". In Gregory Elliott (ed.) *Althusser. A Critical Reader*. Oxford: Blackwell,

159-176.

- Poster, Mark (1975): *Existential Marxism in Postwar France: From Sartre to Althusser*. Princeton: Princeton University Press.
- Resch, Robert Paul (1989): "Modernism, Postmodernism, and Social Theory. A Comparison of Althusser and Foucault". *Poetics Today* 10, 511-549.
- Roman-Lagerspetz, Sari (2009): *Striving for the Impossible. The Hegelian background of Judith Butler*. Dissertation. Helsinki: Department of Political Science. Acta Politica 36.
- Salih, Sara (2002): *Judith Butler*. London: Routledge.
- Sharp, Hanna (2000): "Is it Simple to be a Feminist in Philosophy? Althusser and Feminist Theoretical Practice". *Rethinking Marxism* 12, 18-34.
- Smith, Steven B. (1984): *Reading Althusser. An Essay on Structural Marxism*. Ithaca: Cornell University Press.
- Smith, Steven B. (1985): "Althusser's Marxism without a Knowing Subject". *American Political Science Review* 7, 641-655.
- Soper, Kate (1986): *Humanism and Anti-Humanism*. London: Hutchinson
- Valente, Joseph (2006): "Lacan's Marxism, Marxism's Lacan (from Žižek to Althusser)". In Jean Michel Rabaté (ed.): *The Cambridge Companion to Lacan*. Cambridge: Cambridge University Press, 153-172.
- Weberman, David (2000): "Are Freedom and Anti-humanism Compatible? The Case of Foucault and Butler". *Constellations* 7, 255-271.
- Weir, Allison (1996): *Sacrificial Logics. Feminist theory and the critique of identity*. New York: Routledge.
- Williams, Caroline (2001): *Contemporary French Philosophy. Modernity and the Persistence of the Subject*. London: Athlone Press.
- Wingrove, Elizabeth (1999): "Interpellating Sex". *Signs* 24, 869-893.

Social Work and Recognition

Petteri Niemi

The overarching goal of social work in present day Finland as in most countries is to enhance the well-being of customers (Niemelä 2011, 13-14; IFSW Statement of ethical principles). Well-being is an elusive concept on its own. There are several influential approaches to it. Does it refer to a mental state (or set of them), to the fulfilment of (actual or informed) desires, to the satisfaction of (basic) needs or to other supposedly objective elements or conditions of good life (Griffin 1986; Crisp 2013)? Each suggestion has its strengths and weaknesses, supporters and critiques.

All the more loudly, taxpayers demand value for their money. New public management requires cost efficiency and accountability. Ideology of evidence based practices has spread also to the area of social services, from its original home in medicines (Raunio 2011, 119, Gambrill 2006). So we should be able to measure, how much each social service enhances well-being of its users. This requires not only that we are able to solve the definitional difficulties mentioned above. We should also be able to successfully operationalize the concept of well-being, and to solve some other methodological challenges as well. One of them is that people themselves don't seem to be reliable judges on questions like this (see Hayborn's 2011 summary of research results on happiness).

And it is not just well-being that matters. Even great overall well-being, if it were built on exploitation of some minority of people, would not be ethically acceptable. Neither would well-being based on happiness pills, (such as *soma* in Aldous Huxley's *Brave New World*, eaten regularly by citizens so that they can tolerate the unjust tyrannical society they live in), be acceptable. Justice has to be taken into consideration, but it is at least as complex and controversial concept as well-being, and at least as difficult to measure.

The discourse on justice is changing, and its changes reflect economic, political and intellectual trends. Social justice has traditionally been an important value especially for social work but its market value seems to have dropped lately (see Barry 2005, 3-13). Income differences have been increasing especially in Sweden and Finland (Kuivalainen 2013), but the majority of voters and economists in these countries seem to have lost interest in this question. Supposedly too high taxation, welfare dependency, excessive indebtedness of public economies and people becoming old seem to be the key injustices nowadays causing moral panic.

Some researchers of social policy and social work have even been talking about *disappearance of the social* in society generally and in social policy especially (Mäntysaari & Kotiranta 2011, 44-48). There are several trends connected to this phenomenon. The Big Change, the topic of the grand story of sociology, industrialization and urbanization breaking small strong communities and creating weaker and flexible ones is still continuing, taking different guises and rhythms in different geographical areas. What's more, economically hard times have hardened the attitudes of average voters and politicians: marginal persons can be thrown overboard so that the whole ship doesn't sink. Solidarity is seen something we cannot afford, or even something unethical.

Sociality itself has developed some new virtual forms in the sphere of social media. This trend has influenced social work too. Some services have been transferred to the internet. This trend, combined with the attempt to gain savings by forming bigger service units, has resulted to a decrease in the face to face interaction with clients, which has been traditionally the core of social work. The consequences of virtualization of sociality are still to be investigated.

The term “social” seems to be disappearing from the vocabularies that are used to formulate social political programs. It is often replaced by the concept of well-being. The concept of well-being in its own part is typically understood in individualistic way. What’s more, the vocabularies of medicine and psychology are more and more dominating discussions concerning it. (Mäntysaari & Kotiranta 2011.) Social explanations referring to social conditions and societal structures are often overlooked (e.g. Taylor-Gooby 1997, 2001; Houston 2010).

One significant conceptual counter-move against the disappearance of social is the use of the concept of *social* well-being (Kotiranta, Haaki & Niemi 2011, 248). This concept has gained popularity in Finland. One example of this is that it occupies a visible place in the first sketch for new Social Welfare Act (STM 2012:21, 169, 2§). It is indeed a good concept in that it brings forth the social dimension of well-being. However, there are both thin and thick ways to understand the concept of social and thinnest versions of it fail to bring the required extra value to the concept of well-being.

In its thinnest and vaguest usage “social” means only something that has to do with relations or groups of persons, something that an individual can choose at will. But there could be no autonomous individuals capable of making rational choices without certain kind of social structures. So the ontology of human existence and action has to give the concept of social a deeper meaning and a more fundamental role. What’s more, the concept of social seems to entail normative claims. Social behavior, in contrast to anti-social behavior, seems to imply that a person takes into consideration the other people and respects the habits and norms of the community (Ikäheimo 2008, 20–22).

For social work the word “social” has from the beginning implied deep ethical meanings (e.g. Kuusi 1931, 13; Addams 1902). In the spirit of its name, social work battles social problems the origins of which are in social and economic conditions. It doesn’t abandon people in need help even if the roots to their problems are in their individual characteristics and choices. It understands weakness of will. It prioritizes the weakest members of society and defends those who cannot defend themselves. It draws attention and gives voice to marginalized groups and persons. Its task is to guarantee that nobody is thrown overboard,

outside society. And when doing all this it encourages the feeling that we all are indeed in the same boat, thus securing sufficient national unity and social peace. Anyway, these are things social work should do if it stayed faithful to its ethical ideals.

In reality, the identity of social work has been wobbling. Serious internal tensions and external pressures are ripping it. Some tensions are quite old, such as the tension between social workers' role as controller and helper (Juhila 2006). Other tensions are new, or at least have become increasingly critical recently. Social work strives to respect the autonomy of its clients, but the line between respecting autonomy and abandonment is vague and it seems increasingly to be the latter that really happens in the guise of the former. The ability of social work to help is more and more compromised by overemphasized need to avoid patronizing measures and violations of privacy. Social work as a whole cannot be a supermarket of services. Its clients are not essentially customers and consumers. They are people in need of help and care, sometimes unable to ask it themselves. It is not clear that all social services can be commodified (Julkunen 2006, 88–104). It is clear though that some of them are not voluntary. The purely instrumental logic of market relationship is hardly the one we want to let dominate social work which is supposed to respect people as “ends in themselves” as the Kantian formulation goes (see Ikäheimo 2008, 14–19). And there cannot be a general obligation for taxpayers to pay all possible services clients of social work happen to want.

To do its work ethically, to make its interventions efficient, and to be able to prioritize its services in a non-random way, social work needs substantial theories about its central guiding concepts such as social well-being. What's more, the required theories cannot be either too thin or too thick, given that the liberalism vs. communitarianism dispute and its more recent spin-offs haven't ended at clean argumentative victory of either side.

The central question of this article is whether *the recognition theory* can help social work to solve some of these conceptual problems. My answer is positive. Firstly, theory of recognition can help to formulate a sufficiently thick conception of social. Armed with this conception, we can answer the fundamental question of how “social” is to be under-

stood in “social work” and we can also identify a group of basic ethical requirements for the interaction with clients. Secondly, the theory of recognition can help us to understand better the nature of certain kind of social pathologies that belong to the target area of social work. And thirdly, it can help us to answer some of the burning social political questions concerning how certain services should be organized.

Recognition in Social Work

The recognition theory has been used in social policy research but not so much in social work research. Stan Houston is one of the pioneers on the side of social work. He has applied the theory to social work in several articles (e.g. Houston 2008, 2009 and 2010). According to him, the recognition theory can provide “a prism through which social workers can ‘tune in’ to ethical imperatives”. He continues that “[s]uch a prism is also designed to sharpen empathy, leading to a heartfelt understanding of an actor’s identity struggles”. (Houston 2009, 1288.)

In Denmark, Søren Juul and his colleagues have utilized the theory as normative ideal which helps to identify social pathologies in the area of social work. According to Juul, “the ideal of recognition is grounded in socially poor people’s feelings of disrespect”. The ideal works also as “the standard for critique of prevailing forms of judgment to be found in the social institutions”. (Juul 2009, 405.) In Finland, Kati Turtiainen used the recognition theory as framework for her dissertation where she investigated the experiences of quota refugees. She found out that recognition was both a prerequisite and a tool for trust formation between refugees and authorities. (Turtiainen 2012, 5.)

Recognition theory has its roots in the ideas of G.W.F. Hegel, its main parts were put together by Charles Taylor (1994) and especially by Axel Honneth (1995) and lately it has been developed by Heikki Ikäheimo (2003, 2008) and Arto Laitinen (2003, 2009) among others. This theory has grown to be influential in critical social theory where its psychological, social and political implications have drawn most attention. More recently, the fundamental role of recognition at the heart of organized life form, that can be identified and ethically accepted as human, has come forth. As Ikäheimo and Laitinen (2011, 5-7) point out, it did have

this very important constitutive role in Hegel's thinking.

The central idea is that the human space consists of certain kind of entities having certain kind of relations to each other, i.e. human persons with relationships of recognition. When a person meets another person, let's say a social worker meets a client, lots of things happen on several levels of meaning. A perceived object is identified as another person and social space opens up between and around the two, loaded with normative expectations. Both above and below the threshold of consciousness, cognitive and emotional processes rush to pick and interpret emotions, intentions and meanings of the other. As we now know, we are connected to each other at the level of hard wiring, the mirror neurons of our brains activating both when we do things and just observe other persons doing things. Enormous amount of communication happens below the threshold of consciousness, even before the overt verbal communication even starts.

Already at this level things can go wrong. One party may choose to ignore the other one. Perhaps she avoids looking at his direction and thus refuses to step in same social space. The other is totally irrelevant; his mere existence as a person is in this way nullified.

According to the recognition theory, the normative expectations of social space revolve around three axes: respect, esteem and love (e.g. Honneth 1995; a handy short version in Ikäheimo & Laitinen 2011, 9). Persons expect and are justified to expect these attitudes from each other in common relations and dealings. What's more, only in a social environment where respect, esteem and love flourish, can people grow to be persons with healthy self-respect, self-esteem and self-confidence. These healthy self-attitudes contribute in their turn to person's ability to make rational autonomous choices. To put it the other way around, low self-respect, self-esteem and self-confidence endanger person's ability to self-realization and self-determination. If nobody has ever trusted your ability to govern your life, you probably don't trust yourself to be able to do it.

Let's look at respect in the context of social work. The client expects that the social worker understands and treats him as an autonomous person capable of self-determination. If the worker doesn't listen to what the client has to say and starts dictating one-sidedly what he has to

do, the client feels hurt and thinks that he is treated disrespectfully (Juul 2009, 406–408). Here's a real life example describing experiences of 44-year-old man who has suffered from severe alcoholism and mental problems:

Well I do not feel that the system has acknowledged me as a sane person whom they should take serious. Brain activity you cannot hand over to the clients, you know. The social workers do not expect you to be able to cope with your own problems and sometimes of course they are right. But if you have been unable to do so in one situation, it is how you are as a person. Here I think that the social workers ought to be more flexible and understand that people change. ... What happens is that your feeling of self-worth is taken away. It is like having a plastic bag pulled over your head. (Juul 2009, 407.)

Recognition should of course flow the other direction too. If the client just wants his income support, without bothering to listen to the worker, he is objectifying the worker, treating her disrespectfully and causing negative feelings to her. In positive case, mutual respect enforces the self-respect of both (see Granfelt 2011, 225–229).

The clients of social work typically have problems: physiological and mental illnesses, developmental disorders and disabilities, limited functional abilities, unemployment, alcoholism and drug addiction, violence and crimes, poverty and social exclusion, abuse, bullying and loneliness, etc. Most of these problems affect self-respect negatively. So it is extremely important that social workers support the self-respect of their clients. The social worker might be the only person left to make a difference in this respect (see Granfelt 2011, 226–227). The message should be that the client is as important as everybody else, regardless of his looks or personality, his history or present state. He is a citizen of a state, an inhabitant of a municipality, one of us. Everybody has to respect his basic human rights. And he has the right to lead his life as he wills, as long as he respects the rights of other persons.

Of the three dimensions of recognition, *esteem* might be the most challenging one for social work. The clients have often limed abili-

ties to work or in other ways contribute to common good. This means that it is not easy for them to get esteem. In fact, because the problems of social work clients tend to cause dependency on others, they evoke often disesteem. This is of course unfair in most cases, because the roots of the problems are rarely only in one person's conscious choices and actions. And even if they are, it doesn't mean that we could justifiably abandon such people. Everybody makes mistakes, and for some people for some reason their mistakes have ended to devastating consequences.

Social workers need to draw attention to good features of client's life. There are potentialities for better in every human life, regardless of how badly it has gone so far. The client has some strengths and abilities which he can develop and some opportunities to be seized. There is always a way to give some valuable contribution, even if small. Esteem requires that the social worker identifies and believes in these good potentialities and tries to give confidence to her client. Juul stresses that "it is decisive that the citizen's own visions are taken seriously and supported as far as possible" and continues that "the social worker together with the client should make an effort to activate such visions where they are hard to find" (Juul 2009, 411–412).

The third dimension of recognition is love or care (e.g. Honneth 1995; Ikäheimo & Laitinen 2011, 9). Love for one's neighbor was a central ethical value for Christian charity movements that preceded proper social work. Love is perhaps too much expected from social workers as Juul (2009, 406) states, but care certainly is not and it seems to have same recognitional structure as love (Turtiainen 2012, 79). Care has been essential for social work right from the beginning. Of the early pioneers, Jane Addams (1860–1935) is especially interesting here because she drew attention to the social causes for disadvantage and questions of social integration.

She co-founded one of the first settlement houses in United States. Members of this radical movement wanted to live as neighbors in oppressed communities to learn from and help the marginalized populations. She claimed that detailed knowledge about the living conditions of disadvantaged people helps us to understand their behavior better, even their unethical behavior. She believed that social awareness creates a sense of engagement and potential for care. (Hamington 2010;

Addams 1902).

She hoped to widen the standard perspectives on ethics. Ethics is not just about abstract principles (deontological ethics) or consequences (utilitarianism). We need to take in consideration also such things as emotions, relationships, temporal and local considerations, reciprocity and creativity. These ideas of her paved way for a novel ethical approach that was later labeled as “Ethics of Care”. What’s more, she extended care ethics to the public realm. She had a vision that the model of caring represented by settlement houses would be generalized to other public institutions. And she saw caring as central for democracy too. Her ideal was that good citizens actively pursue knowledge of others for the possibility of caring and acting on their behalf. (Hamington 2010.)

In a late modern society, it is still social workers task to care, but in which way? A social worker cannot be a mother or father, friend or lover, doctor or therapist, employer or school master. A social worker cannot compensate for strong sense of community for someone longing for it. They embody the care of a state, more or less abstract, complex and bureaucratic organization. They are expected to maintain a professional detachment from their clients and indeed it is psychologically healthy to do so, at least to certain degree. Social workers sometimes do no more than fill formulas and make routine decisions assembly line style never meeting their clients. Is that care? Perhaps, but something essential seems to be missing. The concept of care peculiar for theory of recognition can help us here, to identify the missing ingredient.

Firstly, care is a *recognitional attitude* (see Ikäheimo 2002, 450–452), so that what is required here is a right kind of attitude which potentially incorporates both cognitive and emotional element. In the context of social work, it seems natural that the cognitive elements come fore. And secondly, theory of recognition requires that in ethical care what is good for the other person takes precedence, while the caregiver’s own needs, preferences and roles are secondary (Ikäheimo 2002, 453).

This requirement has several implications for social work. Ethical care has to be client centered. This is of course something that social workers themselves have stressed all the time (from Richmond 1903 to Tynjä 2014). The theory of recognition can help to explicate the deeper meaning and justification for client centeredness. The worker

has to find the required time to familiarize herself carefully to individual problems of the client. She has to stop to listen and think this particular person in his particular circumstances. She has to reason together with him to find out what is good for him. She has to communicate that she as representative of the state, cares about his faith and works for his good as far as it is possible. The message should be that you too are a member of this municipality and state and they care what happens to you.

The worst scenario is that the client feels that he has been pushed outside the society. He feels that the savings are targeted to his reference group; hence the state cares for him and his kind the least if at all. He feels that he has been sacrificed in the name of the greater good. He cannot but feel that the state is an external hostile force. Then why not rebel? E. g., why not take part in violent demonstrations against state that has abandoned you?

And here too we have to take in consideration the reciprocity inherent in recognition. The client has to care about what happens to the social worker, to her other clients, to the whole institution of social work, to the municipality and the state. The misuse of welfare benefits would indicate indifference on his part. Another example of indifference is stating unreasonable claims that would, if realized, undermine other people's potentialities to lead equally good life.

Pathologies of recognition

Another benefit of the theory of recognition is that it can give us conceptual tools which can be used to diagnose certain kind of social pathologies. Before we go deeper in this line of work, a reminder is in place. When we talk about pathology in the sphere of social, we are strictly speaking using a *metaphor*. The logical home of this concept is in biology and medicine where it has a reasonable clear meaning (see Honneth 2007, 34-35). One might speculate that it is easier to discern normal functioning from pathologies in case of biological systems than social systems. However, as the critical discussion on medicalization testifies, it is not so easy in the case of latter either. E.g. is ADHD a genuine

disorder or normal feature of some person's temperament?

Normal vs. pathological distinction is notorious in social sciences. The Foucauldian tradition has been especially critical on it. Clearly it has been misused as an essential part of a special technique of power, to categorize people in an unethical way that leads to marginalization and exploitation (see Foucault 1982; Niemi 2013). This is a fact that everybody using this concept has to bear in mind.

To identify pathologies, we need to have some substantial ethical standards which function as a measure. However, figures like Nietzsche and Foucault have alerted us to the fact that such standards long for justifications which don't fall guilty of parochialism disguised as universalism. Honneth distinguishes three ways to justify a claim that some social phenomenon is pathological. Firstly, one might search procedural justification in style of Habermas from members of the society themselves. As Honneth observes, the adverse side of this solution is that "the interpretative authority" is passed alone to members of a concrete society. The second alternative is to formulate a weak formal anthropology. Honneth refers to Martha Nussbaum's and Charles Taylor's approaches as examples. The third option is an attempt to ground the ethical standards to "a hermeneutic reflection the ethical values guiding modernity's understanding of itself". Taylor serves again as an example. His book *The Sources of Self* represents such historically relativized justification. Honneth says also that this strategy is in line with the Foucauldian approach. The down side is that our ability to analyze social pathologies in context-transcending way would be lost. (Honneth 2007, 40-42.)

My estimation is that to justify the recognition theory itself, we need all three strategies. Our goal is indeed some kind of weak formal anthropology, but the end result cannot but reflect ethical intuitions and valuations of our late modern era. We may of course hope that we have found truly universal theory, but there cannot be guarantees. The universality of the theory has to be tested on a case-by-case basis, in every new context encountered, against every new rivalling theory. And if the theory and its identifications of pathologies don't stir acceptance in citizens themselves, it has lost contact to reality and been lost to endless forests of philosophical speculation.

What's more, there might be local empirical uses of the concept of

pathology that can be justified in a practical and internal way. Some social systems have clear explicated functions and it is a question of empirical research to find out whether they are fulfilled. E.g. in the area of social work, a researcher can investigate whether the real outcomes of some social work institution match its overt goals. If there is a mismatch, it is reasonable to say that there is something pathological in the functioning of that institution. This comparison is made easier by the fact that the key functions of most public institutions are written to laws and statutes, at least in welfare states like Finland. And of course the basic question in regard every social service institution is whether it really enhances the well-being of its clients in reasonably and cost-efficient way.

Pathologies emerge in many guises and at many levels of societies. In what follows I focus mainly on certain pathology of individualization that has aroused lots of discussion, perhaps more than it really deserves. And secondly, I analyze a trend in organization of social services that creates problems at the level of institutionalization of social work.

Tatu's case

Finland's most famous social work client in 2013 was Tatu. This young man, 26 years old, lives in Punavuori region in Helsinki. In upper comprehensive school he still got along fine. But in high school things started to go astray. He used illegal drugs more and more and eventually started also to deal them. In 2008 he was caught and ran out of money so he had to take a job on a store. He worked there 9 months until he resigned. He experienced the work as "infernal". He didn't enjoy it because too much responsibility was given to him. He characterizes himself as a perfectionist. Because of it, his mistakes make him very easily "pissed off". (Ahola 2013.)

Now he is living on social benefits. He gets housing and supplementary benefits altogether almost 1100 euros in a month. Most of this sum goes to living costs which are high in the Helsinki region. He is not seriously looking for work or student opportunities. He spends most of his time playing computer games and hanging out with his mates. He

is “fairly content” with his situation. He says that “I have always been such a hippy character and a phlegmatic person so that I would rather be free to do what I really want than work and get little more money”. (Ahola 2013; translated by PN.)

He is little worried about the future but he tries his best to avoid thinking it. He doesn't presume that his situation will change in near future. The thought has occurred to him that he cannot sit in his flat playing videogames as unemployed person when he is 40. He still feels that it is realistic future scenario. (Ahola 2013.)

The Finnish welfare system is supposed to be activating as it is. An unemployed person loses a portion of welfare benefits if he refuses a job, an employment measure provided by employment agency or a rehabilitating course given by social welfare office. However, Tatu has been able to avoid the sanctions most of time. One of his strategies is to register on a required course and then simply never go there. At one point he didn't have any kind of contact to social welfare office for a year and yet his benefits stayed the same. (Ahola 2013.)

Tatu's case has raised a lively discussion. Right wing politicians and commentators have of course rushed to condemn his way of life. Most leftists have been critical too but they have also pointed to some mitigating circumstances. Their main concern has been that we should not presume that all unemployed people are like Tatu. The overwhelming majority of unemployed is trying hard to find work so that Tatu represents practically insignificant minority of the whole. If we reacted to Tatu's case by punishing all unemployed alike, it would hardly be fair. (E.g. Nuutinen 2013.)

Several influential politicians have demanded that conditions for welfare benefits should be tightened. E.g. The Minister of Social affairs and Health Paula Risikko, a member of the leading right-wing party Kokoomus, has demanded that social welfare benefits without reciprocal duties should be abolished (“Minister Risikko wants more stick, less carrot to social security benefit”, Yle 4.8.2013). According to the latest news, the Ministry of Social affairs and Health has set up a working group to plan how the social security system can be made more activating (“Työryhmä aloittaa osallistavan sosiaaliturvan kehittämisen”, STM 8.1.2014).

Theory of recognition provides us good conceptual tools to analyze Tatu's case. To begin with, it is important to notice that what we encounter here is more than just single individuals gone astray. The problematic features of his life represent more general societal trends. In fact, Tatu's present way of life represents a significant strand of late modern liberalism, but a pathological one. That kind of marginalization that characterizes Tatu's present situation is a practically unavoidable by-product of liberal welfare states like Finland in late modern era.

To use Patrice Canivez's (2011, 2) terms, people living like Tatu seem to be "alienated from the world". They have difficulties to fit their individual characteristics, desires, goals and conceptions to the social reality around them. This basic difficulty manifests in various problems related to recognition. Some forms of it are overemphasized and some lacking from their life.

While trying to make an overall interpretation about Hegel's conception on pathologies of recognition, Canivez (2011, 6) distinguishes seven ways to get recognition. One of them is especially relevant in respect to Tatu's situation: "[T]he individual wants the others to recognize the universal value of the way he achieves satisfaction (happiness) and the idea that everybody should pursue satisfaction in their own personal way" (Canivez 2011, 8).

The idea Canivez mentions is of course nothing but the essential core of liberalism. In a way, Tatu seems to be a good neo-liberalist. He is pursuing his own interests and rationally maximizing his own well-being. He is utilizing the existing system to his own benefit. He doesn't do anything that is strictly illegal. Some of his practices go perhaps to the gray area (registering to an employment course and intentionally not showing) but so does tax planning of most big companies. "You don't have to work if you don't want" principle doesn't differ so much from "You don't have to pay taxes if you don't want" principle.

However, if the need to get this or any other sort of recognition dominates one-sidedly someone's life, we can understand the condition as pathological (Canivez 2011, 33). And of course, neo-liberalists wouldn't accept Tatu's present way of life as exemplary. One likely complaint is that Tatu takes liberties on the expense of other people's liberties. Seen from this narrow perspective, the transfer of money from the

taxpayers to the recipients of welfare benefits reduces the ability of the former group to pay for their own happiness projects. In addition to that, the more money goes to free riders the less it can be spent to social work clients that genuinely try to improve their situation.

Other complications and paradoxes lurk around the corner too. If the point is to revolt against the standard ways of live which are experienced as impersonal and meaningless, two problems arise. Other people might like the idea of revolting but they probably have their own ideas about the new order. And if some individual really did succeed in turning the way he feels into universal law, this law would become a new impersonal order and hence it would cease to be something personal. (Canivez 2011, 8.) These considerations are relevant in the case of Tatu to the degree that he criticizes the masses and takes pride in his different and personal way of life.

Another important channel of recognition centres on close relationships. Pleasure brought by love and sexual fulfilment signifies recognition of one's "singular nature" (Canivez 2011, 7). In case of genuine love, you are loved exactly as that particular person you are with your looks, character, needs, desires, situation, and history.

Pleasure is of course not restricted to close relationships. In Hegelian thinking pleasure is experienced in action, in the act of making the decision and making it effective. Decision-making is the moment of singularity in any action. Whatever universal value or meaning the action may have the act of performing it is the act of an individual. In its most general terms, pleasure is the individual experiencing self-realization of its singularity in the process of its own "sublation" into universal reality (the life cycle and the succession of generations, the economic process, the ethical life of society etc.). (Canivez 2011, 7.)

In emotional or sensual pleasure, mutual recognition coincides with an intimate sentiment of unity. But if search for emotional and sensual pleasure dominates too much, the partners fail to recognize the consequences of their desires and choices. External events appear as a form of personal destiny. The outer world is experienced as alien and hostile reality. (Canivez 2011, 7.)

Seeking pleasure is certainly important to Tatu. Still this channel of recognition might be problematic for him. He enjoys hanging out with

his mates so via them he gets some recognition of this sort. He indicates that he doesn't have a girlfriend. What's more, he speculates that if he got one, it could be a big enough event to change his whole life style. (Ahola 2013.)

Tatu's ill feelings towards responsibility in working life indicate that he may have difficulties in self-realisation through decision-making and action. There is also a bit of evidence that Tatu might feel the world around him as alien and hostile. His pessimistic attitudes towards work and study, his fatalism in regard to future and his interpretations on how others see his situation give some support to the idea that the Hegelian diagnosis might be apt.

Clearly the esteem dimension of recognition is problematic for Tatu. Work is a way to contribute to common good and to get social esteem. But the significance of work goes deeper than that. Work represents a way to articulate ones identity and to get reinforcement and acceptance to it. To use Hegel's own term, a person's identity is not "real" unless it materializes in the field of actions and is accepted by other relevant persons. A person may think that he is a cool hippy rebel, but if his rebellion changes nothing and if people who have power over him think that he is disadvantaged young man, his own conception doesn't carry much weight.

Along with or instead of work, one can seek esteem by dedicating oneself to some common cause. Tatu doesn't tell about such ambitions. And all the remaining channels of recognition (see Canivez 2011, 8-11) seem to be out of his reach too. Does he strive for virtuosity of some kind? Does he reflect the moral rules of life from more general point of view? And does he roll up he's sleeves to take part in work to develop the concrete institutions around himself to ethically better direction? There is nothing in the interview that points to the direction of these forms of recognition. So he might not get them. According to the theory of recognition he should longue for them. But he says that he is "rather content".

One possible reason for his apparent unconcern might be found from his gaming hobby. Because he is playing so much he is probably a good player. Most likely, he is good in developing his gaming characters and he advances rapidly through the games (he completed the

latest Grand Theft Auto game in a week). His real life mates may well appreciate him as player. And inside the world of games, every player is the most important person of universe. Most players have saved the world numerous times. Inside the world of games, you can create and realize wild, free and powerful identities and enjoy making decisions and acting without risks. If you die or fail, you can start again from the beginning. After each successful mission the programmed characters of the game typically praise you. So the world of games can give you some compensatory recognition. Still the realness one gains in virtual odysseys doesn't add much to the realness one enjoys inside one's own head.

Conditionality and Recognition

Virtuosity in a virtual world can occasion real esteem on the part of real people. If Tatu turned out to be a member of Paragon, a long-term Finnish world champion Guild in the World of Warcraft game, he might truly be esteemed by millions of people in the world. Contributions to common good serving as a basis for esteem are by no means restricted to paid work. When Hegel was talking about freedom as the essence of self-realizing spirit, he wasn't using the term in any mystical technical sense. Human self-realization is limited only by something like realizability conditions.

This is something that politicians demanding "more stick" to welfare systems should keep in mind. Finnish taxpayers' money has been used to give state grants to sportsmen and artists of all sorts so why not give it to world's best computer games players? Former Paragon player Raakel Hämäläinen (Xenophics) is truly known to millions of WoW players in the world. Top Finnish skiers, sponsored by state, don't probably come even close to such fame. During competitions, top players may play twice the normal amount of working hours in a week (40 hours in Finland). And in the cases like Guilds of WoW we are talking about essentially social enterprise. During competitions, 25 or 10 players are communicating all of the time and trying to meet the challenges of the game together.

The amount of paid professional players is increasing in the world,

especially in countries like South-Korea. In Finland we have only few. Some of the players are students like Raakel. The group that interests us here consists of players that are living on unemployment benefits. It is far from clear that it would be ethically right to force a dedicated top player to clean up metros or to attend some employment course.

The theory of recognition gives support to the basic idea that we are justified in expecting some kind of a contribution to the common good from the recipients of social benefits. The main argument is that the self-esteem of unemployed people will probably sink if they are not given any kind of chance to contribute to common good. They feel themselves as dependents, meaning may be lacking from their lives, their identity may be shaky and life management may be faltering.

So for the sake of unemployed people themselves, some kind of conditionality might be a good thing. Alan Deacon's (1994) definition for conditionality is widely used in social policy. According to it, conditionality means that "the payment of social security benefits be subject to the condition that those who receive them behave in particular ways, or participate in specified activities" (Deacon 1994, 53). Conditionality has often been defended in paternalist terms. However, paternalist justifications are not without their problems. (see Deacon 1994, 57–62.) From the perspective of the recognition theory, we can ask whether by protecting the esteem dimension of recognition we might at the same time endanger the respect dimension. And questions like how common good and contributions to it are to be defined are not easily solved.

The theory of recognition provides one important insight which can help us here. It is the reciprocity requirement. A welfare system that dictates one-sidedly the forms and rules for reciprocity required from recipients of welfare benefits doesn't respect their autonomy. The forms and rules have to be open to be negotiated (see Canivez 2011, 12–13). The recipients themselves have to be able to express their own views concerning how they see the common good and their contribution to it. On the other hand, they have to justify their views and representatives of the system have the right to probe those justifications.

If somebody is just playing games for his own fun, he is clearly not contributing to common good of any community in any significant

sense. Playing for fun is probably Raakel's motivation too but players like her are also contributing to the common good of their guild and to the common good of thousands of spectators who enjoy watching tournaments. If a skier doing well in international competitions is contributing enough to earn a state grant, boosting our national identity and making Finland known in the world, then so is also Raakel. And exactly same reasons point to the direction that her unemployed colleagues should not be harassed by employment authorities, with attempts to force them to take some random job or course. They are contributing enough as it is.

In the end, the justification for some conception of big enough contribution to common good has to be earned through public discussions in various scientific and political arenas. The role of science is to test the sustainability of the idea. Can a life form that accepts such and such way of self-realization sustain itself from the viewpoints of economy, environment and physiological, psychological and social well-being? Such ideas have to be sold to tax payers too. Skiers have traditionally been highly esteemed in Finland but players of computer games have yet to win their spurs in the eyes of the great audience.

Interpretations of common good that seem to be conflicting with the basic principles of recognition are of course possible. Of them we can say shortly that they need exceptionally strong justifications. We cannot say a priori that recognition itself as pictured by the recognition theory should not be touched. However, a critique challenging it seriously has to show that recognition doesn't have the constitutive role pictured by the theory. Arguing rationally and constructively against and for various conceptions of the common good seems to be one of those practices that presuppose mutual recognition. Interpretations of normative principles of recognition might of course themselves change over time with the occurrence of new challenges (Mulligan 2012, 5). The recognition theory evolves probably as every other scientific theory.

It's not just or even foremost players of computer games that need defending against over eager politicians demanding crude conditionality. If we can create a system which is able to support wide range of activities outside paid work, including sports and arts, science, domestic and voluntary work, why not do it. Why not support development

of human security and genuine freedom? The difference between paid work and other kind of work is not so big in the end (see Mulligan 2012, 13–23). It can be seen as a technical detail depending on how the basic economy of a given society is organized. And there are numerous ways to do such organization, the best of them probably yet waiting to be discovered.

As some commentators have observed, the recognition theory points to the direction of basic income or citizen's wage (Van Parijs 1995, Mulligan 2012; Laitinen 2014). Basic income is usually understood as unconditional. But if we approach it from the perspective of the recognition theory it is not self-evident that it should be unconditional. The recognition theory requires reciprocity from relations (Canivez 2011, 4–5). Basic income would certainly represent recognition on the part of the state but the receivers should also recognize the state and the paying the expenses contribution of some other citizens. The mere picking up of the basic income without any attempt to contribute to some common good – if some contribution would in principle be possible – represents purely instrumental attitude.

So we should investigate whether we can build a moderately conditional version of basic income with recognition theoretical justification. Both paternalist and sustainability types of reasons mentioned before speak in favor of some degree of conditionality. The general idea would be that to be entitled to the basic income you would have to contribute – if you are able to contribute – to the common good of some community in a way which is evaluated sustainable by the relevant sciences and accepted democratically by the majority of citizens.

Pathologies at the level of social service system

Pathologies of recognition can be searched from the level of societal structures too. Social work organizations may have practices that are pestered by problems related to recognition. Lack of recognition in one of its dimensions is a likely problem. Clients do not get the respect, esteem or care they need and deserve. Misrecognition is also one possibility: a client is not encountered as the person he or she is. Perhaps the

client is reduced to some stereotype and he or she is handled according to it. Perhaps the client is not encountered at all.

For a year, Tatu had no contact to social welfare office. The reason for this is probably to be found from savings. As it is, social work has not enough resources to do its numerous and complex tasks properly. The main strategy to gain more efficiency in Finland as in most other (former?) welfare states has been to center operations to bigger units. But this is a problematic trend from the viewpoint of recognition theory.

Let's look at a real example case coming from empirical research done in *Models and Ethics for Prioritizing Social Work Services* project. A small municipality has just transferred its welfare services to a consortium of municipalities. There are good sides. One of them is that the bigger unit has a specialist social worker for every branch of the work. Earlier the municipality had just one worker and she had to master all areas of social work from child protection to elderly care. (Niemi 2011a.)

There are also bad sides. Earlier, every supplementary benefit petitioner was met face to face. This was a natural opportunity for the social worker to check their life situations, whether they need also some other kind of help. After the change, applications for the benefit are sent by mail, and social workers doing the decisions don't meet their clients at all. (Niemi 2011a, 2011b.)

Giving money to a person represents some kind of recognition of his or her worth, but a faceless, mechanical and impersonal one. No real engagement, no mapping and analyzing of problems that have caused the economical predicament, no constructive suggestions or encouraging words are involved. A member of management was very sorry for this change. He was afraid that the clients receive "mass treatment" in the bigger unit. He said that "in big units, individuals are like chess pieces which are thought in terms of groups and quantities". He himself favored "tailor made individual solutions". (Niemi 2011b; citations translated by PN.)

It is not a logical necessity that a bigger unit means more impersonal treatment. But coupled with the intention to save it is the probable end result. This trend is bound to create problems in respect to recognition. The likely result is *narrowing* of recognition received by the clients. Only

thin numerical slides of clients are taken in consideration and only a restricted selection of measures is mobilized as a response to those slides. No real person steps down to represent the system, to give a friendly face to it. No representative of the system takes a look at the overall situation of the client, to help him to cope with the whole of his problems alleviation of which often requires coordinated co-operation of several professionals from different fields.

This trend is bound to increase instrumentality in the system. For workers, clients become more and more faceless. For clients, the system becomes more and more faceless. This kind of facelessness makes it easier for clients to misuse services and workers to focus on savings instead of well-being of clients. Various problems related to lack or recognition and misrecognition will probably increase.

Conclusion

The recognition theory provides good conceptual tools for analyzing some of the most urgent problems of social work. Social work theory has of course acknowledged such themes as respect, esteem and care before. The advantage of the recognition theory is that it brings them together in one systematic framework and connects them to the concept of social itself. The recognition theory can give a good answer, a compact but comprehensive enough one, to the question what social can signify for social work. Social refers to sphere of recognitional interpersonal relations which support mutual respect, esteem and care.

The answer of the recognition theory is thick but not too thick. Vast majority of substantial questions relating to good life are left for people themselves to decide. The recognition theory doesn't state which forms of self-realization should be recognized and how exactly. It requires that people should mutually search and give recognition for their forms of self-realization, and the public institutions should search ways to recognize the multitude forms of self-realization of citizens. Nothing guarantees match of course, but more harmony is better than less from the perspective of all.

Just how good tool the recognition theory is for social work depends

on how it can be developed further. There are numerous ethical challenges in the field of social work, waiting for enlightenment, even if small one, from the direction of academic world. The faith of the recognition theory depends on whether it can bring some.

References

- Addams, Jane (1902). *Democracy and Social Ethics*. New York & London: The Macmillan Company.
- Ahola, Jenni (2013). "Kun sossun tuki riittää". Tuima.fi 8.10.2013. <http://tuima.fi/?p=6426>
- Barry, Brian (2005). *Why Social Justice Matters*. Cambridge UK & Malden USA: Polity Press.
- Crisp, Roger (2013) "Well-Being". In Zalta, Edward N. (ed.) *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. <http://plato.stanford.edu/archives/sum2013/entries/well-being/> (6.9.2013)
- Canivez, Patrice (2011). "Pathologies of Recognition". *Philosophy and Social Criticism* 10.8.2011, 1–37.
- Deacon, Alan (1994). "Justifying workfare: The historical context of the workfare debates". In White, Michael (ed.) *Unemployment and Public Policy in a Changing Labour Market*. London: Public Services Institute, 53–63.
- Foucault, Michel (1982). Afterword: The Subject and Power. In Dreyfus, Hubert L. & Paul Rabinow (1982) *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics – With an Afterword by Michel Foucault*. Brighton: The Harvester Press, 208–226.
- Gambrill, Eileen (2006.) Evidence-Based Practice and Policy: Choices Ahead. *Research on Social Work Practice*, vol. 16 nro 3, s. 338–357.
- Granfelt, Riitta (2011). "Vankila auttamistyön ympäristönä?" In Pehkonen, Aini, Marja Väänänen-Fomin (eds.) *Sosiaalityön arvot ja etiikka*. Jyväskylä: PS-Kustannus, 215–231.
- Griffin, James (1986) *Well-Being – Its Meaning, Measurement and Moral Importance*. Oxford: Clarendon Press.
- Hamington, Maurice (2010). "Jane Addams". Zalta, Edward N. (ed.) *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2010 Edition). <http://plato.stanford.edu/archives/sum2010/entries/addams-jane>
- Haybron, Dan (2011) Happiness. In Zalta, Edward N. (ed.) *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. <http://plato.stanford.edu/archives/fall2011/entries/happiness> (5.9.2013).

- Honneth, Axel (1995). *The Struggle for Recognition – The Moral Grammar of Social Conflicts*. Cambridge: Polity Press.
- Honneth, Axel (2007) “Pathologies of the Social: The Past and Present of Social Philosophy”. In *Disrespect: The Normative Foundations of Critical Theory*. Cambridge UK & Malden USA: Polity Press, 3–48.
- Houston, Stan (2008). “Transcending Ethno-Religious Identities: Social Work’s Role in the Struggle for Recognition in Northern Ireland”. *Australian Social Work* 61, No. 1, 25–41
- Houston, Stan (2009). “Communication, Recognition and Social Work: Aligning the Ethical Theories of Habermas and Honneth”. *British Journal of Social Work* 39, No.7, 1274–1290.
- Houston, Stan (2010). “Beyond Homo Economics: Recognition, Self-realization and Social work”. *British Journal Social Work* 41, 841–857.
- Ikäheimo, Heikki (2002). ”On the Genus and Species of Recognition”. *Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy* 45:4, 447–462.
- Ikäheimo, Heikki (2003). *Tunnustus, Subjektiviteetti ja Inhimillinen Elämänmuoto – Tutkimuksia Hegelistä ja Persoonien Välistä Tunnustussuhteista*. Jyväskylä Studies in Education, Psychology and Social Research 220. Jyväskylä: Jyväskylän Yliopisto.
- Ikäheimo, Heikki (2008). “Sosiaalisuus ja epäsosiaalisuus sosiaalityössä”. In Niemi, Petteri & Tuija Kotiranta (eds.) *Sosiaalialan normatiivinen perusta*. Helsinki: Gaudeamus, 13–31.
- Ikäheimo, Heikki & Arto Laitinen (2011). “Recognition and Social Ontology: An Introduction”. Chapter One In Ikäheimo, Heikki & Arto Laitinen (eds.) *Recognition and Social Ontology*. Leiden & Boston: Brill, 1–21.
- Juhila, Kirsi (2006). *Sosiaalityöntekijöinä ja asiakkaina – Sosiaalityön yhteiskunnalliset tehtävät ja paikat*. Tampere: Vastapaino.
- Julkunen, Raija (2006). *Kuka vastaa?* Helsinki: Stakes.
- Juul, Søren (2009). “Recognition and Judgement in Social Work”. *European Journal of Social Work* 4, No. 12, 403–417.
- Kotiranta, Tuija, Raili Haaki & Petteri Niemi (2011) Sosiaalisuus ja sosiaalinen hyvinvointi. In Kotiranta, Tuija, Petteri Niemi & Raili Haaki (eds.) *Sosiaalisen toiminnan perusta*. Helsinki: Gaudeamus, 241–248.
- Kuivalainen, Susan (2013). ”Pohjoismaat eivät ole enää alhaisten tuloerojen maita”. OPTIMI –Terveys- ja sosiaalitalouden uutiskirje 1/2013 (6.3.2013). Internet: http://www.thl.fi/fi_FI/web/fi/organisaatio/rakenne/yksikot/terveys_ja_sosiaalitalous/optimi/2013/tuloerot
- Kuusi, Eino (1931). *Sosiaalipolitiikka*. Porvoo: WSOY.
- Laitinen, Arto (2003). *Strong Evaluation Without Sources – On Charles Taylor’s Philosophical Anthropology and Cultural Moral Realism*. Jyväskylä Studies in

- Education, Psychology and Social Research 224. Jyväskylä: University of Jyväskylä.
- Laitinen, Arto (2009). "Recognition, Needs and Wrongness: Two Approaches". *European Journal of Political Theory* 8, No. 13, 13–30.
- Laitinen, Arto (forthcoming 2014) "Solidarity, Recognition, and Politics of Esteem. Basic Income as a Test Case". In Jakobsen Jonas & Odin Lysaker (eds.) *Recognition and Freedom. Axel Honneth's Political Thought*. Leiden & Boston: Brill.
- Minister Risikko wants more stick, less carrot to social security benefit. Yle 4.8.2013 http://yle.fi/uutiset/minister_risikko_wants_more_stick_less_carrot_to_social_security_benefit/6762011
- Mulligan, Roisin (2012). "Universal Basic Income and Recognition Theory – A Tangible Step towards an Ideal". Basic Income Studies (BIS) Essay prize winner. http://www.bien2012.org/sites/default/files/paper_197_en.pdf
- Mäntysaari, Mikko & Tuija Kotiranta (2011). "Sosiaalinen sosiaalipolitiikan historiassa". In Kotiranta, Tuija, Petteri Niemi & Raili Haaki (eds.) *Sosiaalisen toiminnan perusta*. Helsinki: Gaudeamus, 23–50.
- Niemelä, Pauli (2011). "Sosiaalityö hyvinvointieteen toteuttajana". In Pehkonen, Aini & Marja Väänänen-Fomin (ed.) *Sosiaalityön arvot ja etiikka*. Jyväskylä: PS-kustannus, 13–43.
- Niemi, Petteri (2011a). An anonymous interview conducted by Petteri Niemi, recording 9.
- Niemi, Petteri (2011a). An anonymous interview conducted by Petteri Niemi, recording 10.
- Niemi, Petteri (2013). "Hyvä, paha valta". In Laitinen, Merja & Asta Niskala (eds.) *Asiakkaat toimijoina sosiaalityössä*. Tampere: Vastapaino, 31–54 .
- Nuutinen, Anna (2013). Sossu-Tatun tapaus: "On vaikea hyväksyä tällaista vapaamatkustajuutta". *Ilta-Sanomat* 10.10.2013. <http://www.iltasanomat.fi/kotimaa/art-1288607616214.html>
- Raunio, Kyösti (2011). Sosiaalityön etiikka näyttöön perustuvan käytännön haasteena. In Pehkonen, Aini & Marja Väänänen-Fomin (ed.) *Sosiaalityön arvot ja etiikka*. Jyväskylä: PS-kustannus, 117–138.
- Richmond, Mary (1903). *Friendly visiting among the poor – A handbook for charity workers*. New York & London: The Macmillan Company.
- Taylor, Charles (1994) "The Politics of Recognition". In Guttman, Amy (ed.) *Multiculturalism. Examining the Politics of Recognition*. Princeton: Princeton University Press, New Jersey, 25–75.
- Taylor-Gooby, Peter (1997) "In Defence of Second-Best Theory: State, Class and Capital in Social Policy". *Journal of Social Policy* 26 (no. 2), 171–192.
- Taylor-Gooby, Peter (2001). "Risk, Contingency and the Third Way: Evidence

- from the BHPS and Qualitative Studies”. *Social Policy & Administration* 35 (no. 2), 195–211.
- Turtiainen, Kati (2012). *Possibilities of Trust and Recognition between Refugees and Authorities – Resettlement as a Part of Durable Solutions of Forced Migration*. Jyväskylä Studies in Education, Psychology and Social Research 451. Jyväskylä: University of Jyväskylä.
- Tynjä, Riitta (2014). Presentation in ”Care in Adult Social Work” workgroup on 8.1.2014, Adult Social Work conference, Jyväskylä.
- Työryhmä aloittaa osallistavan sosiaaliturvan kehittämisen, STM 8.1.2014. <http://www.stm.fi/tiedotteet/verkkouutinen/-/view/1872202>
- Van Parijs, Philippe (1995). *Real Freedom for All. What (if anything) can justify capitalism?* Oxford UP: Oxford, 1995

The ethics and politics of recognition: A critique of critical theory

Jacob Dahl Rendtorff

Abstract

In this paper I examine the concept of recognition of recognition and its role in theory of cultural encounters and the confrontations and understandings between cultures. The theory of cultural understanding, exchange and encounter is related to the problem of respect and of recognition of another culture. The problem of recognition of culture is a problem of the recognition of the other. So when we talk about mutual recognition between cultures we deal with the problem of the search for identity and recognition of the other in society as the basis for a community with many cultures and diversity. On the global level we do not only search for economic equality of resources but also for the cultural respect of the other. As Nancy Fraser has stated, "Justice requires today both redistribution and recognition". In the history of philosophy since Hegel until Kojève and Honneth this search for respect has been conceived as a fight for recognition. However, the concept of recognition may be based too much on fight and conflict, force and power,

and therefore we cannot be certain that this fight for recognition will give us the foundation for political and social ethics that we really need, and we can also ask the question to which extent the concept of recognition is valid for explaining the required respect between cultures. So it seems like recognition is not enough, but that this concept of recognition needs to be accomplished by the concept of the gift. The problem in this respect is to what extent we can have recognition without fight, battle and conflict? Is it really possible, as it is presupposed by critical theorist, also to develop a respect and mutuality that is not based on agonistic confrontation of force and power? In this way we can ask the question to which extent is possible to develop a concept of the experience of the gift that can contribute with a mediation in the fight for recognition between cultures and also to whether it is possible to integrate the figures of the gift and loving gratitude in the fight for recognition between cultures?

Introduction: the problem of recognition

In this paper I examine the concept of recognition of recognition and its role in theory of cultural encounters and the confrontations and understandings between cultures. The theory of cultural understanding, exchange and encounter is related to the problem of respect and of recognition of another culture. The problem of recognition of cultures is a problem of the recognition of the other. So when we talk about mutual recognition between cultures we deal with the problem of the search for identity and recognition of the other in society as the basis for a community with many cultures and diversity. On the global level, we do not only search for economic equality of resources but also for the cultural respect of the other. As Nancy Fraser has stated, “Justice requires today both redistribution and recognition”.¹ In the history of philosophy since Hegel until Kojève and Honneth this search for respect has been conceived as a fight for recognition. However, the

1 Nancy Fraser: “Justice sociale, redistribution et reconnaissance”, *De la reconnaissance, Don, identité et estime de soi*, Revue du Mauss, no. 23., La Decouverte, Paris 2004., p. 152.

concept of recognition may be based too much on fight and conflict, force and power and therefore we cannot be certain that this fight for recognition will give us the foundation for political and social ethics that we really need and we can also ask the question to which extent the concept of recognition is valid for explaining the required respect between cultures. So it seems like recognition is not enough, but that this concept of recognition needs to be accomplished by the concept of the gift. The problem in this respect is to which extent we can have recognition without fight, battle, and conflict? Is it really possible, as it is presupposed by critical theorist, also to develop a respect and mutuality that is not based on agonistic confrontation of force and power? In this way we can ask the question to which extent is possible to develop a concept of the experience of the gift that can contribute with a mediation in the fight for recognition between cultures and also to whether it is possible to integrate the figures of the gift and loving gratitude in the fight for recognition between cultures?

In order to examine this problem of the relation between recognition and gift in the problem of the recognition between cultures, this paper will take the work of Paul Ricœur as the methodological frame for examining the limits of critical theory with regard to the conceptualization of the relation between recognition and gift. We will start by tracing the concept of fight and battle for recognition back to the origins of the concept in the work of Hegel and Kojève. Then we will examine the challenge to the Hegelian or Kojévian philosophy of the battle of recognition posed by the philosophy of the gift as agonistic recognition in the social anthropology of Marcel Mauss. After that, we will shortly discuss the thought of the impossibility of recognition and gift in the French Existentialist and Nietzschean thought of Sartre and Bataille as a remembrance of the aspects of recognition that has been partly forgotten by critical theory in the present thought of Honneth. We will also show how the American thought of recognition from Fukuyama to Fraser also suffers from the same problems of uniting gift and recognition (in the place between identity and difference of cultures). With the hermeneutic concept of recognition in Gadamer, Habermas, and Ricœur we might find something that can overcome the problems of the battle and violence of the fight for recognition in

the confrontation between cultures. And this may provide us with an important adjustment of critical theory of recognition of Honneth and other contemporary proponents of the fight for recognition.

A recent definition of recognition: Ricœur as a methodological frame

In his book *Parcours de la reconnaissance: Trois études* Paul Ricœur gives a definition of a framework of discussion of the concept of recognition. He emphasizes the complexity of the concept of recognition that is broader than what we include in the meaning of the concept of “fight for recognition”. Ricœur defines the relation of recognition in this way: “je reconnais activement quelque chose et je demande d’être reconnu”. In this sense recognition is at the same time the art of denomination (in the Kantian sense of recognition), recognition of images (in the Bergsonian sense of recognition of oneself) and intersubjective recognition (in the sense of the battle for recognition).² In addition to these many significances of the concept of recognition we can mention the meaning of recognition in the relations of gift and of (economic and social) exchange.³

With this multiplicity of meanings of recognition Ricœur helps us to understand that the dimensions of respect and of understanding in the

2 Ibid., p. 18–20. Ricœur mentions some different meanings of the concept of recognition in the tension between knowing and recognize :

Se mettre dans l’esprit l’idée de quelqu’un ou de quelque chose qu’on connaît
Reconnaître grâce à quelque signe, à quelque marque, à quelque indication,
une personne ou une chose qu’on n’a jamais vu.

Parvenir à connaître, à apercevoir, à découvrir la vérité de quelque chose

Reconnaître avec la négation signifie quelquefois ne plus avoir égard à, ne plus écouter. Il ne reconnaît autre loi que sa volonté.

Reconnaître pour

Avouer, confesser

Avoir de la reconnaissance pour, témoigner de la reconnaissance

3 Paul Ricœur: *Parcours de la reconnaissance, trois études*, Éditions Stock, Paris 2004.

meeting between the self and the other and between human beings and cultures contain at the same time a cognitive dimension, a dimension of self-consciousness, and a normative or moral dimension. To recognize implies at the same time to be recognized and recognize in the sense of holding something to be truth, to accept the truth of something or to witness the gratitude that one has to give to someone (something, an action). With this terminological clarification we can ask ourselves what the relation is between the Kantian recognition, the Bergsonian recognition and the Hegelian and post-Hegelian recognition, where it is nearly impossible to make distinction between knowledge and recognition.⁴ With this important distinction, we are now taking up our discussion about the conditions of a philosophy of recognition.

The origins of recognition: Hegel and Kojève

The philosophy of recognition in Hegel can be exposed to different interpretations. We can distinguish between the concept of recognition by the young Hegel from Jena where the search for recognition is essentially integrated into the emotion of love and the happy meeting of subjectivity and the self. In this romantic philosophy we can nearly perceive an element of *agape* that is the free donation of one-self to the love of recognition of the other. However, in the *Phenomenology of Spirit* we can perceive a change of the concept of recognition that now announces the combat for death in history. In this context Hegel takes up Hobbes's problem about the place of human beings in the state of nature when they live in primordial hostility to one another and with a fear of death.⁵ In the combat for life and death we find the question of the relation between the self and the other as an important problem in the same sense as the intersubjective recognition goes beyond

4 Ibid., p. 34.

5 Ibid., p. 250. The problem concerns unification of different people in social and political relations that go beyond the struggle for death in the state of nature: "Le défi de Hobbes est double : celui de la prémisse naturaliste, et en ce sens anti-éthique, et celui d'un ordre contractuel, de caractère para-éthique".

itself towards the ethical and political recognition in the state according to the doctrine of the law, *Die Rechtsstaat*. Accordingly, recognition becomes a political concept that is central for the realization of the individual in the universal and for the realization of the free spirit in history. We see clearly now that what happens in the Hegelian analysis is an overcoming of the Kantian concept of recognition towards an intersubjective dimension of recognition that is constructed out for the search for oneself in the social and historical relations.⁶

With his reading of the *Phenomenology of the Spirit*, Kojève has developed this approach to the problem of recognition and in this sense he has given a foundation for the modern discussion of intersubjectivity, history and the relation between the same and the other. In the work of Kojève we find a reading of the phenomenology that takes the point

6 Hobbesian interpretation of Hegel's concept of the struggle for recognition can be described in the following way : "La lutte pour la reconnaissance apparaît comme le médium de cet élargissement nécessaire des conditions d'une réciprocité intersubjective jamais entièrement donnée ni certaine. Dans ce qu'elle a de fécond, la violence (ou même sa simple possibilité) ne situe donc pas à l'origine du social comme dans le schéma hobbesien, mais d'une part, constitue la sanction qui vient frapper des formes d'interaction sociale trop pauvres à l'intérieur desquelles l'épanouissement humain n'est pas possible, et d'autre part, s'avère porteuse d'une promesse de refondation de ces mêmes formes. De ce point de vue, l'intention profonde de Hegel aurait été de montrer que dans une lutte apparemment gouvernée à l'origine par le seul intérêt unilatéral et la concurrence se trouve aussi d'emblée impliquée une tendance distincte, celle qui, rendue autonome, conduirait à un simple combat « pour l'honneur », "pour le prestige, autrement dit pour le maintien de soi comme un être dont l'existence fait sens pour l'autre, mérite d'être considérée et qui, réciproquement, est capable d'attribuer une valeur à l'autre. Ainsi, la lutte pour la reconnaissance dramatisée par le texte hégélien sous la forme d'un combat à mort, constituerait le moment où s'actualise et se densifie en même temps une exigence de reconnaissance de manière enchaînée dans l'activité humaine mais qui, sans elle, risquerait de rester lettre morte ou de s'enliser dans la facticité de rapports sociaux forcément limitatifs". Voir : Stéphane Haber: "Hegel vu depuis la reconnaissance", *De la reconnaissance, Don, identité et estime de soi*, Revue du Mauss, no. 23., La Découverte, Paris 2004., p. 76.

of departure with the concept of thymos (desire of recognition) as the fundamental stake in the historical battle between masters and slaves. The masters and slaves are fighting to death, but the slaves will lose the combat.⁷ They are the weakest and they submit themselves because of the fear of death while the masters are confronting death. In this battle, however, it will be the slaves who are the strongest (*qui perd gagne*) because the slaves will have the opportunity to go away from their oppressors. The future is the future for the slaves. History is the history of the reproduction of the slaves and their world views in the works of culture through their work and their reproduction of themselves in their creations in history. The slave will find recognition but this is not the case for the master because he does not need to be recognized.

At the same time, history, as a battle for recognition, is the realization of human freedom in history. Bourgeois society is the realization of the spirit as modern democracy that implies the mutual recognition of freedom among citizens. This is the fusion of the political recognition and the economic recognition (in the sense of the recognition of the work effort of the slaves). The modern state with its universal protection of free citizens implies the recognition of the self as member of a democratic society in the mutual recognition of the citizens. Kojève thought that America after the Second World War and the European Union represented examples of such a homogeneous state: The universal state of recognition.

We should not forget the famous conclusion by Kojève who think that the universal realization implies an important paradox, namely the realization that the universal state would be the end of human beings because the desire of recognition is no longer necessary because the object of the recognition has been realized at the end of history.⁸ And

7 Alexandre Kojève: *Introduction à la lecture de Hegel: Leçons sur la phénoménologie de l'esprit professé de 1933 à 1939 à L'École des Hautes Études*, Paris 1947.

8 Francis Fukuyama: *The End of History and the Last Man*, New York 1990 (trad. française, p. 350). The paradox of the end of history is expressed in the following manner: "Si l'homme en effet défini par son désir de lutte pour la reconnaissance et par son travail pour dominer la nature, et s'il obtient à la fin de l'histoire aussi bien la reconnaissance de son humanité que l'abondance matérielle, alors l'homme proprement dit cessera d'exister parce qu'il aura cessé de travailler et de lutter. Ainsi, le paradoxe c'est

Kojève goes further with this nearly existentialist paradox: The end of history it is the end of art and more seriously even the end of philosophy. Accordingly, for post-historical human beings, there is no longer a meaning in life, the battle for recognition has ended. The irony of the end of history is that we need to find new manners of existing for example by being inspired by the way people live in Japan (as described in the invitations to take part in the tea-parties of the tea-culture of the East). In the cultural encounter between East and West we can ask what Kojève means by this idea of seeing life in Asia as a way to live the end of history as the end of the great battle for recognition. Maybe he would argue that Japan and Asia are no longer considering recognition as a battle but rather an inner accomplishment of the harmony of the self with itself.

The gift as a recognition between agonistic confrontation and free gift: Marcel Mauss

With the philosophy of recognition coming from Hegel and passing by Kojève we find the foundation of the concept of recognition as battle and war. This is a concept that has been taken over a lot in the developments after Hegel and Kojève. However, in the French philosophy of recognition we find another origin of the concept, that is very important to retain when we deal with the concept of recognition. This is the implied concept of recognition in the philosophy and sociology of the gift between agonistic gift and free gift that was originally developed in the ethnology and anthropology of Marcel Mauss.

According to Marcel Mauss in his *Essai sur le don. Formes et raison de l'échange dans la société archaïque* (1924), we can observe a close relation between the gift and the social exchange.⁹ In fact, we can say that the logic of the gift is a logic of rivalry and combat for recognition. In his

que la vie humaine renferme semble requérir l'injustice, puisque la lutte contre cette injustice est ce qui fait appel aux plus hautes vertus et qualités de l'homme".

9 Marcel Mauss: *Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans la société archaïque*, Paris 1924.

description of the role of the gift in the archaic societies, Marcel Mauss shows how the gift as Potlatch plays a central role in primitive societies and in our culture and history. In fact we can say that we can find a desire for recognition and battle for death in the agonistic presentations as they are performed by the original peoples of North America or Polynesia.

The agonistic gift in the Potlatch can in this sense be characterized as a battle for recognition and as an agonistic search for respect and recognition. However, in the concept of the gift we therefore find a search for the gift and for a generosity that can go beyond the agonistic and aggressive gift.

We need in this sense to be conscious of the dimension of the search for respect in the concept of the gift. The gift represents a vision of social exchange that is central in modern society. Not only the agonistic gift and the destruction of the self in generosity is important but also the positive side of the gift as gift of death and of life.¹⁰

In fact, the gift conceived as exchange is represented by the fact that there is an obligation to give and receive also by the one who receives the gift. We can say that they obligation to give back in a dignified way is imperative. In this way the gift is in the same sense gift of life and of death. There is also a profound recognition of the other present in the original gift.

A gift contains in this sense both demands from the one who gives and from the one who receives the gift. It is nearly impossible to refuse the gifts and in very particular situations it becomes an obligation to give a gift and also to be thankful and give another gift in return. To give and receive something express a recognition and respect for the one who gives or receives. There is also in this sense a relation of moral

10 The agonistic gift in the Potlatch can be characterized as battle for recognition and as an agonistic search for respect for recognition. However, in the concept of the gift we can also find a quest for a gift and a generosity that goes beyond the aggressive agonistic gift. We need to be conscious about the dimension of quest for respect in the gift. The gift represents a vision of social exchange that is central in modern society. Not only the agonistic gift and the generosity in the gift are important but also the generosity of the gift as gift of life and death.

recognition in the gift. Further there is a spiritual relation in the gift. To give something in a gift is to respect the other as a spiritual being, that is autonomous and who have a particular dignity as a human being and this is why the generosity of the gift as expression of recognition is so important in the modern society. In this way, with the reflections of Marcel Mauss about the gift we find a very important description of the relation between gift and recognition.

French thought and the impossibility of recognition and of the gift

Nietzscheanism

We can say that French philosophy after Kojève and Mauss continues the reflection over this theme of the gift and about the close connection with the discussion about the relation between the self and the other. However, it is in fact the gifts of an agonistic type and it is the concept of recognition as endless struggle that is the basis of the French approach to the problem of recognition. With this philosophy we are confronted with nearly Nietzschean approaches to the problem of the gift. We can mention Georges Bataille and Jean Paul Sartre as the philosophers who argue to this impossibility of the gift and of a genuine relation of recognition.

In the philosophy of Georges Bataille we find a “hégélianisme sans réserve” that is combined with a metaphysical reflection about the concept of the gift. The Hegelianism of Bataille represents a reflection about the figures of recognition, in particular about the sovereign masters who demonstrate their sovereign capacity of living in front of the slaves. But the concept of masters can also include those who are totally at the limit of the struggle for recognition. Those who have the sovereign power to confront death, nothingness and misery.

In *La part maudite* (1949), Bataille develops the concept of the gift as related to a logic of exchange in front of the free generosity where the individual engages totally in sacrifice and the gift of him or herself.¹¹

11 Georges Bataille: *La part maudite*, Paris 1949.

This is linked to the distinction between heterogeneity and homogeneity, according to which exchange is homogeneity while the donation of oneself is linked to heterogeneity.

In *La part maudite*, Bataille makes research on the general economy and the restricted economy, inspired by the description of the gift by Marcel Mauss. There is a close link between the concept of the gift, expense and the economic unity of society. In his analysis of expense, Bataille demonstrates that the notion of generosity is the foundation of the sovereign gift. For example in the celebration events and festivities of primitive societies that, even though they are not rich, are having great celebrations with a generosity that so great that it is nearly destructive.

We can find in the philosophy of Jacques Derrida and his thinking about gift and generosity a development of the thought of Bataille in relation to the concept of homogeneity and in relation to the self-transcendence in expense. In fact, the problem is to which extent we can say that there exists a reflection about the gift that goes beyond exchange? Derrida shows that the phenomenon of the gift that transcends the recognition in the gift-relation and the relation of return are impossible. In the deconstructivist perspective, it is impossible to find a generosity that goes beyond the struggle for recognition.

Existentialism

In the thought of the existentialist philosophers we can also observe a strong criticism of the philosophy of recognition. In particular in the philosophy of Jean Paul Sartre we can observe a complex use of the three meanings of the word “recognition”: as recognition, as picture, and as intersubjective struggle. In addition, the tension between the agonistic gift and the generosity of the gift beyond the logic of exchange is very present in the thought of Jean-Paul Sartre.

In *L'Être et le Néant* (1943) recognition (as image and recognition rather in the sense of estimation) appears as the fundamental figure of being for the other in the sense where is recognized by the other through the feelings of proudness and honor. In addition, the relation between human beings is conceived as a relation of struggle and con-

flict.¹² It is impossible for human beings to be recognized as the same time as en-soi and as pour-soi and this is why romantic love is conceived as a unique figure of recognition and of harmonious gift that is totally impossible. Sartre presents us with a generalization of the relation of agonistic gift as conception of the fundamental relation between human beings.

Having talked about the eventual possibility of a morals in his main work Sartre searches in the posthumous publication *Cahiers pour une morale* (1946–47) to find a positive affirmation of the relation to the other.¹³ In this direction of reflection as complicit Sartre makes an effort to think the negativity of conscience as affirmation and we can say that the concept of recognition as estimation and also the concept of the gift as generosity plays a very great role in this context. The recognition of the other as free and creative spirit implies the generosity of the gift and also the estimation of the project of the other although it is different from my own. But, as we all know Sartre could not publish his thoughts about this ontology of affirmation. Perhaps because it was nearly incompatible with the thought in *L'Être et le Néant*.

Finally, the ambiguities of the concept of recognition are repeated in the second great work of Sartre, *Critique de la raison dialectique* (1960). In fact, the struggle for recognition is in this work replaced by the social struggle for surviving in the revolution for a better society.¹⁴ This dialectics is circular and the group in fusion becomes very soon an organized group and then an institution of “l’être sérialisé”.

In this dialectics, recognition is momentarily realized in the free project of the individuals to fight for a better society. In fact it is the gift of generosity that is at the origins of the social organization of society, but very soon this gift is transformed into exchange, because of the economic and social scarcity and in this way we can say that history of humanity begins – in the fight for overcoming the abundance of life.

12 Jean-Paul Sartre: *L'Être et le Néant*, Gallimard, Paris 1943.

13 Jean-Paul Sartre: *Cahiers pour une morale*, Gallimard, Paris, 1983.

14 Jean-Paul Sartre: *Critique de la raison dialectique*, Gallimard, Paris 1960.

The American reintroduction of the problem of recognition

With Bataille, Derrida, and Sartre it is difficult to understand how anyone really seriously would restart with the philosophy of recognition if not only in order to express the impossibility of the gift and any form of accomplished recognition. However, in American philosophy we can observe an effort to make a new commencement and reconsider the philosophy of recognition as a central concept of social philosophy that would be essential to guide us today. In this context we can mention the social theories of the philosophers Francis Fukuyama and Nancy Fraser. We will start by presenting the thought on recognition by Francis Fukuyama.

Francis Fukuyama and the end of history

Francis Fukuyama, the American political economist in the tradition of Kojève, is very inspired by the political philosophy of Leo Strauss. Fukuyama has contributed an interpretation of the philosophy of recognition that gives it a concrete interpretation of the political philosophy after the end of the cold war in 1989.¹⁵ After the end of the political struggle between communists and the adherents of liberal democracy, the struggle for recognition has ended and we are only facing the question of the possibility of pragmatic politics in order to organize the political structures of liberal democracy in as stable and effective way as possible.

In fact this movement towards liberal democracy that has happened in the Western world is repeated in all cultures that transform themselves through a struggle for recognition in the movement from the totalitarian society towards liberal democracy. This movement of a quest for recognition is manifested as a desire for recognition of the peoples through the establishment of stable political institutions. Modern political recognition is not only a question about economic equality but also a question of constructing a national political community with an open

15 Francis Fukuyama: *The End of History and the Last Man*, New York 1990.

liberal culture.

The obstacle for development of a liberal culture is the existence of a national ethnic culture that does not recognize the importance of multicultural democracy. Moreover, we have to recognize the universal rights of every citizen, in particular the right to religious freedom in the Western countries. In addition, the struggle for recognition is a struggle for overcoming the social inequality of birth and to realize a social equality of citizens as the starting point for the realization of a democratic community.¹⁶

According to Fukuyama, the end of history is characterized by a double movement. First of all the homogenization of the liberal society and of the culture of the West. After this, the persistence of the people and the particular cultures in the different countries of the world, for example the Islamic, the culture of the near Orient and Northern Africa, the other countries of Africa, the traditional culture of the Asian countries that combine economic progress with the traditional cultures of society.

In this way, according to Fukuyama, the end of history represents a strong movement towards a universal and homogeneous state. At the same time we can observe a realization of the own and proper identity by the different peoples who realize themselves as perfect people. Accordingly, in this sense the struggle for recognition persists as a historical movement even though the debate about this struggle for recognition is less present in the Western world. Accordingly, for Fukuyama the great challenge of Western thought is the combination of universal development with cultures that are more and more different, that is unequal recognition between equal people confronted with equal recognition between unequal people. This kind of permanent struggle for

16 Ibid. (trad. française, p. 268). Fukuyama emphasizes all the factions of sense of national identity, religion, social equality, civil society and liberal institutions that collectively constitute a people. "Pourtant ces facteurs ne sont pas suffisants pour une bonne société même s'ils sont de conditions de possibilité de l'économie du marché et en même temps «le succès du capitalisme dépend dans une certaine mesure de la survie des traditions culturelles pré-modernes dans l'époque moderne: comme le libéralisme politique, le libéralisme économique n'est pas totalement autosuffisant, mais dépend d'un certain degré de thymos irrationnel".

equality has according to Fukuyama replaced the struggle for recognition at the end of history.

Nancy Fraser and Identity Politics

We also find this problem in the political theory of Nancy Fraser. Here the problem is formulated as the problem of recognition in a situation of identity politics where social groups use the struggle for recognition as an instrument to be integrated in the political community. Fraser emphasizes, like Fukuyama, that recognition does not only signify redistribution in the economic order but also that it implies a particular recognition in the cultural order where recognition signifies the right of a culture or people to be recognized in its particularity as a community.

However, Nancy Fraser makes us think about the problem of recognition in the situation of political decline. She shows how the struggle for recognition of cultural difference in a society based on identity has become the central concern of identity politics.¹⁷ As such, the struggle for recognition transcends traditional politics conceived by the struggle of minorities in order to be recognized. Accordingly, what is at stake in the struggle for recognition is to find an expression of social and political justice in relation to tolerance of minorities.

According to Fraser – whose view could be conceived as a criticism of Fukuyama – politics should never turn away from the discursive deliberation towards the struggle of recognition implied in identity politics. It is important that democracy is founded on deliberative discourse rather than on a struggle for recognition based on identity politics.

The German reformulation of the problem of recognition

In the German tradition, we also find an effort to reformulate the

17 Nancy Fraser: « Justice sociale, redistribution et reconnaissance », *De la reconnaissance, Don, identité et estime de soi*, Revue du Mauss, no. 23., La Découverte, Paris 2004., p. 162.

Hegelian philosophy of recognition in the modern framework. In this tradition we experience a dialogical and discursive reformation of the problem of recognition within the hermeneutical project of Gadamer and Habermas. After this, we find a new interpretation of the concept of recognition as it has been formulated by Axel Honneth in his formulation of the concept of recognition in the framework of the third generation of critical theory. We can say that Honneth in his strong defence of the concept of recognition as based on the struggle of recognition has a tendency to ignore the dialogical concept of recognition as it is proposed in the critical hermeneutical philosophy.

Hermeneutical origins of recognition: Gadamer and dialogical understanding

In the philosophy of Hans Georg Gadamer, in *Wahrheit und Methode* (1960), we can observe a use of the concept of recognition in the discussion of the development of historical hermeneutics in great tradition of hermeneutics from Schleiermacher to Dilthey.¹⁸ In this context, the hermeneutical concept of recognition stays as a part of the philosophy of love of the young Hegel and recognition is very far from a philosophy of struggle for recognition. We can say that we can observe recognition in the mutual gift that happens in the fusion of horizons of cultures. In the hermeneutical concept of Gadamer there is not a struggle for recognition but rather a dialogical understanding that is guided by the wisdom of the phronesis of the Aristotelian practical reason.

Beyond struggle for recognition: Habermas and intersubjective recognition

Even if Habermas criticises the traditional hermeneutical project of Gadamer, he is not very far from a discursive conception of recognition. In fact, Habermas's philosophy contains a criticism of the subjectivist philosophy of the young Hegel. Hegel is imprisoned in a subjectivist philosophy because he does not make the important distinction between work, language and human interaction. With his philosophy of

18 Hans Georg Gadamer: *Wahrheit und Methode*, Tübingen 1960.

language and of communicative interaction Habermas is able to formulate a kind of recognition that is not a result of a struggle but rather is emergent of a democratic deliberation. We can say that in Habermas' *Theorie des kommunikativen Handelns* (1981) recognition is a result of democratic deliberation.¹⁹ According to Habermas, recognition in communication leads to an intersubjective recognition that does not need the struggle for recognition because recognition is the result of the communication.²⁰

In this way we can say that Habermas helps us to overcome the negative, agonistic and impossible recognition through the importance of the argumentative language and through the importance of the democratic communication. Habermas does not abolish the agonistic oppositions, but he invites us to keep them while at the same time reinterpreting them as categories of communication.

19 Jürgen Habermas: *Theorie des kommunikativen Handelns I.-II*, Surhkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1981.

20 We can describe the concept of recognition according to Habermas in the following way: “La reconnaissance, c’est d’abord ce qui passe au moment où j’utilise le langage autrement que pour seulement exercer une emprise ou une influence sur autrui: sans cette expérience de réciprocité par excellence, aucune interaction porteuse de reconnaissance mutuelle ne s’articulerait socialement ni ne s’inscrirait dans la vie. Une fois admis ces points, la conclusion habermasienne coule de source: dans un matérialisme historique conséquent, les relations entre travail et interaction (i.e. l’activité orientée par ou en fonction de la reconnaissance) constituent le foyer à partir duquel le mouvement historique en général pourrait être pensé, mais aussi la seule façon conséquente de fonder le principe normatif concret de la subordination des institutions socio-économiques à la délibération démocratique. Écartant cette possibilité, le Hegel d’après la “philosophie de l’esprit” n’aurait plus fait de la reconnaissance interhumaine qu’un aspect subordonné de l’auto-développement de l’esprit et se serait donc radicalement détourné de cette tâche ; quant à Marx, soumettant la logique de l’interaction à celle du travail, il n’aurait opéré qu’un renversement abstrait de cette position.” Voir Stéphane Haber: “Hegel vu depuis la reconnaissance”, *De la reconnaissance, Don, identité et estime de soi*, Revue du Mauss, no. 23., La Decouverte, Paris 2004., p. 74.

Axel Honneth and the renewal of the struggle for recognition

In opposition to the great work of Habermas to find a normative foundation for critical theory in communication, Axel Honneth, his successor, does not follow Habermas but reintroduces a theory of recognition as defined as struggle for recognition that precedes and goes beyond the communicative encounter. According to Honneth, we can say that the hermeneutical concept of recognition in the philosophy of Gadamer and Habermas forgets the strong moments of conflict that are present in communication. Honneth takes over the concept of struggle for recognition in order to integrate and reintroduce the lost moment of critique in critical theory after Habermas. With this aim Honneth proposes a normative anthropology of the struggle for recognition as a very important dimension of human nature.²¹

According to Honneth, the problem is that the struggle for recognition cannot be isolated from the understanding of human social life. Habermas' philosophy is characterized by a great naivety when Habermas thinks that it is possible to have communication without domination and to reconstitute a happy intersubjectivity in this communication. Honneth insists that it is impossible to realize the utopia of communication in a world full of power and force relations. Honneth emphasizes against Habermas that it is impossible to have a creation of a social relation without a struggle for identity in the different social and legal spheres of recognition.

Honneth proposes a criticism of a deontological concept of justice and emphasizes that recognition in a post-traditional ethics is found in the struggle for the autonomy of freedom. There is a search for autonomy in the struggle for recognition that can be understood as a way to fight pathologies, injustices and alienations in modern society. According to Honneth, we should not ignore the confrontation and the opposition in the social field. The struggle for recognition confirms a social difference and in this way we can say that this struggle and search for recognition will present a criticism of the social order.²²

21 Axel Honneth: *Kampf um die Anerkennung*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1992, (La lutte pour la reconnaissance), Cerf, Paris, 2000.

22 With Honneth we can accordingly say that recognition is very important

In his social theory of recognition, it is important for Honneth to emphasize that the struggle for recognition represents a very important dimension of the normative expectations of individuals and also of their moral integration in society.²³ Without recognition, there would be disgust, humiliation and alienation of the identity of the individual. The social integration happens through the institutionalization of the different forms of reciprocal recognition in the struggle for social integration. The struggle for recognition represents a dimension of the identity of the individual and recognition represents a normative expectation behind the idea of communicative action. Recognition is necessary because of the experience of the lack of justice in institutions.

Hermeneutical reintroduction of recognition: Paul Ricœur

On the basis of the hermeneutical conception of recognition and in confrontation with Honneth's concept of recognition, Paul Ricœur develops his analysis of recognition by taking into consideration the theme of the gift as an important element of the recognition. In this way Ricœur also contributes to the reflections about recognition within French philosophy.

In his book *Parcours de la reconnaissance. Trois études* (2004), Ricœur begins with a description of recognition as identification. In this theory

in social philosophy « La théorie de la reconnaissance comme un complément possible de l'éthique de la discussion ; elle présenterait les conditions effectives minimales qui doivent être remplies pour qu'une discussion digne de ce nom commence, au sens radical du mot, et ait des chances d'aboutir au résultat qu'un Habermas n'attribue, à cause du niveau d'abstraction très élevé où il se place, qu'à la force des arguments partageables » (p. 81).

23 According to Honneth we cannot ignore the struggle for recognition in the fight for constitution of identity in the public space if we want to understand the political logic of modern society. Accordingly the concept of discursive politics in Habermas's philosophy forgets the struggle for recognition in the different spheres of recognition in society that proceeds the discursive openness of communicative action.

of recognition we can see that the Cartesian and the Kantian concepts of recognition become different manners of identification of things with ideas and of holding something for true. To identify is to link something with something and this is explained in the production of meaning by the imagination.²⁴ Recognition is in this sense conceived as an act of reproduction of imagination that is identified with the schematism of the faculty of understanding. Recognition is an identification of something else that according to the phenomenological point of view relates to the identification, which is the recognition of the self by the self.

Ricœur emphasizes the importance of recognition for identity. He speaks about the self-recognition of the capable human being. In particular, there is a link between recognition and the responsibility of the self and of the sentiments of pride and shame. Through the identification with the thymos, the self recognizes it-self as a morally responsible being that is exposed to the reasoning of prudence, of phronesis, and of the responsibility for acting according to the virtues.

Accordingly, we can say that in this phenomenology of capable human being recognition as identification signifies “I can” (“je peux”). It is the capacity to be one-self, to recognize one’s identity as narrative identity, as the identity of narrative identity, as identity-ipse and not only as identity-idem. Through the recognition of the self we can see the establishment of a fundamental responsibility for action and also an understanding of the imputability of the responsibility for the fundamental vulnerability of the human being. In this way we can observe that the recognition of the self in personal identity is linked with the memory and with the promise of the self to hold to what is promised and those categories become fundamental categories of the moral identification of the self with itself.²⁵

24 Paul Ricœur: *Parcours de la reconnaissance, trois études*, Éditions Stock, Paris 2004, p. 72.

25 Ricœur describes this dimension of self-recognition of the self in the social world with a reference to Amartya Sen : « Sen peut revenir sur la problématique théorique, celle de l’évaluation sociale de la capacité d’agir, de l’agency. A l’opposé de la tradition utilitariste qui fonde cette évaluation sur les résultats accomplis, eux-mêmes réduits à l’utilitarisme, c’est

In this way we can say that in the responsibility and in the imputability of moral action the recognition of the self becomes an intersubjective recognition that is linked with the quest for the social identity of the self.

So, very well integrated in the French tradition of the philosophy of recognition, Ricœur makes a great connection between gift and recognition when he reflects about intersubjectivity and recognition. Ricœur describes recognition as mutual recognition in community, this means “reconnaissance d’une expérience effective, quoique symbolique, de reconnaissance mutuelle, sur le modèle du don cérémoniel réciproque”. With this definition of intersubjectivity we can see that reciprocity is expressed as an important dimension of the identity of the self in relation to the other.

According to Ricœur what we can say that Honneth keeps from Hegel this is a normative theory about the struggle for recognition.²⁶ In this theory the social genesis is happening in the identification of the self with community. We can observe different spheres of recognition at the level of the family, the social, the political and legal sphere. Ricœur acknowledges that the reflection of Honneth about recognition are important but they don’t include every truth about the concept of recognition. According to Ricœur, Honneth is right against Habermas in emphasizing the importance of recognition as an important concept for understanding the political participation in the public space of the individual.²⁷

sur la liberté d’accomplir, prolongement de la liberté positive que Sen fait reposer l’évaluation sociale, par exemple celle des politiques concurrentes. C’est ainsi que la liberté individuelle, comprise comme liberté du choix de vie, devient une responsabilité sociale ». Ibid., p. 213.

26 Ibid., p. 274.

27 Ibid., p. 293. “La responsabilité peut être tenue à cet égard pour la capacité, reconnue à la fois par la société et par soi-même, “de se prononcer d’une manière rationnelle et autonome sur les questions morales”; la responsabilité en tant que capacité à répondre de soi-même est inséparable de la responsabilité en tant que capacité à participer à une discussion raisonnable concernant l’élargissement de la sphère des droits, qu’ils soient civils, politiques ou sociaux. Le terme responsabilité couvre alors l’assertion de soi et la reconnaissance du droit égal d’autrui à contribuer aux avances du droit

Even though Ricœur accepts the importance of the struggle for recognition for human dignity, social esteem and narrative identity, Ricœur does not consider the politics of recognition and of identity as sufficient for understanding the concept of recognition. Ricœur makes a return to the hermeneutical concept of recognition as mutual recognition based on love, (“*agapé* – *philia* – amour et pardon”). In order to make this move he enters into the discussion about the economy of the gift and about the paradoxes of the gift and return as they are formulated in the philosophy of Marcel Mauss.

We can say that the peace of mutual recognition presupposes that the reciprocity transcends a negative circle of the gift leading to an aggressive gift of revenge (*méfait* versus *contre-méfait*) and in this way is transformed into a gift of sacrifice (*don* versus *contre-don*) sacrifice opening for a gift based on de positive reciprocity.²⁸

Ricœur insist to say that there is something that transcends the struggle for recognition in the exchange of the gifts and in the mutual recognition of love.²⁹ There is a generosity of *agape* in the first gift, which explains the paradoxes of the gift without return. This mutual recognition is showed in the enigma of the gift (“l’énigme du don réciproque cérémoniel”).³⁰ We can say that in order to really have a mutual recognition it is necessary to have the experience of the gift without return as it is expressed in the mutual and reciprocal recognition of gratitude that is manifested is the generosity of the social relations based on love and generosity. In this way we can say that the experience of the gift is very important for the encounter of the other as other in the social struggle for recognition. And in this way the generosity of the dialogical encounter of love goes beyond the pure struggle for recognition as

et des droits”

28 Ibid., p. 331.

29 Ibid., p. 336. According to Ricœur, we need to have confidence that it is possible to establish a positive circle: “Le théoreticien le fait en changeant de plan ; les agents de l’échange pourraient opérer ce dépassement en revenant de la question “pourquoi rendre ?” à la question “pourquoi donner?”, le don en retour se plaçant dans le sillage de générosité du premier don. Comme on le dira plus loin, quelque chose du ”donner sans retour” de l’*agapé* pourra alors être retenu dans la pratique du retour”.

30 Comme montré par Marcel Hénaff.

proposed by the Hegelian tradition.

From Recognition to Acknowledgement: Patchen Markell

An author that has understood the necessity of this criticism of the concept of recognition is Patchen Markell from university of Chicago with the book *Bound by Recognition* from 2003.³¹ In this book Markell proposes to replace recognition by “acknowledgment”. Markell makes a critical examination Charles Taylor’s work on recognition *The Politics of Recognition* from 1992 that follows Hegel, Kojève, and Honneth in defining recognition as a necessary political recognition among equals in society and politics. Inspired by Hannah Arendt Markell argues that recognition belongs to a kind metaphysics of subjectivity that leads to the misrecognition of the fundamental unpredictability and finitude of human life.³² Moreover, Markell argues, in accordance with our discussion of Honneth that injustice may not only be a matter of recognition, but may involve other things. In order to develop a concept of politics that deals with these problems Markell proposes a politics of acknowledgment to replace the politics of recognition.³³ This view of politics, inspired by Hannah Arendt takes into account the fundamental finitude and vulnerability of every human being that seems to be lost in the politics of the struggle for recognition that focuses on the strong and self-controlling subjectivity. The problem of recognition is that it refers to a kind of sovereignty and self-mastery that does not understand that politics is a matter of human vulnerability in the intersubjective encounter.³⁴ Markell cites Hannah Arendt’s reply when she received Emerson-Thoreau Medal where she commented that “if it is good to be recognized, it is better to be welcomed, precisely because this is something we can neither earn nor deserve”.³⁵ In this sense acknowledge-

31 Patchen Markell: *Bound by Recognition*, Princeton University Press 2003

32 Ibid, p. 5.

33 Ibid, p. 7.

34 Ibid, p. 14.

35 Ibid, p. 180.

ment and welcoming is something beyond recognition that may be said to imply a generosity of the gift that moves us beyond recognition and the economy of the gift. We can say that the politics of acknowledgment supports the argument that we have to go beyond the struggle for recognition towards kind of reciprocity that is based on mutual generosity and respect for human difference, freedom and singularity.

Conclusions and perspectives: towards what kind of recognition between cultures?

Can overcome the agonistic battle for recognition as the foundation of cultural encounter where it the sovereignty of the power of cultures rather than mutual vulnerability and fragility that is at stake? Or do we stay enclosed in a battle for being recognized that never really leads to genuine recognition of personal cultural identity? We have seen the problems of the notion of recognition in this regard and maybe we have to overcome recognition in favour of gift, acknowledgement and respect for difference instead of going for such a strong concept as recognition.

With the distinction of Ricœur with the different aspects of recognition as “l’art de dénommer” (The Kantian sense of to recognize something), recognition of pictures (the Bergsonian significance of reconnaissance de soi) and intersubjective recognition (struggle for recognition in the Hegelian sense), we find a more complex vision of the cultural recognition that transcends a simple concept of recognition defined as struggle for recognition.

In addition with the romantic philosophy of the young Hegel we can nearly perceive an element of *l’agapé*, the free donation of the self. But as we have seen with the phenomenology of the spirit of Hegel, we can see a change of the concept of recognition that moves towards struggle to death for recognition in human history. This gives us the foundation of the modern confrontation between battle and inequality of cultures like the one that has been described by Kojève and Fukuyama who describe the battle for recognition. Here we see that the battle for recognition is accomplished in the Western world and it is

repeated in all the cultures of the world until the realization of a state of recognition in freedom and respect between cultures. This search for the free realization of the human struggle for freedom in culture and history is present in all cultures. However, it may be better to perceive this struggle not only as recognition but also to move beyond the struggle towards respect for vulnerability and acknowledgement of human finitude and mortality rather than having to prove strong sovereignty.

With the agonistic gift we are confronted with a vision of the battle for recognition. This aggressive gift represents an expression of the battle for recognition between cultures. To be able to show generosity expresses the power of the sovereign and the superiority of the culture and here we forget the concern for vulnerability and fragility. With the French philosophy of Bataille and Sartre we have seen the decline of the gift and the impossibility of recognition based on generosity and therefore we may propose another foundation of generosity as rather based on human vulnerability and fundamental ethical responsibility for the other, e.g. as proposed in the philosophy of Emmanuel Lévinas.

Accordingly, with this decline it seems that the only form of possible recognition between cultures is the one that is developed through the hermeneutical approach by Gadamer and Habermas, where we see how the concepts of acknowledgment and respect for the other replace the strong struggle for recognition. The hermeneutics of the fusion of horizons and the philosophy of communicative action are very close to Ricœur's view of the act of denomination and of recognition of images as recognition of the self-identity of the self.

In the perspective of the hermeneutical project one passes towards the other in order to have recognition of oneself. Gadamer and Habermas demonstrate how a discourse thought about recognition represents an important criticism of the agonistic battle for recognition.

However, with Honneth we have shown some doubt concerning this concept of recognition. There is no recognition without the struggle for recognition, but this leads to a problem because in this way we cannot proceed. What remains is a battle without recognition. It is only with the thought of Ricœur who makes an effort to integrate a positive view of recognition as "gift without expectation of return" that we have the possibility to escape the problem of struggle without rec-

ognition. But at the same time, it seems to me that Ricœur's project is not possible without the hermeneutical vision of recognition including the important concept of acknowledgement of vulnerability and accordingly with this approach we are very far from the concept of the struggle for recognition in the traditional sense. In this way it seems as though the recognition of cultures is not possible without communication and the generosity of the mutual gift.

Michael Walzer on Recognition as a Dominated Good

Arto Laitinen

§1 Introduction

Jussi Kotkavirta published his *Practical philosophy and modernity: a study on the formation of Hegel's thought* in 1993, as a doctoral dissertation. The book was very timely in stressing the role of Hegelian recognition as a principle of practical philosophy (understood roughly along the lines of Ludwig Siep, who was the opponent of his dissertation), with potential to overcome the opposition between Liberalism and Communitarianism.

I find the general assessment of communitarianism versus Hegel that Jussi gave those days as fundamentally sound. According to him, the topic of mutual recognition was something on which practical philosophy still could rely on: individuals and community are mutually constituted in the human relations of recognition. In Jussi's view, Hegel stresses the structural relations between individuals and the community, whereas communitarians are more hermeneutical or historicist (Kotkavirta 1998). One way to put this is to say that the communitarians do not have the Hegelian resources to make sure that modern *Sittlichkeit*

incorporates the universalist outward respect for persons embodied in *Abstract Right*, or the moral inwardness in Hegelian *Moralität*.

In the early 1990's the Liberalism-Communitarianism debate was at its height, with the publication of John Rawls's *Political Liberalism*, which was then perceived as a new move in that debate. Especially Charles Taylor's essay on recognition and multiculturalism (1992) was influential in sparking a debate on recognition, in which Axel Honneth's *Struggle for Recognition* (orig. 1992) gradually came to hold a central place, together with Nancy Fraser's important reminders that we shouldn't forget about issues of redistribution.

Another leading "philosophical communitarian" (alongside Taylor, Alasdair MacIntyre and Michael Sandel) was Michael Walzer, whose *Spheres of Justice* (SJ) appeared in 1983. That book is well known for its distinctive pluralist understanding of justice, and its stress on the moral limits of the market. It holds that different goods ought to be distributed differently (medals and prizes according to desert, medical services for the needy, voting rights and basic education equally, etc.) and importantly, these things ought not be for sale. There should be ample room for free exchange and accumulation of money, but money should be blocked from effecting many important things such as votes or medical services. Money should not dominate other goods, and people with money should not dominate others.

What has received less attention is Walzer's views of recognition as one such good. Respect and esteem, or the social bases of self-respect and self-esteem, should not be for sale, or commanded by tyrants, or prejudged by irrelevant features, but should be "distributed" according to their own logic or grammar. In this essay I will take a look at this aspect of Walzer's book.

I'm very happy to dedicate an essay on Walzer to Jussi. My first attempt to write an essay in English was precisely on Walzer's *Spheres of Justice*, I think in the spring of 1994, so I thought I'd like to use this occasion to get back to the student days. I was first a student and then a PhD student collegially supervised by Jussi (for him, PhD students are not students, but young, more or less independent researchers). Jussi invited me, Heikki Ikäheimo and Ossi Martikainen as students to his dissertation defence party, karonkka, in 1993 and encouraged us to con-

tinue with philosophy. It was to be ten years before my own PhD party, a long trip with formative discussions with Jussi taking place not only in his seminars on topics like Hegel's *Phenomenology*, but also in a host of other places: in his car from Jyväskylä to Helsinki in the Finnish Philosophical Association's meeting in January 1994; in an international summer school on liberalism and communitarianism, in Mölle, Sweden, organized by Jussi's colleagues active in NSU study circles; at the Hegel-conference at Northwestern, at the foot of the twin towers in NYC (with Jussi wondering aloud that come to think of it, what a crazy attempt to try to blow these down); in a Blockseminar in Münster, and in August 2002 in his car driving in heavy rain through flooded Europe to Kirchberg Wittgenstein symposium and the summer school in Szczecin, not to mention the conferences co-organized e.g. on personhood and on Hegel. What memorable trips. Currently we share a project on "pathologies of recognition", and interestingly Walzer's views on recognition are relevant for that topic as well: patterns of recognition are pathological when dominated by other goods, or when dominating other goods. (Russell Keat's 1997 essay on Walzer helps to formulate another thesis: Walzer's "free recognition" is actually an example of market colonization.)

In what follows, I will first contrast Walzer's hermeneutical views on social criticism with that of critical theory and more universalistic theories (§2). Then I will characterize his pluralistic view on complex equality and the idea of dominance of one good over another (§3). Then I will ask whether recognition can fruitfully be seen as a "good" to be distributed (§4). Then I turn to discuss Walzer's chapter on recognition in the *Spheres of Justice*, starting with an overview (§5). Walzer starts from feudal, hierarchical societies as ones where social prejudgments dominate individual judgments (§6), and then characterizes recognition (§7) and its domination (§8) in the modern society, as well as the nature of public recognition (§8) and self-respect, self-esteem, and self-possession (§9). The last two subsections discuss the role that citizenship and the market have in Walzer's approach and how they are related to what can be called recognition although Walzer doesn't use that term there (§10-§11).

§2 Social criticism without (critical) theory

Before discussing the nature of recognition for Walzer, let us start with his general approach. In his view, “in matters of morality, argument simply is the appeal to common meanings” (SJ, 29).

“One way to begin the philosophic enterprise – perhaps the original way – is to walk out of the cave, leave the city, climb the mountain, fashion for oneself (what can never be fashioned for ordinary men and women) an objective and universal standpoint. Then one describes the terrain of everyday life from far away, so that it loses its particular contours and takes on a general shape. But I mean to stand in the cave, in the city, on the ground. Another way of doing philosophy is to interpret to one’s fellow citizens the world of meanings that we share. Justice and equality can conceivably be worked out as philosophical artifacts, but a just or egalitarian society cannot be. If such a society isn’t already here – hidden, as it were, in our concepts and categories – we will never know it concretely or realize it in fact.”(SJ, xiv.)

At the center of Walzer’s method lies his thesis that the conception of justice he defends is “latent already ... in our shared understanding of social goods.”(SJ, xiv). He claims to be merely interpreting already existent meanings, not working out equality or justice as a philosophical artefact. For Walzer, philosophy is a kind of examination which brings to the open deeper understandings of social goods which are not necessarily mirrored in the practices of everyday life distorted by dominance (SJ, 26). Walzer admits that there is no neat procedure for generating or testing different accounts (SJ, 21). One cannot but provide interpretations in the hope of better interpretations.

Walzer’s account of social criticism can fruitfully be compared to that of critical theory of the Frankfurt School type. Walzer (1993) thinks that everyone knows how to complain, and social criticism is rather the “educated cousin of common complaint” than the offspring of scientific knowledge, high theory or radical detachment. Critical distance would merely distance us from the very subject matter. By contrast,

critical theory holds that the everyday understandings may be systematically ideologically distorted, and the dominated may with their own activity help to sustain the very structures that dominate them (see e.g. Boltanski 2011). One needs a theory to get at the hidden deep structure, shared understandings are not reliable guides. So neither critical theorists nor liberal universalists were ever likely to be convinced by Walzer's interpretive approach.

Walzer is clearly in the business of social criticism, but it remains unclear whether his interpretive method warrants such criticism. For example, in his review Joshua Cohen (1986) argued that Walzer's analysis lacks the depth that results from standing back from our values and wondering whether they are themselves reasonable. Cohen thinks that there are no serious disagreements about where to *begin* the philosophical enterprise - in the cave or outside of it. The disagreements are about where to end the enterprise. For example Kant in his *Groundwork for the Metaphysics of Morals* took common human reason as his point of departure, but felt impelled to go outside its sphere and to take a step into the field of practical philosophy in order to escape from the perplexity of opposing claims. According to Cohen (1986, 467-8), the pressure to move "outside" particular ethical conceptions comes from "inside", from those conceptions themselves.

For Walzer, societies are said to embody values when one can describe a set of values to which the institutions and practices broadly conform. The enterprise of characterizing these values is called "value interpretation". Members of the societies are said to share the values, when they conform to these social norms and institutions (Cohen 1986, 462). Cohen notes that people in some cases conform to these institutions because they are committed to preserving that way of life. In that case it is right to say that the values are shared. But the source of people's consent can be fear, self-interest etc. Thus there can also be a variety of values that are not embodied in the institutions, e.g. non-feudal aspirations in a feudal system. In these cases it is hard to see why the embodied values should be the only point of departure for political philosophy (Cohen 1986, 462-3). This line of Cohen's critique may however leave Walzer conceptual space to defend himself. Walzer talks about *deeper* understandings, which are not necessarily the ones which are embodied

in the practices or institutions. So it is consistent with Walzer's theory of shared understandings that there are non-feudal aspirations within a feudal institutional system.

But further, Cohen (1986, 466) argues that societies have complex histories and that different and conflicting value interpretations will fit different aspects of a single society. Walzer should admit that there may be several equally valid interpretations of the meanings of the specific goods. This leaves Walzer some space to criticize current practices and claim to be "connected" to the shared meanings. But if two contrary claims are equally connected, it cannot be the connectedness that decides between them. We seem to need to revert to moral argument between them concerning their desirability. (This, I presume, is a crucial difference between Walzer and Raz, 1991.)

Here the more Hegelian theories of recognition would appeal to the universalist limits that (the relations of recognition constitutive of) abstract personhood and moral subjectivity draw, while agreeing that the contents of any historical *Sittlichkeit* are a matter of more or less shared or contested conceptions.¹ But they, too, would have to revert to substantive ethical arguments concerning the desirability of the rival ways of going forward. Walzer's stress on common meanings seems to leave such ethical argumentation out of the picture – but it seems undeniable that that is where the ethical enterprise starting from shared meanings will lead us.

§3 Plural social goods, complex equality, and dominance

The subtitle of Walzer's book is "a defence of pluralism and equality". He wants to defend a form of egalitarianism that respects differences. According to Walzer, simple equality literally taken is neither desirable nor even possible, because in a society of equals "people who were not in fact the same would be forced to look and act as if they were the same." (SJ, xii). Many different sorts and degrees of skill, strength, wisdom, courage, kindness and energy distinguish one individual from

1 Walzer in *Thick and Thin* approaches this kind of differentiated view.

another. In Walzer's point of view, these differences are not to be eliminated, nor the usage of them in gaining wealth, getting an office or making a career. What is to be eliminated is the usage of talents or their legitimate fruits (e.g. money, office, power) as means for domination. To guarantee those conditions, Walzer introduces his theory of "complex equality".

Walzer argues that the principles of justice are pluralistic in form, which means that different social goods (offices, wealth, punishment, honor, education, health, safety etc.) should be distributed for different reasons, in accordance with different procedures, by different agents and that all these differences derive from different understandings of the social goods themselves (SJ, 6). In other words, Walzer claims that anyone who understands what a social good is, knows how it is to be distributed. There are different criteria (free exchange, desert, and need) which are included in the meanings of different social goods in different ways (SJ, 21). For example, commodities are to be exchanged freely, various public prizes are to be distributed according to merits, and medical services according to need.

With pluralism, Walzer doesn't refer to the pluralism of worldviews or valuations or comprehensive doctrines (that is, Rawls's fact of pluralism). In Walzer's usage of the term there can be a pluralistic society with no disagreement at all about values (Cohen 1986, 460).

Central to the theory of complex equality is the theory of social goods. Walzer sums up his theory of goods in six propositions (SJ, 6-10). Propositions 1 and 5 describe social goods:

1) All the goods with which distributive justice is concerned are social goods. They cannot be idiosyncratically valued, a solitary person would not understand them. Meanings are shared, because the conception and creation of goods are social processes. That's why goods also have different meanings in different societies.

5) Social meanings are historical in character.

In propositions 4 and 6 Walzer argues that distinct spheres of justice should be autonomous:

4) It is the meaning of the goods that determines their movement. Distributions are just or unjust relative to the social meanings of the goods at stake. For example simony, bribery or prostitution are terms that describe the injustice of selling goods that, given certain understandings of their meaning, ought never to be sold.

6) When meanings are distinct, distributions must be autonomous. For example, money is inappropriate in the sphere of ecclesiastical office, and piety should give no advantage in the marketplace.

Propositions 2 and 3 clarify the distance to for example Rawls's theory:

2) Men and women take on concrete identities because of the way they conceive and create, and then possess and employ social goods. Walzer quotes approvingly William James: "the line between what is me and mine is very hard to draw"

3) There is no single set of primary or basic goods conceivable across all moral and material worlds. Or, any such set would have to be conceived in terms so abstract that they would be of little use in thinking about particular distributions. For example bread can be the stuff of life, the body of Christ, the symbol of the Sabbath, the means of hospitality, and so on.

A crucial notion for Walzer is dominance:

"I call a good dominant if the individuals who have it, because they have it, can command a wide range of other goods."(SJ, 10).

In that case the other goods are not distributed according to their meanings (SJ, 10). Usually a dominant good (for example money) is also monopolized by a certain set of owners. One sort of equality would require that this dominant good should be redistributed, so it could be more equally shared. This amounts to saying that monopoly is unjust. Walzer calls this kind of equality "simple", because it is only concerned with the dominant goods. Walzer admits that simple equality might work, but it requires a very powerful state and thus centralized, perhaps

monopolized, political power (SJ, 10). Walzer's own theory of complex equality suggests that we do not need to care about monopoly if we focus on the reduction of dominance. The critique of dominance points toward an open-ended distributive principle:

“No social good x should be distributed to men and women who possess some other good y merely because they possess y and without regard to the meaning of x.” (SJ, 20).

If the meanings of social goods were understood correctly and every social good were used only in its proper sphere, there would be no domination. There would be differences in wealth or status, but if they were distributed justly and not used wrongly, then the differences would be just, whatever their exact amount would be. Walzer's aim is in this way “to describe a society where no social good serves or can serve as a means of domination.” (SJ, xiv).

§4 Is recognition a “good” to be distributed?

For Walzer, recognition is one good to be distributed, among other goods. It has been argued that is a misunderstanding concerning the nature of recognition. Before discussing Walzer's views, let me defend the idea that recognition is indeed a good to be distributed, by clarifying what is and what is not at stake.

First, there is the assumption that “distribution” refers to something that some social mechanism, say the state, can do: it can distribute and redistribute money and services. But recognition by one's peers depends on how one's peers take and treat one – it is not in the direct control of the state. Walzer agrees that recognition cannot be directly redistributed by the state:

“Wealth and commodities can always be redistributed, collected by the state and given out again in accordance with some abstract principle. But recognition is an infinitely more complex good. In some deep sense, it depends entirely upon individual acts of honoring and

dishonoring, regarding and disregarding.”(SJ, 255).²

One can grant that and yet think that recognition *is* distributed anyway. Say, in a racist culture humiliation and denigration tend to go to the stigmatized race – there is a pattern of distribution of humiliation and denigration. The state may try to have anti-racist policies, but these may fail. The resulting distribution may depend on everyone, as plural centers of recognition, but one can still meaningfully say that recognition has been distributed (or allocated) in one way or the other.

Secondly, there is the idea that recognition is a *precondition* (perhaps transcendental) of normativity in general, and of (principles of) justice in particular, so that recognition cannot be a good to be distributed justly – it is prior to justice in some sense. The Hegelian struggle for recognition and the dialectic of the master and the slave have something to do with the origins of normativity and justice, rather than recognition being one of the goods whose just distribution is normatively governed. Without taking a stand on the issue of the sense in which recognition is a precondition³, one can simply point out that from the role of something being a precondition it in no way follows that it cannot be a good whose just distribution matters. Suppose a newborn girl is denied recognition, education, and inclusion into the group of recognizers. She will not become, although she could have become, a democratic co-author of social norms, but yet she is thereby being treated wrongly: the good of “recognition” is being distributed wrongly. So, preconditions of normativity (inclusion to the community of norm-authors) can be distributed in an unjust way, and thus can be goods whose distribution is also a matter of justice.

Third, there is a related worry that recognition is a matter of deter-

2 See also SJ, 256.

3 For example, if all normativity is co-authored or legislated by persons, then whatever is constitutive of personhood – e.g. that of being recognized as a person, being included in the group of persons – precedes normativity. In that view, recognition of persons is “a transcendental condition” of normativity. For Walzer, what has such a transcendental role is rather “shared meanings”, which are in a sense taken as given.

mining the group of beings between whom the just distribution takes place – and thus cognitive inclusion precedes the distribution of other particular goods. Again, this is right, but also “inclusion”, “recognition”, or “membership” in this sense can be distributed wrongly. Now Walzer considers such membership to be of the foremost importance (it is indeed the first good whose distribution precedes the distribution of other goods), but does not *call* it recognition. Walzer does not call “love” recognition either, so a complete discussion of Walzer’s views on recognition in *Spheres of Justice* should take these issues into account (there are some comments to that effect in the last two subsections of this paper).

Fourth, there is another worry concerning the importance of “distribution” to justice. Is Walzer right to say that “distribution is what social conflict is all about” (SJ, 11)? So called “relational” theories of justice (e.g. Elizabeth Anderson) would stress everyone’s standing as an equal as central, instead of distributive concerns. That is not alien to Walzer either. Walzer’s fundamental concern is not that goods are distributed against their social meanings, his fundamental concern is the domination, subordination or oppression of people.⁴ The complex equality is the complex equality of people. “The experience of subordination – of personal subordination, above all – lies behind the vision of equality.” (SJ, xiii).⁵

It is just that freedom from domination is achieved by redistributing the means of domination.

“The aim of political egalitarianism is a society free from domination. This is the lively hope named by the word *equality*: no more bowing and scraping, fawning and toadying; no more fearful trembling; no more high-and-mightiness; no more masters, no more slaves. It is not a hope for the elimination of differences; we don’t all have to be the

4 See SJ, 261: “Justice, that is, begins with persons. More than this, it begins with persons-in-the-social-world, with goods in their minds as well as in their hands. Public honor is one such good, and we don’t have to think about it long or deeply to realize that it literally cannot exist as a good unless there are deserving men and women.”

5 See also SJ, 19: “The regime of complex equality is the opposite of tyranny. It establishes a set of relationships such that domination is impossible.”

same or have the same amounts of the same things. Men and women are one another's equals (for all important moral and political purposes) when no one possesses or controls the means of domination. But the means of domination are differently constituted in different societies. Birth and blood, landed wealth, capital, education, divine grace, state power – all these have served at one time or another to enable some people to dominate others. Domination is always mediated by some set of social goods. Though the experience *is* personal, nothing in the persons themselves determines its character. Hence, again, equality as we have dreamed of it does not require the repression of persons. We have to understand and control social goods; we do not have to stretch or shrink human beings.”(SJ, xiii).⁶

But Walzer does give the goods, rather than social relations, great emphasis, suggesting that one can almost say that the goods distribute themselves:

“goods with their meanings – because of their meanings – are the crucial medium of social relations; they come into people's minds before they come into their hands; distributions are patterned in accordance with shared conceptions of what the goods are and what they are for. Distributive agents are constrained by the goods they hold; one might almost say that goods distribute themselves among people.”(SJ, 7).

Fifth, in the debate between Axel Honneth and Nancy Fraser the authors disagreed on whether recognition and material redistribution are relatively autonomous contexts of justice. On this, Walzer clearly thinks that recognition is a separate sphere of justice as opposed to others. This is in sharp contrast to e.g. Rainer Forst, who sees each of the “contexts of justice” as embodying its own type of relation of rec-

6 One may also note that Walzer holds the view that justice concerns as much production as distribution of goods, See SJ, 3: “The idea of distributive justice has as much to do with being and doing as with having, as much to do with production as with consumption, as much to do with identity and status as with land, capital, or personal possessions.”

ognition as well. In that spirit, many of the goods that Walzer discusses are intimately related to recognition in some form or another. Domination of any of the goods will mean distortions in the relations of recognition constitutive of that sphere.

II Walzer on Recognition

§5 Walzer on Recognition: an Overview

Walzer focuses in his chapter on recognition on the way we value people and on the way they are valued in society as a whole (SJ, 251).

Let me in anticipation name two points that the following discussion of Walzer's rich material allows us to draw, to some extent in contrast to Walzer's view. The first concerns the relationship between *being and doing*, and the other concerns the distinction we can make between *purely subjective recognition* (in Charles Taylor's language, weak evaluation not based on any grounds) and recognition based on strongly evaluative value-judgements (what I will call *Aristotelian recognition*) which Walzer links to public recognition (in the name of the whole society), and Keat combines with social practices in general (by participants in a social practice).

The first point is that Walzer perhaps focuses too narrowly on what we *do and achieve* as opposed to what we *are and what roles we have*. I would say that both the role one has and one's performance in it are relevant for one's self-esteem and one's social esteem as different layers, whereas Walzer thinks that ideally recognition should be free from domination by rank or status, and concern only one's performance. But to yearn for free self-realization unstructured by social roles is very individualistic. It is surprising given Walzer's communitarian approach that he is so far from a Hegelian idea that genuine self-realization can take place through social roles (see Hardimon 1994). One root for this view is Walzer's approaching this idea from the viewpoint of pre-modern feudal societies, where social prejudgments dominate free recognition. He then sees the continuing importance of offices and roles as

an illegitimate remnant from those days – it is still the case that free recognition is dominated, nowadays by prejudgments related to social status. The second root is that Walzer takes a stand that only actions and achievements serve as the basis of recognition, and not one's undeserved features like one's status as a human being, or one's looks (or even the dispositions one has not formed oneself).

Secondly, Russell Keat sees in Walzer's treatment of recognition a subtle form in which the market has colonized our lifeworld (more subtle than naked violations of what should be for sale and what not). He sees Walzer's discussion of recognition as one case of the "less obvious ways in which the market may threaten the integrity of human goods. For this may occur not only through their being produced and/or exchanged in the form of commodities, but also through their character being affected (or infected) by social meanings derived from the market domain." (Keat 1997, 93). The social meaning of purchasing something is that it need not be based on any grounds – one is free simply to do it if one likes. Subjective recognition does not contain any value-judgment or appraisal of what makes someone worthy of recognition. Keat points out that that is detrimental to practices in the sense of Alasdair MacIntyre (1985) – they have internal standards of excellence and those standards can be sustained only by continually applying them to the participants. But if recognition is understood, like Walzer does, as "a Hobbesian race" devoid of any criteria, then recognition cannot do that job, leaving the social practices to deteriorate.

I will call "Aristotelian recognition" one which is a matter of value-judgements, and which carries a message about worthiness, and "purely subjective recognition" something which is, like purchasing or pressing the voting button, neutral or non-committal on whether there were any grounds at all. This distinction between purely subjective recognition and Aristotelian recognition resembles various other distinctions (between negative freedom and autonomy; between mere voting and deliberative democracy; between Hegelian insatiable desire and Hegelian recognition; between Charles Taylor's weak and strong evaluation). Even while admitting that Aristotelian recognition is relevant to social practices, one can see the usefulness of the concept of a "purely subjective recognition".

In what follows I will provide the reading of Walzer's chapter which results in the points just mentioned. Walzer's chapter proceeds in terms of the transition from feudal, hierarchical societies to modern ones. In his view, in the pre-modern societies individual recognition is not free, but dominated by rank (§6). Walzer's view of a struggle for private recognition stresses endless competition for the favorable opinions of others, which nicely captures some aspects of modern life. Russell Keat has however pointed out that what Walzer sees as the form of "free recognition" to be emancipated from ranks and statuses is a distorted understanding of recognition, which for Keat serves as an example of market colonization: Walzer's free recognition, "the free appraisal of each person by each other person" is modelled after the meanings of market-relations (§7). To some extent the domination of recognition by rank, occupation or status is the case in a modern "society of misters" as well (§8). Walzer provides a more standard analysis of public recognition in modern societies as based on desert or merit (§8). When Walzer discusses the reflective forms of recognition, namely self-respect or self-esteem, he uses another model of recognition, which appeals to genuine value judgments, and which Keat ties to the standards of excellence of social practices (§9).

§6 Feudal, hierarchical societies: social pre-judgments dominate individual judgments

In a feudal, hierarchical society, "there is a proper form of address for each and every person, one that simultaneously establishes the degree of recognition to which he is entitled and accords him just that degree." (SJ, 249). By calling someone a "lord", or "his majesty", or just "slave", "boy", or "girl", or just by using the first name, each gets addressed according to his or her standing. Importantly, "titles are instant recognitions. Insofar as there is a title for everyone, everyone is recognized; there are no invisible men." (SJ, 250).⁷ And while equals and superiors

7 Slavery, though, seems for Walzer to be a peculiar kind of non-status, incommensurable with genuine statuses: "The whole point of enslave-

may further judge one's performance in one's role, the inferiors can merely use the proper title and refrain from further assessment. Walzer points out that

“rank, then, is dominant over recognition. If titles are hereditary, blood is dominant over rank; if they can be purchased, money is dominant; if they lie in the hands of the rulers of the state, political power is dominant. In none of these cases are praise and blame freely given.”(SJ, 250).

For Walzer, in hierarchical societies

“recognitions depend not upon independent judgments but upon social prejudgments, embodied in names like ‘goodman,’ ‘esquire,’ ‘sir,’ ‘lord’ (and ‘lord bishop’).”(SJ, 251).

ment, as Orlando Patterson [*Slavery and Social Death: A Comparative Study* (Cambridge, Mass, 1981)] has argued, is radically to degrade and dishonor the slave, to deny him a social place. Slaves, in the eyes of their masters, are base, irresponsible, shameless, infantile. They can be whipped or petted, but they cannot, in the proper sense of the words, be praised or blamed. Their value is the price they command at auction, and they are denied any other value or any recognition of value. But they do not themselves participate *in* this denial. ‘There is absolutely no evidence from the long and dismal annals of slavery,’ writes Patterson, ‘to suggest that any group of slaves ever internalized the conception of degradation held by their masters.’ Slaves and masters do not inhabit a world of shared meaning. The two groups are simply at war, as Hegel claimed.” (SJ, 250). Here Walzer seems to conflate some issues: first, of course slavery is a social status in some sense, but perhaps Walzer intends it as a social status divorced from any appropriate form of praise and blame – so that slavery comes with denial of recognition rather than ‘recognition as a slave’. Secondly, it is up to the individual slave-owners to ‘personify’ their slaves – after all, people can take personifying attitudes towards non-human animals as well. So the point must rather be that merely addressing someone as a slave is not automatically to personify them. Only humans are addressed as slaves, so there is some message that the slave-owner at least classifies the slave as a human, but that is a slight consolation if the address is as a human without any moral rights or standing or value.

But the social prejudgments are not the whole story:

“Within each rank, specific conceptions of honor are worked out. These will often look arbitrary and even fantastic to outsiders, but they fix the standards by which men and women who bear the same title distinguish themselves from one another. The distinctions are all the more bitterly disputed the less substance they seem to have.” (SJ, 251).

The Aristocrats fight duels among each other, but “when the lower ranks challenge the higher, we don’t call it a duel; it’s a revolution.” (SJ, 251). In defending their honor, men staked their lives, “though the issues over which they fought were objectively of little importance – ‘trifles, as a word, a smile, a different opinion, and any other sign of undervalue.’ [Hobbes, *Leviathan* part I, chap 13]” (SJ, 251). Note that though the gestures may have been small, their import is great – the whole honor, the very core of one’s being, is at stake. That one must stake one’s life in defending one’s honor in a duel is not arbitrary.

Walzer clearly thinks that the domination of recognition by rank is unideal – there are no careers open to talents, or not much one can do to gain recognition despite one’s achievements, in some sense “being” is dominant over “doing”. (As we will see, even in a modern world where careers are open to talents, Walzer thinks we should not value their role-occupancy but their performances.)

On the other hand, Walzer – who like Jeremy Waldron (2012) approaches human dignity in terms of social statuses as opposed to metaphysical groundings – does not notice how the very fact that the whole core of one’s being can socially and performatively be at stake in a duel is rendered impossible in the modern move towards metaphysically grounded human rights and human dignity (humans have a basic standing simply in virtue of being human persons – it is not dependent on their honorability). In one’s basic standing, understood in the modern metaphysical sense, “being” is more relevant than “doing”. However irresponsibly or dishonorably one acts one does not lose one’s basic standing (unless the others resort to *dehumanizing* attitudes, see

e.g. Glover 1999). Arguably Hegelian theories of recognition in terms of abstract personhood and moral subjectivity (see the first two parts of *Philosophy of Right*) try to cash out this ‘metaphysical’ grounding of the basic standing in terms of universalistic relations of recognition, thus trying to steer between a Kantian ‘monadic’ metaphysical picture and a communitarian picture where it is up to the shared social meanings, *Sittlichkeit*, how the basic standing is distributed. Walzer is firmly rooted in the latter option.⁸

So while Walzer is right to criticize hierarchical societies for being hierarchical, it might be worthwhile to consider “genuine” recognition to be a combination of social prejudgments related to one’s human and social standing plus appraisal of one’s performances.

§7 Recognition in the modern society: the Hobbesian race

Walzer then discusses the modern revolutions which attack “the whole system of social prejudgments and culminate in the substitution of a single title for the hierarchy of titles.” (SJ, 251).

So, what has happened to ranks and social statuses in the move from hierarchical feudal society to modern societies? Jeremy Waldron (2012) in his more recent book on human dignity writes that the abolition of premodern ranks and statuses in a hierarchical society where one’s social standing is determined by birth has meant that all humans or citizens have now the highest standing, and that “there are no Indians, we are all Chiefs”. By contrast, Walzer shows that the modern status of a ‘Mr.’ is not what used to be the highest status – as misters, we’re not

8 Towards the end of his section on modern recognition, Walzer briefly returns to the basic human dignity, distinguishing between simple recognition of anyone as fit to be recognized for their achievements, and then recognition as this or that. (SJ, 258). Furthermore, the kind of vulnerability that comes with mutuality is important: “He is worthy at least of our appraisal, and we are vulnerable to his.” (SJ, 258). This simple recognition is what Pettit and Brennan (2004) call “recognition”, as distinguished from “esteem” (corresponding to what Walzer calls “recognition”).

really Chiefs. The title that eventually wins out, though not the first that is chosen, derives from the lowest rank of aristocracy or gentility.⁹ And Walzer notes that it is a matter of real importance that there is no title for women comparable to ‘Mr.’ for men.¹⁰ This is so despite ‘Ms.’ being invented as a desperate remedy, an abbreviation to which no proper word corresponds. So clearly one way in which the patterns of recognition in a society of misters is distorted is the built-in gender bias.

What about misters, then? Well, “in a society of misters, careers are open to talents, recognitions to whoever can win them. To paraphrase Hobbes, the equality of titles breeds an equality of hope and then a general competition.” (SJ, 252).

Even though Walzer sees the social good at stake as diversified (including *honor, respect, esteem, praise, prestige, status, reputation, dignity, rank, regard, admiration, worth, distinction, deference, homage, appreciation, glory, fame, celebrity*) (SJ, 252), he sees the same competitive logic working concerning modern recognition in such different manifestations.¹¹

Here is how Walzer sums up his view of recognition as a sphere of competition for the good opinions of others:

“I have been writing about the sphere of recognition as if it were a free enterprise system. Honors are like commodities; they circulate among individuals through exchange, extortion, and gift; supply is only clumsily and inadequately responsive to demand. ... And this appears to be the best possible arrangement. Most often, the flow of recognition is distorted by the dominance of other goods and the monopoly power of old families, castes, and classes. If we break free of these distortions, we find ourselves in a loosened version of the Hobbesian race. At best, we will be entrepreneurs in the sphere of

9 SJ, 251–252.

10 “Even after the democratic revolution, women continued to be called by names (like ‘Miss’ and ‘Mrs.’) that described their place in the family, not in society at large.” (SJ, 252). “The absence of a universal title suggests the continued exclusion of women, or of many women, from the social universe, the sphere of recognition as it is currently constituted.” (SJ, 252).

11 And this creates a live possibility of lack of recognition (SJ, 252). Walzer distinguishes between two opposites of positive recognition, namely unfavorable recognitions (*dishonor*) or non-recognitions (*disregard*) (SJ, 252).

recognition – some of us flush, others destitute.”(SJ, 259).

Everyone “must establish his own worth, and he can do that only by winning the recognition of his fellows.”(SJ, 253). It is an ongoing competition, where “the participants quickly learn that yesterday’s honor is of little use on today’s market.” (SJ, 253). The good of relative standing is scarce. In a society of misters, we participate in an endless race: “A society of misters is a world of hope, effort, and endless anxiety.” (SJ, 254). Our image of ourselves is all-dependent on how we fare in the race. In Walzer’s words, the goal is “to be seen, recognized, admired by some subset of the others” (SJ, 255). There are local victories, but the contentment is soon gone, and the anxiety reborn.¹²

Walzer (SJ, 256) makes clear that what he has in mind is relative standing, where increasing everyone’s skill, talent, or performance in some absolute sense would not matter, because the motivation is to distinguish oneself from others (perhaps resembling some aspects of Bourdieu’s views on distinction, or what Fukuyama 1992 calls “megalothymia”).

This description rules out a community of, say, skillful musicians who all would equally admire each other, and would gladly give and receive recognition of their excellence. If the skills are equal, then admiration can be equal. The same goes arguably for any social practices with standards of excellence – they are not quite as fluid and unpredictable as Walzer makes it seem. It is this subjectivist, criterion-less form of recognition that Russell Keat sees as distorted in Walzer’s description – we need another criterion related to excellence in some form. On the other hand, the inner logic or grammar in Walzer’s description (about which he is not pluralist) which is competitive, relative, a matter of display, of fame and celebrity, does capture something that Aristotelian ‘shared evaluation-based’ recognition does not. The notion of a ‘preference’ fits the situation nicely. They may or may not be based on some

12 “Though we are all called by the same title, we are not given the same degree of recognition. The Hobbesian race is more fluid and uncertain than the hierarchy; but at any given moment, the runners find themselves in an order, from first to last, winning or losing within the larger society and their own subset.” (SJ, 255).

evaluative grounds, they may be ‘mere preferences’ or based on some principles. Many features of a pluralistic situation where everyone has different – and changing – grounds for their preferences can be captured by simply ignoring the fact that they are based on anything at all. Like a purchase with money, or like a vote, recognitive preferences do not wear their grounds on their sleeves. Presumably both kinds of recognition are at home in some institutional settings.

§8 Domination by occupation and two types of recognition

Next, Walzer takes up the question of whether this ideal-type which presumes equality of opportunity is realistic. In his view, we are not free from domination:

“distributions are still patterned, dominated now by occupation rather than by blood or rank” (SJ, 256). “Hence, on the one hand, the insolence of office and, on the other, the degradation of the men and women who do society’s hard and dirty work.” (SJ, 256).

“Status (standing in the race) dominates recognition. That is very different from the dominance of hierarchical rank, but it is not yet the free appraisal of each person by each other person. Free appraisal would require the disaggregation of social goods, the relative autonomy of honor.” (SJ, 257). “If wealth did not entail office – or office, power – then recognitions, too, would be free.” (SJ, 258).

Why not rather say that it is fine that recognition of individuals is mediated through recognition of their roles? One might suggest a balanced picture of “layers of esteem”, combining three different ideas: first, a universalistic ban on unfounded stigmatization (more a matter of being than doing), second, a standing that comes with occupying an office or a job, being a contributor to the shared good (still, a matter of being someone rather than doing something), and third, individualized feedback in how well one is doing in that job (appraisal of doing, performance).

Walzer's reason for rejecting such a layered and mediated view could be that the unmediated pure recognition is an appealing idea. But somewhat puzzlingly Walzer points out that he cannot spell out that idea:

“Exactly what autonomy might mean in this case is not easy to say, for honor is so closely tied to other sorts of goods.”(SJ, 257) “We don't know, in fact, what the social world would look like if each person's honor depended entirely on the freely given or freely withheld recognitions of each other person.”(SJ, 257)¹³

It seems that once we distinguish the two versions, we get a pretty clear picture on what autonomous recognition will look like. Autonomous 'Aristotelian' recognition would concern the respect-worthiness, esteem-worthiness, performance in a structured competition *etc.* – whatever makes one worthy of recognition. And autonomous 'unconstrained' recognition would be like free exchange – there is no merit-ing involved, but factual attitudes incorrigibly determine the fame or recognition at stake; it structurally corresponds to economic exchange, as Keat neatly points out.

One could devise a hypothesis that in some institutional contexts (in the world of fame and celebrity, say) the purely subjective recognition is all that matters, whereas in the context of many other practices, the Aristotelian recognition among the participants is needed.

Indeed, Walzer's portrayal of public honors and punishments follows the Aristotelian line. Public honors are “distributed by juries, whose members deliver not an opinion but a verdict – a 'true speech' about the qualities of the recipients. And on juries thought is not free; it is bound by evidence and rules.”(SJ, 259). And further, “the standard is desert, and what is being rewarded is merit: this or that performance, accomplishment, good deed, job well done, fine piece of work attributed to an individual or a group of individuals.”(SJ, 260).

Walzer's discussion includes interesting observations about Stalin's Stakhanovites, about Nobel prizes in literature, and Roman triumphs,

13 If complex equality would hold, goods would not come in packages. It would still leave all the anxiety of the competition at place (SJ, 258).

ostracism in Athens, preventive detention, and about punishment.¹⁴ Walzer discusses the relation between being and doing, and takes a clear stand in favor of “doing”: “But do people deserve the rewards that come not because of some achievement, but because of some state of being?... Honor is (for us) the recognition of an action. ... But it’s obviously not difficult to imagine societies founded on different conceptions of honor.” (260, fn)

Indeed, for example Talcott Parsons’s distinction between attribution and achievement classifies societies along this axis. But why not think that attributing valuable states of being, and valuable achievements (cases of doing) are contemporaneous layers? One way to put the point here is that the whole society is a community of valuers, and they share public reasons to recognize exemplary citizens, and public reasons to sustain the minimum recognition that everyone is entitled to merely as a citizen (this is in the spirit of Nancy Fraser’s participatory parity). By comparison, in relation to the Aristotelian practices there are more restricted “pockets of esteem” – there is a community of relevant judges, but the standing within that pocket does not generalize to a general standing. And in relation to purely subjective recognition, the situation is more unstructured – whatever way that gets one attention or fame will do.

§9 Self-respect, self-esteem, and self-possession

Walzer stresses the relevance of respect and social esteem to self-respect and self-esteem, but his view is less straightforward than the idea that the only difference between respect and self-respect (or esteem and self-esteem) is the identity of the recognizer, and that the only differ-

14 Walzer does not discuss the positive respect implicit in punishment: in punishing someone, we at least treat them as persons fit to be held responsible, there is a kind of respect involved. His critical discussion of preventive detention however contains a somewhat similar point: “Detained men and women are punished for reasons that don’t connect with our ordinary understanding of what punishment is and how it ought to be distributed. The detention, then, is an act of tyranny.” (SJ, 271).

ence between (self-) respect and (self-) esteem is that they concern a different aspect of the recognized one (say, basic dignity *vs* merits).

First, Walzer rightly points out that what others or society can distribute is esteem or respect, not self-esteem or self-respect. There is always the issue of individual self-relation which cannot be determined from outside. Adequate regard from outside is neither necessary nor sufficient for self-respect or self-esteem.

“Indeed, it is an old argument that conceptions of the self are nothing but internalized social judgments. There is no self-knowledge without the help of the others. We see ourselves in a mirror formed by their eyes. We admire ourselves when we are admired by the people around us. Yes, but it has to be added: not only then, and not always even then. The circle of recognition is problematic. Consider someone who is conceited or puffed up: he admires himself more than the rest of us do. Consider someone with a deep inferiority complex: he thinks himself inferior, and the rest of us don’t.” (SJ, 272–3). “What we distribute to one another is esteem, not self-esteem; respect, not self-respect; defeat, not the sense of defeat; and the relation of the first to the second term in each of these pairs is indirect and uncertain.” (SJ, 273).

Second, Walzer arrives at Aristotelian recognition, and equal respect, via discussion of self-respect.¹⁵ For Walzer, being a self-respecting professional is not a matter of comparative standing, but adherence to standards, and it goes nicely with the Aristotelian recognition and social practices. Walzer’s examples are: “No self-respecting doctor would treat a patient like that. No self-respecting trade unionist would agree to such a contract.” (SJ, 274). He explains that “what is at stake is the dignity of the position and the integrity of the person who holds it.” (SJ,

15 “Self-respect brings us closer to the real thing; it more nearly resembles the system of public honor and dishonor than the Hobbesian race. Now conscience is the court, and conscience is a shared knowledge, an internalized acceptance of communal standards. The standards are not all that high; we are required to be brethren and citizens, not saints and heroes.” (SJ, 278).

274-5). And this is not a comparative matter:

“it is entirely possible that every teacher, doctor, and trade unionist will refuse to lower himself, sell himself short, and so on, expressing in his every act a proper regard for his person and position. ... the practice of respecting oneself isn’t a competitive practice. Once we know what the norm is, we measure ourselves against that.”(SJ, 275).

Walzer asks how this applies to our role as a citizen. For example, “no self-respecting citizen would endure such treatment at the hands of state officials (or corporate officials, or bosses, supervisors, and foremen).”(SJ, 277). He arrives at a similar view as Rawls or Honneth: what is at stake is our self-respect (or self-esteem) as co-operators:

“it is the minimal standards intrinsic to the practice of democracy that set the norms of self-respect. And as these standards spread throughout civil society, they make possible a kind of self-respect that isn’t dependent on any particular social position, that has to do with one’s general standing in the community and with one’s sense of oneself, not as a person simply but as a person effective in such and such a setting, a full and equal member, an active participant.”(SJ, 277).¹⁶

And Walzer arrives at the non-competitive equal respect among citizens:

“In any substantive sense, it is a function of membership, though always a complex function, and depends upon equal respect among the members. Once again, though now with intimations of cooperative rather than competitive activity: ‘they recognize themselves as mutually recognizing each other.’”(SJ, 278).

“Self-respect requires, then, some substantial connection to the group of members, to the movement that champions the idea of professional honor, class solidarity, or citizen rights, or to the larger community

16 See also SJ 277 on equal respect.

within which these ideas are more or less well established.”(SJ, 278)¹⁷

Third, for Walzer, self-esteem and self-respect are different in various ways, and he adds a notion of “self-possession”. He starts by distinguishing self-esteem as a kind of general appraisal, whereas self-respect focuses on one’s dignity especially:

“According to the dictionary [OED], self-esteem is ‘a favorable appreciation or opinion of oneself,’ while self-respect is ‘a proper regard for the dignity of one’s person or one’s position.’”(SJ, 274)

So far, so good. To this distinction, Walzer adds that self-esteem is a relational concept, while self-respect is not.

“Self-esteem is a matter of what Pascal called ‘borrowed’ qualities; we live in the opinion of others. Self-respect is a matter of our own qualities: hence of knowledge, not opinion, and of identity, not relative standing.”(SJ, 279).

A more common view nowadays is that self-esteem and self-respect are forms of self-assessment, which are sensitive to but not determined by others’ opinions. Self-esteem is not mechanical internalization, and self-respect is not insensitive to others’ opinions either.

And strikingly Walzer adds, that “the second of these is, and the first is not, a normative concept, dependent upon our moral understanding of persons and positions.”(SJ, 274). But of course, Aristotelian self-esteem is normative (while not necessarily moral) appraisal as well – related to one’s performance in various roles.

Walzer further adds that

17 He also quotes Simone Weil on the need for professional associations, reminiscent of Hegel and Durkheim: “for the need of honor to be satisfied in professional life, every profession must have some association really capable of keeping alive the memory of all the ... nobility, heroism, probity, generosity, and genius spent in the exercise of that profession.” (SJ, 278).

“the same difference does not show up in the nonreflexive forms, esteem and respect simply. Those latter terms both belong to the world of interpersonal comparisons, but self-respect belongs to a world apart. The concept of honor, like that of a ‘good name,’ seems to belong to both worlds. I respect myself not with reference to other people but with reference to a standard; at the same time, other people can judge by the same standard, whether I have a right to respect myself.” (SJ, 274).

So it seems that for Walzer, the judgment by others concerning whether I can respect myself does not constitute ‘respect’. By contrast, for example Darwall who distinguishes ‘appraisal respect’ and ‘recognition respect’ would certainly include it as a form of respect as well.

Walzer’s analysis here may be faithful to ordinary usage of the terms, but for philosophical purposes, it seems better to come up with technical terms to be able to systematize various forms of “A recognizes B in respect C”, including reflexive cases where A is B. These are various forms of relations to others and relations to self, and where the normative criteria for taking B to be C can be the same for A and B. This scheme would include that variant of self-relations, which Walzer calls self-possession.¹⁸

This concludes my reading of Walzer’s chapter on recognition, which, to repeat is rich in various materials, and points at two conclusions: we should rethink the role of being and doing in the grounds for recognition, and we should distinguish between Aristotelian recognition and purely subjective recognition both for normative purposes and diagnostic purposes – clearly the competition for purely subjective recognition reigns, for better or for worse, in many aspects of contemporary life.

III Recognition in some other spheres of justice

18 See SJ, 279–280.

Walzer discusses in his book all the central issues of political justice, and many of them have been analyzed as cases of recognition by other authors. I will take a brief look at citizenship and market.

Walzer also discusses various other goods (social security, offices, hard work, free time, education, love and marriage, divine grace) which each have their distribution principles, and which more often than not are interestingly related to recognition.¹⁹

§10 Membership, inclusion, and political power

Spheres of Justice stresses the importance of “membership” for concrete identities. In a sense, (first) community membership is a transcendental condition of being a valuer, or even a person, or at least for having a concrete identity – with community membership come the community’s shared meanings, which provide us with access to issues of value. Such a membership could be rephrased in terms of mutually constitutive relations of recognition (after all, the shared cultural understandings are there thanks to the members who share the understandings; and the members’ thick practical identities and orientations are shaped in terms of those understandings).

Thus, according to Walzer, the theory of justice must begin with the principles of distributing membership. Membership determines within whom all the other distributions take place (SJ, 31).

Walzer could, but does not, use the vocabulary of “recognition” here (both in terms of granting someone citizenship, and the citizens recognizing the legitimacy of the state). We might imagine a world where no-one was a member or where everyone belonged to a single global state. Walzer tells us that the first arrangement suggests a kind of global libertarianism, and the second a kind of global socialism. These aren’t

19 For example, Walzer’s suggestion to divorce recognition from hard and dirty work is part of his solution to the just distribution of hard work, whereas my proposal that social roles (e.g. as someone doing hard and dirty work) are a directly constitutive layer of social esteem must find some other solution.

likely to be realized in the near future and Walzer also has arguments against both of them (SJ, 34). In short, Walzer argues that distinctiveness of cultures depends on closures at some political level. If there would be no states, there would either be an enormous amount of closed neighborhoods or a decline of cultural cohesion (SJ, 39).

The distribution of membership depends on the universal principle of mutual aid and on the meaning of membership to the current members. It is a matter of both moral constraint and political decision (SJ, 62). Apart from the claims of the needy, states are simply free to choose to take in only those who fit their conception of what they want their community to be like. The right to choose an admission policy is at the core of communal independence (SJ, 61-2).

The principle of mutual aid states that positive assistance is required if it is needed by one of the parties, and if the risks and costs of giving it are relatively low for the other party (SJ, 33). Walzer suggests that a collective version of mutual aid might require a limited and complex redistribution of membership or territory, or export of communal wealth. (SJ, 47-8). He argues that we can't go further in details in advance.

Walzer argues that naturalization is entirely morally constrained. According to him every new immigrant, refugee, resident and worker must be offered the opportunity of citizenship.

“[Citizens]... can't rule over the people with whom they share the territory. To do this is to act outside their sphere, beyond their rights. It is a form of tyranny. Indeed, the rule of citizens over non-citizens, of members over strangers, is probably the most common form of tyranny in human history.”(SJ, 62).

In a separate chapter, Walzer discusses political power. He points out that state power is not simply one of the goods that are distributed, it is also the means by which all the different pursuits, including the power itself, are regulated (SJ, 281). It is thus crucial to protect political power from domination. Walzer's list includes the following blocked uses of power: sovereignty does not extend to enslavement; the feudal rights of wardship and marriage lie outside the moral competence of the state; state officials can't violate the shared understandings of guilt and inno-

cence, or sanity and insanity; political power can't be sold; citizens from all racial, ethnic etc. groups are equal before the law; private property is safe against arbitrary taxation; state officials can't control the religious life of their subjects; though they can legislate a curriculum, state officials cannot interfere in the actual teaching; state officials can't regulate the arguments that go on and hence they must guarantee free speech, press and assembly – the usual civil liberties (SJ, 283–284). In his view, the most common form of powerlessness in United States derives from the dominance of money in the sphere of politics (SJ, 310).

About the distribution of power Walzer argues that for democracy there is a prudential argument: the different companies of men and women will more likely be respected if all the members of all the companies share political power (SJ, 284). Walzer's argument here could be strengthened by the idea that the connection between respect and democracy isn't instrumental, but constitutive (along the lines of Jürgen Habermas or Thomas Christiano).

For Walzer, intrinsic to the political sphere there are only two criteria: power should be possessed by those who best know how to use it; and second, that it should be possessed or at least controlled by those who most immediately experience its effects (SJ, 285). Walzer argues that citizens must govern themselves and political power should be distributed by arguing and voting. Democracy requires equal rights. In a democracy every citizen is a potential participant, a potential politician (SJ, 310). Walzer connects this to self-respect in a way congenial to the views (such as Honneth's) which stress the connection between respect and self-respect:

“The citizen respects himself as someone who is able, when his principles demand it, to join in the political struggle, to cooperate and compete in the exercise and pursuit of power. And he also respects himself as someone who is able to resist the violation of his rights, not only in the political sphere but in the other spheres of distribution, too: for resistance is itself an exercise of power, and politics is the sphere through which all the others are regulated. The casual or arbitrary exercise of power won't generate self-respect; that's why push-button participation would make for a morally unsatisfying politics.

The citizen must be ready and able, when his time comes, to deliberate with his fellows, listen and be listened to, take responsibility for what he says and does. Ready and able: not only in states, cities, and towns but wherever power is exercised, in companies and factories, too, and in unions, faculties, and professions. Deprived permanently of power, whether at national or local levels, he is deprived also of this sense of himself. Hence the reversal of Lord Acton's maxim, attributed to a variety of twentieth-century politicians and writers: 'Power corrupts, but the lack of power corrupts absolutely.' This is an insight available, I think, only in a democratic setting, where the sense of potential power can be recognized as a form of moral health (rather than as a threat of political subversion). Citizens without self-respect dream of a tyrannical revenge." (SJ, 310).

§ 11 Moral limits of the market

While political power is a matter of respect for political or public autonomy, respect for their private autonomy concerns individuals as responsible for their own free choices in life, for example their choice of what to do with their money. Again, being recognized as having this sphere of choices is important for one's self-respect as someone who is leading one's life. But again, there are moral limits and blocked exchanges.

Walzer states that there are two questions about money: First, what can it buy? Second, how is it to be distributed? They are to be answered in this order (SJ, 95).

The list of blocked exchanges tells what can't be bought or sold: human beings; political power and influence; criminal justice; freedom of speech, press, religion or assembly; marriage and procreation rights; the right to leave the political community; exemptions from military service or other duties; political offices; you shouldn't have to buy basic welfare services; desperate exchanges, "trades of the last resort", prizes and honors of many sorts; divine grace; love and friendship; criminal sales (SJ, 100-2). If money is made harmless, if yachts and hi-fi sets and rugs have only use value and individualized symbolic value, their unequal distribution doesn't matter (SJ, 108).

In the market everyone has the right to whatever he gets with free exchange, market doesn't recognize desert or need (SJ, 109). Complex equality requires that no one be cut off from market's possibilities because of his low status or political powerlessness (SJ, 118). Wages or income are determined by a combination of political and market factors (SJ, 118). Walzer argues that the redistributions out of which the welfare state is financed is prior to private property, buying and selling. At that level of taxation, political community can't be said to invade the sphere of money. (SJ, 120).

For example Mulhall and Swift admit that Walzer's idea of distributive spheres has intuitive plausibility: we feel that it's wrong to buy or sell votes and that education and health care should not be distributed in accordance with the ability to pay. We feel there's something more unjust in the ability of the wealthy to purchase superior health care than there is in their ability to purchase superior cars. And so there's indeed at least some truth in the claim that Walzer has interpreted shared meanings. (M&S, 151-4).

What is at stake here is individuals' freedom to choose for themselves himself. Mulhall and Swift take as an example individuals' right to sell their kidneys for money. The Walzerian response would be that that kind of deal is forbidden because it is made out of desperation. Society should take care of people so they would not find themselves in such desperate situations. Thus people would not need a right to sell kidneys. Mulhall and Swift argue that this is not the whole story: what if one wants to sell one's kidney to get the Steinway piano one has always wanted? If that is his choice, why should he be prevented? (M&S, 151-4).

A real-life example comes from health care and health insurances working on market principles. People may buy less insurances than what is rational, but who decides what is rational? Is freedom to be limited merely because people's actual choices are not rational? (M&S, 151-4). One might ask whether Walzer's theory ends up being too paternalistic in restricting such choices. Indeed, Walzer's injunction to block exchanges between goods with different meanings involves constraining individual's freedom to do as she will with what she has. The constraining is made in the name of the "social meanings of the goods

in question” (and their role in enabling subordination and domination). (M&S, 151-4).

In Walzer’s theory, the sphere of welfare and security is another autonomous sphere alongside the market. If the social understandings were such that health care would be seen best distributed by private decisions and market principles, then health care would not be included in the sphere whose principle of distribution is need. Walzer argues that in fact we all understand that health care should be distributed according to need. But if by hypothesis that were not the case, then Walzer would include health services to commodities, which are distributed by free exchange. Even in that case it seems evident that the market sphere should have its limits: for example human beings or basic rights shouldn’t be for sale. These limits could be articulated in a theory of rights, but also in the theory of spheres of justice. That is a choice between individualistic and communitarian approaches: in both, there is something that limits the freedom of individuals. In an individualistic approach the rights of individuals are equally restricted by the rights of other individuals. In the communitarian approach, the rights or entitlements of every individual are limited equally by shared meanings of social goods. Both theories can articulate the same limits. Thus Walzer’s complex equality can be a possible framework even if the shared understandings stress the individuals’ rights.

One must, however, hold in mind that the main point lending desirability to complex equality is the idea of making monopoly harmless. As soon as any good, whose appropriate criterion of distribution is understood to be “need” is included in the market sphere, we have to start fighting against the monopoly of wealth. That would mean giving up one of the main goals of complex equality, making monopoly harmless.

Mulhall & Swift contend that real and significant disagreements about the actual social meanings of goods affect the desirability of Walzer’s theory. What makes, say, Rawls’s liberal theory perhaps more desirable is its stress on significant disagreements. Rawls’s point of departure is the assumption that values are not shared. It can and has been argued that if the result of value interpretation is that there are no shared values, we can’t justify anything by appealing to shared values, but must appeal

to individuals and their rights. Thus the communitarian approach can arguably lead to an individualist approach. Ultimately, the attractiveness of complex equality depends on how deep the controversies about social goods actually are. It might appear that these controversies concerning the limits of different spheres aren't after all as deep as those concerning individual life-plans. In that case a theory combining individual rights and complex equality might be attractive.

§12 Conclusion

In this essay I have discussed Michael Walzer's views on recognition in his *Spheres of Justice*. I first contrasted Walzer's hermeneutical views on social criticism with that of critical theory and more universalistic theories and then characterized his pluralistic view on complex equality and dominance of one good over another. Then I defended the view that recognition can fruitfully be seen as a "good" to be distributed: although the critics of this idea typically make valid points, those points are compatible with recognition also being distributed in some sense. Then I gave an overview of Walzer's chapter on recognition, stressing the distinction between being and doing, and purely subjective and Aristotelian concepts of recognition. Next I discussed how Walzer characterizes feudal, hierarchical societies as ones where social prejudgments dominate individual judgments, and then how he characterizes recognition and its domination in the modern society, as well as the reflective forms of self-respect and self-esteem. The last subsections discussed the role that citizenship and markets have in Walzer's approach and how they are related to what can be called recognition although Walzer doesn't use that term there.

Bibliography

Boltanski, Luc (2011) *On Critique: A Sociology of Emancipation*. Polity

- Press, Cambridge.
- Boltanski, Luc & Thevenot, Laurent (2006) *On Justification*. Princeton University Press.
- Cohen, Joshua (1986) Book Review of Spheres of Justice, *Journal of Philosophy* 83: 8, 457-468.
- Forst, Rainer (2002 [1994]) *Contexts of Justice*. University of California Press.
- Fraser, Nancy & Honneth, Axel (2003) *Redistribution or Recognition?* London: Verso.
- Fukuyama, Francis (1992) *The End of History and the Last Man*. Penguin.
- Glover, Jonathan (1999), *Humanity: The Moral History of the Twentieth Century*. Yale University Press.
- Honneth, Axel (1995 [1992]) *Struggle for Recognition*. Cambridge: Polity Press.
- Keat, Russell (1997) Colonization by the Market. Walzer on Recognition. *Journal of Political Philosophy* 5 (1): 93-107.
- Kotkavirta, Jussi (1993) *Practical Philosophy and Modernity. A Study on the formation of Hegel's thought*. Jyväskylän yliopisto: Jyväskylä.
- Kotkavirta, Jussi (1998) "Hegel, yksilöllisyys ja yhteisöllisyys." in Jussi Kotkavirta & Arto Laitinen (eds) *Yhteisö*. SoPhi: Jyväskylä, 101-121.
- MacIntyre, Alasdair (1985) *After Virtue*. London: Duckworth.
- Mulhall, Stephen & Swift, Adam (1992) *Liberals & Communitarians* (M&S). Oxford: Blackwell.
- Pettit, Philip & Brennan, Geoffrey (2004) *The Economy of Esteem*. Oxford UP.
- Rawls, John (1971) *A Theory of Justice*. The Belknap Press of Harvard UP.
- Rawls, John (1993) *Political Liberalism*. New York: Columbia UP.
- Raz, Joseph (1991) "Morality as interpretation. Interpretation and Social Criticism. Michael Walzer" *Ethics* 101 (2): 392-405.
- Ricoeur, Paul (2000) *The Just*. Chicago: University of Chicago Press.
- Siep, Ludwig (1979). *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie*. Alber.
- Taylor, Charles (1992) *Multiculturalism and "the Politics of Recognition"* ed. by Amy Gutmann. Princeton, N.J.: Princeton University Press.
- Waldron, Jeremy (2012) *Dignity, Rank, Rights*. Oxford UP.

- Walzer, Michael (1983) *Spheres of Justice: A Defence of Pluralism and Equality*. Basic Books. _
- Walzer, Michael (1987) *Interpretation and Social Criticism*, Harvard UP.
- Walzer, Michael (1994) *Thick and Thin*. University of Notre Dame Press.
- Jeffrey J. Williams (2012) Michael Walzer's Politics, in Theory and Practice. *The Chronicle of Higher Education*. June 3, 2012.

IV

Estetiikka, etiikka
ja elämässä suunnistautuminen

Intensität, Deutlichkeit, *enargeia*. Antike Ekphrasis-Konzeptionen bei Theon, Quintilian und Longos

Einführung

Arbeitsweise und Anliegen des Beitrags ist eine historisch epistemologische Deutung der ἐνάργεια. Er gliedert sich in zwei Hauptteile:

Der erste Teil widmet sich den Ekphrasis-Definitionen der antiken Theoretiker und stellt diese den Definitionsversuchen der Moderne grundsätzlich gegenüber. Im diesem Teil des Beitrags wird nachgewiesen, daß die antike Ekphrasis auf der Grundlage der antiken Theorie zu *enargeia* wie *phantasia* (Aristoteles, Quintilian) als Verfahren verstanden werden kann, die Intensität der Vorstellung zu erhöhen.

Ekphrasis wurde in der Antike, so werde ich darlegen, als rhetorische Technik begriffen, die Vorstellungsbildung des Rezipienten in der Weise anzuregen, daß er emotional auf das Beschriebene genau so reagiert wie er auf die entsprechende wirkliche Tatsache reagieren würde. Nimmt man an, daß die Vorstellungsbildung nach Art einer Dekonstruktion auf der Grundlage von Erinnerungsbildern arbeitet, kann man die Erinnerungsbilder in zwei Gruppen gliedern, in szenische und in statische Bilder. Diese Unterscheidung kann genutzt werden, so meine Argumentation, um die Interpretation der antiken Ekphrasis, die sich ergibt, wenn man Quintilians Angaben zur *enargeia* auf das *phantasia*-Konzept von Aristoteles bezieht, weiter zu differenzieren.

Der zweite Teil des Beitrags erläutert die im ersten Teil dargelegte antike Ekphrasis-Theorie an zwei *ekphraseis* aus dem Werk „Daphnis und Chloe“. Der Autor dieser Prosa-Erzählung, Longos, ist Zeitgenosse Philostrats. Ekphrasis *als beschreibende Passage eines Textes der Epik* kann somit Ekphrasis *als literarischer Gattung* entgegengestellt werden. An den beiden ausgewählten Beispielen werden vier Dinge demonstriert: Zum einen die Technik der Ekphrasis, die Longos benutzt, eine Art wörtliche Konstruktionsanleitung von mentalen Bildern. Zum zweiten wird die Kongruenz von antiker Ekphrasis-Theorie und ihrer Praxis gezeigt. Zum dritten wird die Nützlichkeit einer Differenzierung der Erinnerungsbilder, wie sie im ersten Teil vorgeschlagen wird, am Beispiel erläutert und ebenso, zum vierten, die Nützlichkeit der Beschreibung des persönlichen mentalen Bildes.

Der Aufsatz gliedert sich daher wie folgt: Im ersten Teil behandelt er zunächst die Progymnasmata-Autoren (1.1), das Konzept der *enargeia* (1.2) sowie *phantasia* und *enargeia* bei Quintilian (1.3), schließlich das Supplementieren und die

Methode Quintilians (1.4). Im zweiten Teil geht er auf Longos und Philostrat ein (2.1 und 2), untersucht eine Ekphrasis aus „Daphnis und Chloe“ und das von ihr ausgelöste mentale Bild (2.3) und stellt schließlich seine Ekphrasis des Frühlings vor (2.4).

I. Antike Definition von ἔκφρασις

1.1 Aelius Theon und die *Progymnasmata*

Ekphrasis¹ wurde in der Antike nicht als Begegnung von oppositionalen Zeichensystemen aufgefaßt, oder als Technik, spatiale in temporale Strukturen umzuwandeln, die Hegemonie des Wortes über das Bild zu beweisen, oder etwa die Differenz zwischen dem Medium einer Repräsentation und ihrem Gegenstand zu kommentieren.² Ekphrasis wurde in der Antike als rhetorisches Verfahren begriffen, die Vorstellungsbildung anzuregen.³

Die antike Definition von Ekphrasis setzt nicht am Gegenstand von Beschreibungen an – wie die Moderne das tut –, sondern an einem Kriterium, das jede Art von *logos* zu erfüllen hat, am Kriterium der „Intensität“ der Vorstellung.

¹ In der Begrifflichkeit werden im Bereich der antiken Grundlagen möglichst die Termini der Definitionen aus den *Progymnasmata* beibehalten: *enargeia*, *phantasia*, *phantasma*, *ekphrasis*, *aisthema*, *energeia* etc. Der Begriff für die Beschreibung (*descriptio*) ist *logos peribegematikos* (λόγος περιηγηματικός).

² Cf. Cheeke, *Writing for arts*, 3: „We expect with an ekphrasis some „commentary upon or an interpretation of an artwork that is simultaneously open to interpretation or appreciation as an artwork of its own right.“

Besonders prominente Formulierungen der modernen Diskussion zur Ekphrasis: a) ekphrasis is „the verbal description of a work of graphic art“ (Dubois 1982, S. 3); ekphrasis is „verbal representation of visual representation“ (Heffernan 1993, S. 3); ekphrasis is „the imitation in literature of a work of plastic art“ (Krieger 1968, S. 325); ekphrasis is a rhetorical description of a work of art“ (Mitchell 1994, 153); für weitere cf. Beaujour 1980, Boehm/Pfotenhauer 1995, Davidson 1983, Fowler 1991, Heffernan 1991 und 1993, Hamon 1980, Krieger 1995, Sternberg 1980. Weitere Bibliographie in Becker 2003, Elsner 2002, Fowler 1991 und Plett 2012.

³ Die Forschungsarbeiten zur antiken Theorie der ἔκφρασις lassen sich in drei Gebiete unterscheiden: Wir finden Forschungen zur *phantasia*, zum rhetorischen Kontext der Augenzeugenschaft im öffentlichen Beweisverfahren und zur Präsenzerzeugung durch *ekphrasis*. Zur *phantasia* cf. Webb 2009 (besonders Kap. 5); Vogt-Spira 2002 und ders. 2007; zur Augenzeugenschaft cf. Webb 2009 (bes. Kap. 6 mit weiteren Angaben zur Forschungsliteratur); zur Präsenzerzeugung cf. Vogt-Spira 2007 und ders. 2002; Bakker 1993, Becker 1990.

Die Untersuchungen zum Konzept der ἐνάργεια und seiner epistemologischen Verortung bleiben in der Forschung großenteils getrennt von denen zu den sinnlichen und emotionalen Reaktionen des Publikums auf eine *ekphrasis*. Anders Webb 2009 und Vogt-Spira 2002.

Der Ausgangspunkt der antiken Theoretiker für die Ekphrasis ist die beschreibende Rede, der *logos peribegematikos* (λόγος περιηγηματικός). Die Ekphrasis wird von den antiken Theoretikern also zunächst als eine besondere Art des *logos peribegematikos* erfaßt. Dabei bedeutet das Adjektiv *peribegematikos* (abgeleitet von dem Verb *peribegeomai*, περιηγέομαι) so viel wie „herumgehend, umherführend“.⁴ Der einen Gegenstand Beschreibende wird also als ein „einen Gegenstand Umkreisender“ verstanden. Durch die Wortwahl des griechischen Begriffs ist bereits für die beschreibende Rede die Idee der Nähe zwischen Betrachter und Gegenstand implizit und die aus Nähe und Umkreisung resultierende Genauigkeit. Beide können nicht erst für die untergeordnete Gattung „Ekphrasis“ als unterscheidende Kriterien angegeben werden. Da also der antike Theoretiker die Ekphrasis als Untergruppe zur beschreibenden Rede auffaßt, muß er daher zunächst nur angeben, worin er die spezifische Differenz zwischen der ‚normalen‘ Beschreibung (*logos peribegematikos*) und der ekphrastischen Beschreibung (*ekphrasis*) ansetzt.

Dabei muß weiter präzisiert werden: Die Übersetzung von *logos* mit „Rede“ soll auf den Umstand hinweisen, daß wir uns in einer Kultur der Oralität befinden (sowohl in Athen als auch in Rom), in der zunächst nicht so sehr der veröffentlichte literarische Text interessiert als vielmehr die mündliche Rede, die politische Rede, die Gerichtsrede, die symposiastische Rede etc. – und zwar mit ihrer jeweiligen Wirkung auf den Hörer. Insofern ist naheliegend, daß die frühesten Belege für Definitionsversuche der Ekphrasis eben nicht aus der Hand von – heute würden wir sagen – Literaturwissenschaftlern kommen, von antiken Theoretikern, sondern aus der Hand von Praktikern (und für die Praxis gedacht sind):⁵ Die Einübung in die Kunst der Rede wurde in Lehrbüchern der Rhetorik festgehalten, den *Progymnasmata*. *Progymnasma* ist die griechische Bezeichnung für die Übung eines angehenden Rhetors. Von vier griechischen antiken Autoren sind Sammlungen solcher „Vor-Übungen“ überliefert.⁶ Stellvertretend sei hier die früheste der überlieferten Definitionen, die Definition Theons, zitiert (Theon, Prog. 118, 1-2 Spengel):

⁴ Das im folgenden verwendete Adjektiv „perihegetisch“ bezieht sich immer auf den *logos peribegematikos*. Die sei angemerkt, da von *peribegeomai* auch das Wort „Perihegesis“ abgeleitet ist, das eine literarische Gattung der antiken griechischen Literatur bezeichnet. Es handelt sich dabei um die Beschreibung von Küstenverläufen aus der Sicht des Seefahrers.

⁵ Für Hermogenes von Tharsos gilt, daß er nicht nur für den auszubildenden Rhetor, sondern auch für den möglichen Kritiker schreibt, vgl. Hermog. (Περὶ ἰδεῶν) I, S. 213, 6-14 Rabe.

⁶ Zu den vier ältesten griechischen Definitionen von *ekphrasis* cf. Schweinfurth 2005, S. 11-22; Webb 2009 (bes. Kap. 2) und insbes. D’Angelo 1998, S. 439-41; cf. auch Francis 2009, S. 4.

Ekphrasis ist eine Art der beschreibenden Rede, die das, was beschrieben werden soll, auf deutliche Weise vor Augen führt. Es gibt *ekphrasis* von Gesichtern (Personen), Handlungen, Orten und Zeiten.⁷

ἔκφρασις ἐστὶ λόγος περιηγηματικὸς ἐναργῶς ὑπ' ὄψιν ἄγων τὸ δηλούμενον. γίνεται δὲ ἔκφρασις προσώπων τε καὶ πραγμάτων καὶ τόπων καὶ χρόνων.

Aelius Theons Definition der Ekphrasis gehört ins erste Jahrhundert nach Christus. Definitionen in ganz ähnlicher Formulierung finden sich bei den drei weiteren überlieferten *Progymnasmata*-Autoren: Hermogenes von Tharsos, Aphthonios von Antiochia und Nikolaos von Myra, so daß wir aus den Handbüchern Definitionen aus dem ersten bis fünften Jahrhundert n. Chr. vergleichen können.

Die Ekphrasis wird in diesen Lehrbüchern unter der Abteilung „Beschreibung“ behandelt, die ihrerseits, je nach Autor, zu den Themen Lobrede (Enkomion), Schmährede und Vergleich gestellt wird.

Das Wort *ekphrasis* wird vom Verb *ekphrazoo* (ἐκφράζω) abgeleitet, dessen erster Teil (ἐκ) „aus, heraus“ und dessen zweiter Teil (φράζω) „sprechen/zeigen“ bedeutet, zusammengesetzt also etwa „heraussprechen, herausschreien/aufzeigen“, in leichter Abwandlung etwa auch „das Ganze sagen“.⁸ In der antiken Rhetorik bedeutet das Verb *ekphrazein* „beschreiben“. Wörtlich könnte man daher den ersten Satz der Definition Theons so übersetzen:

Die herausrufende Rede gehört zu der Art der Rede, die ἐναργῶς um einen Gegenstand herumführt, indem sie das, was deutlich gemacht werden soll, unter das Auge zieht.

Um in der Definition Theons die spezifische Differenz der Ekphrasis zur „normalen Beschreibung“ angeben zu können, müssen wir wissen, was *enargoo* (ἐναργῶς) bedeutet und ebenso, inwiefern ein Redner es vermag, mit Worten etwas jemandem vor Augen zu führen. Doch bevor wir zum Wesen der *enargeia* kommen, schauen wir zunächst auf den zweiten Teil der Definition, der für den Wissenschaftler der Moderne durch ihren gegenstandsbezogenen Ansatz der interessanter zu sein scheint: Als mögliche Objekte der ekphrastischen Beschreibung gibt Theon vier Gruppen an: Gesichter (Personen), Handlungen,

⁷ Alle Übersetzungen stammen, wenn nicht anders angegeben, von der Verfasserin.

⁸ Zur Etymologie des Begriffs *ekphrasis*, seiner ältesten Überlieferung und Verwendung in den antiken Quellen cf. Schweinfurth 2005, S. 8-24 mit den Angaben zur Forschungsliteratur. Schweinfurth unterscheidet Ekphrasis in der mündlichen Rede, im literarischen Text sowie Ekphrasis als literarische Gattungsangabe und faltet den Begriff daher in eine rhetorische, eine poetologische und eine gattungsunterscheidende Kategorie auf.

Orte und Zeiten. Kein Wort von Malerei oder Skulptur.⁹ Und besonders überraschend ist natürlich die Kategorie der Handlung, die in der Moderne als Gegenbegriff zur Beschreibung – als den beiden Hauptkomponenten eines Textes der Epik¹⁰ – figuriert. Die Probleme, in die die moderne Debatte zur Ekphrasis gerät, weil die Vernetzungsrelationen, die für den realen oder fiktiven Gegenstand der menschlichen Kunst, seine Beschreibung und den Rest des literarischen Textes sowie der Repräsentationsleistung des Rezipienten angenommen werden, prinzipiell auch für die Vorstellungsbildung von Handlungen gelten, treten daher in der antiken Debatte nicht auf. Dasselbe gilt für den gesamten Komplex derjenigen modernen Theorien zur Ekphrasis, die mit der Unterscheidung von spatialen und temporalen Strukturen arbeiten.¹¹ Aus antiker Sicht vermag ein guter Autor durchaus, *ekphraseis* dazu zu benutzen, seine Auffassung vom Wesen der in der Fläche, im Raum und in der Zeit abbildenden Künste darzulegen.¹² Doch die Differenz der repräsentierenden Medien ist keine Unterscheidung, die tief genug reichte für eine antike Definition.

Da auch Aphthonios von Rhodos, Hermogenes von Tharsos und Nikolaos von Myra Gegenstandsbereiche für die Ekphrasis angeben,¹³ die denen von Theon ähneln, ist Aelius Theons Definition nicht etwa als früher Einzelfall zu bezeichnen. Sie ist vielmehr repräsentativ für das Wissen, das wir aus den *Progymnasmata* ableiten dürfen. Und die Untersuchung der antiken Texte bestätigt dieses Ergebnis (für Longos sehen wir dies im zweiten Teil). Die oben erhobene Behauptung kann daher bekräftigt werden: Die antike Auffassung von Ekphrasis bemüht sich um die Abgrenzung von der perihegetischen Beschreibung, d.h. um

⁹ Kunstgegenstände werden erstmals – unter anderen Gegenständen[!] – von Nikolaos von Myra im 5. Jh. n. Chr. genannt: Statuen und Gemälde (*eikones*, εἰκόνας).

¹⁰ Genette 1982, S. 133: „Every narrative [...] comprises two kinds of representations, which however are closely intermingled and in variable proportions: on the hand, those of actions and events, which constitute the narration in the strict sense and, on the other hand, those of objects or characters that are the result of what we now call *description*.“

¹¹ Krieger 1968, Schmauks 1995, Heffernan 1993, DuBois 1982, Boehm/Pfotenhauer 1995, Forceville 1995, Adler/Ernst 1987, Faust 1977, Harms 1990, Hupka 1989, Kibédi Varga 1989, Morrison/Krobb 1997, Muckenhaupt 1986, Pfister 1993.

¹² Der Artikel zu den poetologischen Funktionen der *ekphraseis* bei Longos der Verf. (erscheint vorauss. in 2014) zeigt dies auf.

¹³ Aphthonios von Rhodos und Nikolaos von Myra geben beide als Gegenstände für *ekphraseis* auch Jahreszeiten an, vgl. Aphthon., Progymn. 36, 21-22 Rabe; Nikol. Progymn. 68, 8-9 Felten. Aphthonios nennt des weiteren auch Tiere und Pflanzen; Nikolaos auch Feste. Zu weiteren Gegenstandsangaben cf. Schweinfurth 2005, S. 15f.

eine Angabe der spezifischen Differenz. Die Gegenstände hingegen sind irrelevant.¹⁴

Der ontologische Status des Gegenstands einer ekphrastischen Beschreibung ist in keinem der Handbücher erwähnt. Die leidige Problematisierung, ob es um reale oder fiktive Artefakte geht, die mit der Formulierung einer „notional ekphrasis“ durch John Hollander für die moderne Forschung fixiert wurde,¹⁵ erscheint nun nicht etwa deswegen nicht in den *Progymnasmata*, weil diese insgesamt zu praxis-bezogen angelegt wären; der ontologische Status ist ebenso wenig relevant für eine antike Definition der Ekphrasis wie die Zugehörigkeit des zu beschreibenden Gegenstandes zur visuellen Kunst. Dies liegt begründet in dem Bezug des antiken Konzepts der Ekphrasis auf das mentale Bild, das nach aristotelischer Terminologie eben ein ‚fiktives‘ Bild, ein *phantasma* ist. Doch dazu genauer im Zusammenhang der Erläuterung Quintilians (Abschnitt 1.3).

Aus der Art des Beispiels, das Aphthonios für eine Ekphrasis angibt – Aphthonios wählt die Akropolis von Alexandria –, können wir ersehen, daß es diesem Autor nicht (nur) um eine *detailreiche* Beschreibung geht, wie man vielleicht erwartet hätte.¹⁶ In die Angaben zu den einzelnen Bauten der Akropolis von Alexandria und den Teilen dieser Bauten, die im Vergleich zur Akropolis von Athen beschrieben werden, fließen Bewunderung und Preis ein: So zeigt dieses Beispiel der *Progymnasmata*, daß eine antike ekphrastische Beschreibung das Urteil und die Emotionen des Beschreibenden enthalten soll.¹⁷ Die Abschnitte Enkomion und Vergleich, in denen die Ekphrasis in den Handbüchern behandelt wird, bestätigen dieses Ergebnis. Die *Progymnasmata*-Autoren geben zwar verschiedene Gegenstände für *ekphraseis* an; doch eine Zusammenstellung dieser Gegenstände sowie eine Beobachtung der Einordnung des *logos perihematikos* sowie eine Studie zu den perihegetischen Passagen der antiken Literatur bestätigen die überlieferten Definitionen:

Nach der antiken Auffassung gibt es *ekphraseis* von allen möglichen Gegenständen und Tatsachen, von Gesichtern, Personen, Handlungen, Orten, Festen, Zeiten, Tieren, Pflanzen, Statuen und Gemälden. Es ist ein Irrtum, die Eingrenzung der Moderne auf reale und/oder fiktive Gegenstände der visuellen Kunst als Referent der *ekphraseis* auf die Antike zu übertragen. Daß die klassi-

¹⁴ So auch Fowler 1991 und Francis 2009.

¹⁵ Hollander 1995, S. 209.

¹⁶ Zum Beispiel der Akropolis von Alexandria als Ekphrasis bei Aphthonios siehe auch Schweinfurth 2005, S. 12, 15-16.

¹⁷ Vgl. Becker 1995, zitiert bei D'Angelo 1998, S. 441: „It must also include ‚the judgements and emotions of the describer‘“.

schen Philologen, um in der modernen Debatte über den Begriff der Ekphrasis mitzuwirken, ebenfalls gegenständliche Beispiele aus den antiken Texten bemühen (den Schild des Achilleus und seine lateinischen Imitationen, die automatischen metallenen Mägde des Hephaistos oder den Becher des Theokrit etc.), ist meines Erachtens kontraproduktiv für die Diskussion über die Vorstellungsbildung insgesamt.¹⁸ Auf der Suche nach einer Beschreibung des Phänomens Ekphrasis, die die gesamte Literatur Europas aus Antike und Moderne in den Blick nimmt (wie z.B. bei Heffernan), muß von einer gegenstandsbezogenen Definition grundsätzlich abgeraten werden.¹⁹

Ekphrasis ist nach den Definitionen aller vier überlieferten *Progymnasmata*-Autoren eine rhetorische Technik. Sie gehört zur Kunst der Überredung.²⁰ Ekphrasis will dem Leser oder Hörer etwas vorstellbar machen, will ein Bild im Kopf des Lesers oder Hörers entstehen lassen.

1.2. *enargeia*

Wir hatten gesehen, daß Theon mit dem Adverb *enargoos* die spezifische Differenz dessen, was eine Ekphrasis im Vergleich zur perihegetischen Beschreibung leistet, angibt:

Das Adverb *enargoos* gehört zu dem Wortstamm, zu dem auch das bekannte Substantiv *enargeia* (ἐνάργεια) und das Adjektiv *enargees* (ἐναργής) gehören: *enargees* bedeutet so viel wie „klar, deutlich“, „im Hellen“, „von weißem Schimmer“ (Od. 15, 161). In Theons Definition, wurde das Adverb auf die Handlung des „unter-die-Augen-Führens“ bezogen: „Ekphrasis ist eine Art der Rede, die das, was klargemacht werden soll ἐναργῶς unter das Auge bringt“ (ὕπ’ ὄψιν ἄγων τὸ δηλούμενον). Dabei suggeriert die Wendung ὕπ’ ὄψιν ἄγων („unter/vor das Auge führend/bringend“) in Theons Definition, daß es um ein Problem der Deutlichkeit geht: Als müsse der Abstand zwischen dem Gegenstand und dem Auge überwunden werden – ganz als ob es um einen realen Gegenstand und das reale Auge des Betrachters ginge, also um eine Art Fernrohr, mit dem man das zu Ferne so nahe vor die Augen hole, so daß man glaube, es deutlich vor sich zu sehen. Danach müßte man formulieren: Ekphrasis ist die Technik, das zu Ferne

¹⁸ Cf. Francis 2009, S. 3: „Although ancient definitions did not concern themselves with descriptions of art, these examples have been chosen because they correspond to the modern definition and can therefore more easily serve the purposes of comparison [...].“

¹⁹ Dasselbe gilt übrigens für die Ausrichtung der Ekphrasis-Debatte auf die Beispiele der Lyrik. Vgl. Abschnitt 2.1.

²⁰ Cf. Führer, Hull-Präsentation 2012, Webb 2009, D’Angelo 1998.

bis vor die Augen zu bringen. Dieses „Heranholen“ seinerseits soll „auf klare Weise“ passieren.

Das Adverb *enargoos* bleibt in dieser Definition Theons – vielleicht auch durch seine Stellung zwischen dem Verbaladjektiv (περιηγηματικός) und dem Partizip (ἄγων) – semantisch versteckt;²¹ es scheint nicht das Zentrum der theoretischen Aussage zu tragen.²² Dies übernimmt vielmehr das „vor-das-Auge-Führen“. Hierbei muß man wiederum annehmen, daß Theon das geistige und das wirkliche Auge gleichsetzt, so daß die Idee der Entfernung letztlich nur in übertragener Bedeutung ins Spiel kommt.²³

Kriterien zur Feststellung, wann und wie dieses „Heranführen“ denn auf deutliche Art und Weise geschieht, werden nicht angegeben. Bis hierher ist also noch nichts klar. Wenden wir uns daher an den antiken Autor, der am häufigsten zitiert wird, wenn es um eine Erläuterung der antiken *enargeia* geht, an Quintilian. An den Formulierungen Quintilians kann verdeutlicht werden, daß es bei dem Konzept der *enargeia* um eine Kategorie der Intensität geht. Diese Intensität ist auf der Seite des Rezipienten als Eintreten eines mentalen Bildes ohne Anstrengung zu bezeichnen: Die Intensität der Vorstellung wird auf der Seite des Vorstellenden durch die Mühelosigkeit ihres Eintretens, durch den Genuß an der Vorstellung selbst oder durch Abscheu vor der dargestellten Sache sowie durch die momentane Vernachlässigung aktueller realer Sinnesreize begriffen. Die Intensität der Vorstellung verdrängt die Realität. Auf der Seite des Autors oder Redners jedoch wird die Intensität der Vorstellung als Grad an Deutlichkeit des mentalen Bildes begriffen.²⁴ Dem Rhetor/Autor geht es um

²¹ ἐναργῶς kann sowohl auf das Verbaladjektiv als auch auf das Partizip bezogen werden. D.h. die besondere Art des Heranführens an den Gegenstand soll auf deutliche Art und Weise passieren, aber auch die übergeordnete Art des λόγος arbeitet als „herumgehender *logos*“ (περιηγηματικός) bereits ἐναργῶς.

²² Daß die Hauptaussage zur Ekphrasis in Theons Definition durch das Partizip *agoon* (und die Präpositionalgruppe) geleistet wird und das Adverb *enargoos* noch nicht deutlich hervortritt, könnte daran liegen, daß tatsächlich Theon einer der ersten Autoren ist, der die Kategorie der *enargeia* zur Erläuterung der Ekphrasis benutzt. Natürlich könnte dieser Vermutung mit dem Hinweis auf die Schrift *De elocutione* entgegengetreten werden, die Demetrios von Phaleron (4./3. Jh. v. Chr.) zugeschrieben wurde und die die *enargeia* in den Abschnitten 50 bis 52 sowie 209 bis 222 behandelt. Andererseits darf diese Beobachtung wiederum als Argument dafür genutzt werden, daß *De elocutione* ins 2. Jh. n. Chr. gehört und Theons Schrift auf jeden Fall älter ist als περὶ ἐρμηνείας. Zu Datierung und Autorschaft von *De elocutione* cf. Chiron 1993, S. xiii-xl. Zur *enargeia* in *De elocutione* cf. Schweinfurt 2005, S. 19f.

²³ Zum Konzept des „geistigen Auges“ siehe unten BB S. 🍏 (im Abschnitt 1.3).

²⁴ Um die beiden Seiten der Deutlichkeit des mentalen Bildes besser unterscheiden zu können, könnte für die Seite des Rezipienten der Begriff *enargeia* (ἐνάργεια) und für die Seite des

eine Übertragung der Deutlichkeit der Vorstellung bzw. um eine Induktion einer deutlichen Vorstellung.²⁵ Mit der Metapher des Fernrohrs kann für die *enargeia* formuliert werden: Das Anliegen Quintilians ist die Schärfung von Linsen für Fernrohre. Den besonderen Grad an Deutlichkeit gewinnt die Vorstellung, so werde ich in der Auswertung der *ekphrasis* bei Longos argumentieren, durch ihren besonderen Reichtum an sinnlichen Komponenten – doch dazu erst im zweiten Teil.

Um im Folgenden Mißverständnisse zu vermeiden, werde ich für das mentale Bild, das für den antiken Theoretiker sowohl eine Einbildung oder eine Vorstellung als auch eine Erinnerung sein kann, weitgehend Aristoteles' Begriff des *phantasma* benutzen. Mit der Wahl dieses Begriffes ist kein Kommentar zu einem Fiktionalitäts-Konzept beabsichtigt; die heute übliche abwertende Konnotation von *phantasma* im Sinne von fehlender Realität („selbst ausgedacht, eingebildet, nicht wahr“) muß aufgehoben werden, um Quintilian und Aristoteles antike-gerecht zu verstehen. Die Moderne sieht gern ein willkürliches, kreatives individuelles Potential in der Phantasie.²⁶ Doch für die Qualität des Dichters ist bei Aristoteles etwa entscheidend, daß die beabsichtigte Herbeiführung der *enargeia* von der *energeia*, der Wirksamkeit des zu beschreibenden Gegenstandes, abhängt. Der Dichter stellt dann etwas deutlich vor Augen, wenn er es „in seiner eigentlichen Aktivität zeigt.“²⁷

1.3. *enargeia* und *phantasia* bei Quintilian

Der römische Autor Quintilian ist Zeitgenosse von Theon. Bei Quintilian finden wir wieder die Entfernung zwischen dem Gegenstand und dem Auge problematisiert. Doch bei ihm wird nun deutlich, daß es sich in der Tat um das geistige

Rhetors/Autors der Begriff *sapheneia* (σαφήνεια, „Klarheit“) benutzt werden. Diese Unterscheidung der beiden Begriffe scheint mir in ihrem griechischen Gebrauch bereits angelegt, jedoch im Lateinischen nicht durchgeführt (Cicero übersetzt *eōnaßgeia* durch *evidentia* und *perspicuitas*); cf. Halbfass, Art. Evidenz, in: J. Ritter (Hg.), Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 2, S. 829-32. *enargeia* inkludiert die emotionale Reaktion des Vorstellenden auf das *phantasma*. *sapheneia* zielt auf die begriffliche Klarheit, d.h. die Annahme des Vorstellenden, daß sein *phantasma* ihm durchsichtig sei.

²⁵ Die antike *enargeia* steht im Kontext des rhetorischen Konzepts der *persuasio*, da der Redner in der Antike danach strebt, bei seinem Hörer die Gewißheit eintreten zu lassen, daß er das vorstellt, was vom Redner genannt und beschrieben wurde.

²⁶ Konzept der Phantasie in der Moderne: cf. Dewender 2003, Grassi 1979 (bes. Kap. 8 und 9), Heckmann / Dette 1996.

²⁷ Vgl. Schmitt Kommentar Poetik 2008, S. 663-668, hier 664.

und nicht um das reale Auge handelt.²⁸ Aufgabe eines Rhetors und damit Funktion jeder Rede überhaupt ist es, durch Wortgewalt ein *phantasma*, eine deutliche Vorstellung des Beschriebenen vor dem inneren Auge des Hörers entstehen zu lassen. Hier wird deutlich, daß die Ekphrasis als Sonderform der Beschreibung in der antiken Theorie nur durch eine Graduierung, durch eine Kategorie der Intensität ausgezeichnet sein kann: Bei Quintilian ist diese *differentia specifica* zwischen ekphrastischer und perihegetischer Beschreibung bei weitem deutlicher als bei Theon im Konzept der *enargeia* faßbar: Bei Theon hatten wir bereits den Begriff; doch bei Quintilian finden wir nun die Sache.²⁹

Aus den Erläuterungen Quintilians können wir ableiten, daß für ihn die Deutlichkeit des *phantasma*, also des mentalen Bildes, das der Hörer oder Leser erstellt, verschiedene Grade erreichen kann. Dabei möchte er den Begriff *phantasiai*³⁰ nur für die mentalen Bilder gebrauchen, die besonders deutlich (*enargees*) sind, beinahe so, als wären sie real (Quint. Inst. 6, 2, 29):

[...] was die Griechen „phantasiai“ nennen (wir können sie gut „visiones“ nennen), eben das, wodurch die Bilder abwesender Dinge so von unserem Geist dargestellt werden, daß wir glauben, sie wären da und wir würden sie mit den Augen erkennen [...].

Quas φαντασίας Graeci vocant (nos sane visiones appellemus), per quas imagines rerum absentium ita repraesentantur animo, ut eas cernere oculis ac praesentes habere videamur [...].

Für Quintilian kann also behauptet werden, daß *enargeia* das Konzept ist, mit dem der Effektivitätsgrad bezeichnet wird, bei dem die Differenz von Wahrnehmungs- und Vorstellungsleistung aufgehoben ist:³¹ *enargeia* benennt die Intensität der Vorstellung, bei der der Vorstellende meint, er hätte die beschriebene Sache direkt vor Augen. Mit Quintilian können wir daher formulieren, daß eine Beschreibung nur dann die Qualität einer *ekphrasis* hat, wenn die Vorstellung, die sie im Kopf des Lesers auslöst, so konkret, detailreich und genau gerät, als wäre sie eine Anschauung mit dem wirklichen Auge, ein visueller Akt der Wahrnehmung. Da im Griechischen der Wahrnehmungsakt *aistheesis*

²⁸ Zur Übernahme der Wendung „geistiges Auge“ (aus Plat. Rep. 533 d 2) vgl. Vogt-Spira 2007, S. 24, Anm. 14. Das „innere Auge“ auch schon bei Ps-Longin, De subl. c. 15, 1 f.

²⁹ Dieser Befund überrascht nicht, da bei den *Progymnasmata*-Autoren eine Praxis-Anleitung und keine Theoretisierung zu erwarten ist.

³⁰ Mit dem Plural *phantasiai* bezeichnet Quintilian die einzelnen Vorstellungen; *phantasiai* sind genau das, was wir mit Aristoteles *phantasmata* nennen.

³¹ Zur angenommenen Präsenz des Beschriebenen und der Aufhebung der Differenz der Vorstellungen von Wahrnehmung und Phantasia: Vogt-Spira 2007 und ders. 2002.

(αἴσθησις) genannt wird, kann man sagen: Für Quintilian ist Ekphrasis eine Technik der Vorstellungsbildung, die ein Rhetor beherrschen sollte, weil es bei ihr für den Hörer keinen Unterschied zwischen *phantasma* und *aisthema* gibt. Das Vorgestellte ist dem Vorstellenden ein Präsentes.

Führen wir ein eindrückliches Beispiel Quintilians an:

Es bringt viel, wenn zu den realen Vorgängen ein überzeugendes Bild hinzugefügt ist, das den Hörer gewissermaßen direkt in die Sache hineinzuführen / mit der Sache so zu konfrontieren scheint, als ob sie wirklich vorhanden wäre, wie es in jener gegen Antonius gerichteten Beschreibung der Fall ist: „Denn sie stoßen auf ihn, wie er niedergestreckt in einem Schlaf, der Betrunkenheit verrät, aus voller Brust schnarcht und rülpfende Atemzüge beim Ein- und Ausatmen von sich gibt, und dazu noch [stoßen sie] auf seine prominenten Gefährtinnen, die kreuz und quer auf allen Bettgestellen hingestreckt sind, und auf die übrigen, die überall herum liegen [...]“.³²

Diese Beschreibung ruft eine Vorstellung hervor, die abstoßend ist, so daß sich eine negative emotionale Einstellung gegen den Beschriebenen mit ihr verknüpft.

Den Effekt einer Ekphrasis in dieser Weise zu beschreiben, kann im Kontext der mündlichen Rede und insbesondere der Gerichtsrede zu dem Wunsch gestellt werden, den Hörer quasi zum Augenzeugen zu machen: Der Hörer der Anklage, der den Tathergang so genau vor Augen hat wie der Tatzeuge, reagiert mit gleicher Emotion und gibt daher das entsprechende Urteil mit Überzeugung ab.³³

Die Darstellung der Ekphrasis bei Quintilian als einer rhetorischen Technik, Abwesendes präsent erscheinen zu lassen, läßt sich stützen, wenn man ihr das aristotelische *phantasia*-Konzept unterlegt: Denn für Aristoteles liegen die *phantasmata* dem *nous* wie *aisthemata* vor: „Für die Denkseele sind die Vorstellungs-

³² Cf. Quint. Inst. 4, 2, 123: *imago, quae velut in rem praesentem perducere audientis videtur, qualis est illa M. Caelii in Antonium descriptio: namque ipsum offendunt temulento sopore profligatum, totis praecordiis stertentem, ructuosos spiritus geminare, praeclarasque contubernales ab omnibus spondis transversas incubare et reliquas circumiacere passim.* Cf. auch Cicero selbst: Cic. De or. 3, 202: „Denn es beeindruckt sehr, wenn man bei einer Sache verweilt, sie einleuchtend darstellt und die Ereignisse beinahe so vor Augen führt, als ob sie wirklich geschehen würden, [...]“ *nam et commoratio una in re permultum movet et inlustris explanatio rerumque, quasi gerantur, sub aspectum paene subiectio [...].*

³³ Zum Aspekt der Präsenzerzeugung, die in der Gerichtsrede den Hörer glauben machen konnte, er wäre selbst (als Augenzeuge) bei der Tat dabeigewesen, cf. Webb 2009 (besonders Kap. 6).

bilder (*phantasmata*) wie Wahrnehmungsbilder [...].³⁴ Die sinnliche Wahrnehmung läßt mentale Bilder entstehen, die denen, die das Gedächtnis verwaltet, vergleichbar sind. Da Quintilians Behauptungen zur Abwesenheit einer Differenzwahrnehmung zwischen *phantasma* und *aisthema* genau zu Aristoteles' Angaben zur *phantasia* passen, darf man davon ausgehen, daß Quintilians Verständnis von *enargeia* auf einer aristotelischen theoretischen Grundlage erstellt wurde.³⁵

Die *enargeia* darf nach dieser Erläuterung als Vermögen beschrieben werden, das durch die Vorstellung Repräsentierte anwesend erscheinen zu lassen: Die *enargeia* ist eine Leistung der *phantasia*.

1.4. Quintilians Methode und das Supplementieren

Welche Maßnahmen sollte nun ein Autor oder Redner nach Quintilian ergreifen, um seinen Beschreibungen die Qualität der Präsenzerzeugung zu verleihen? Und welche Theorie zur geistigen Repräsentation entwickelt er?

Quintilian erstellt keine Abhandlung, er arbeitet mit dem Exemplum. Er benutzt z.B. eine Passage aus Ciceros *zweiter Rede gegen Verres* (Cic., Verr. 5, 86), um das, was eine *ekphrasis* ausmacht, am Beispiel zu demonstrieren. Und darüber hinaus läßt er seine persönliche Lektüreerfahrung, seine persönlichen Vorstellungen zur ausgewählten Passage bei Cicero einfließen (Quint. Inst. 8, 3, 64):

Oder ist jemand so unbegabt darin, sich Abwesendes bildhaft vorzustellen, daß er, wenn er jene Passage aus den Reden gegen Verres liest, [...] da stand er am Ufer, die Sandalen untergebunden, der Praetor des römischen Volkes, mit purpurnem Pallium und drunter die bis zu den Knöcheln reichende Tunica, auf seine Süße gestützt [...], daß er dann nicht nur meint, die Personen selbst vor sich zu sehen, ihre Aufmachung und überhaupt die ganze Örtlichkeit, sondern auch weiteres selbst für sich hinzufügt, [Dinge, die nicht gesagt] aus den Dingen, die gesagt worden sind?³⁶

³⁴ τῆ δὲ διανοητικῆ ψυχῆ τὰ φαντάσματα οἷον αἰσθήματα ὑπάρχει. cf. Arist. De anim. iii 7, 431 a 14-17. Vgl. auch Arist. De motu anim., 7, 701 b 18.

³⁵ Zur *phantasia* bei Aristoteles und Quintilian und ihrer Relation zueinander cf. Vogt-Spira 2002, bes. S. 33 f.; Vogt-Spira 2007, S. 24-28; Schmitt, Kommentar Poetik 2008, S. 550-553; Webb 2009, S. 111-114 und H.-U. Reck 2000, S. 187.

³⁶ Quint. Inst. 8, 3, 64: *An quisquam tam procul a concipiendis imaginibus rerum abest ut non, cum illa in Verrem legit: stetit soleatus praetor populi Romani cum pallio purpureo tunicaque talari muliercula nixus in litore, non solum ipsos intueri videatur et locum et habitum, sed quaedam etiam ex iis quae dicta sunt sibi ipse adstruat.*

Wir gewinnen aus diesem Beispiel Quintilians, daß eine Beschreibung dann *ekphrasis* genannt werden darf, wenn sie zum Supplementieren anregt. Ekphrasis ist nach diesen Worten Quintilians eine Technik, die bewirkt, daß der Hörer oder Leser ein Bild mit mehr Elementen im Kopf entstehen läßt, als genannt wurden. Der Detailreichtum liegt also nicht auf der Ebene des Autors oder Redners, sondern auf der Ebene des Rezipienten. Wegen des erheblichen Unterschieds zu modernen Definitionen von Ekphrasis lohnt es, diesen Punkt deutlich zu wiederholen: Wir sprechen mit Quintilian nicht über die Eigenschaften einer Textpassage, sondern über die des *phantasma*. Ob der Gegenstand einer Ekphrasis real oder fiktiv sei, ist für das antike Konzept unerheblich.

Nach dieser Behandlung Quintilians können zwei Ergebnisse präsentiert werden: Erstens kann als Kriterium der *enargeia* ihr Vermögen angegeben werden, den Hörer oder Leser zur Bildung supplementierender Vorstellungen anzuleiten.³⁷ Eine Ekphrasis ist somit eine *descriptio*, die weniger Elemente enthält als das *phantasma* im Kopf des Hörers oder Lesers.³⁸ Zweitens regt Quintilians Verfahren, seine persönliche Vorstellung zu einer gut bekannten Passage Ciceros zu bieten, zu einer Reflexion seiner Methode an:

Quintilian benutzt einen viel gelesenen Autor mit einer Passage, die den Charakter einer bekannten Führungspersönlichkeit anschaulich macht, zur Demonstration eines Begriffs von Ekphrasis, der möglichst viele Meinungen einbindet. Es geht ihm damit um Allgemeinheit. Jedoch erläutert er an seinem eigenen mentalen Bild, weil jeder Vorstellungsakt ein individueller Akt ist. Er verbindet dieserart Individualität und Objektivität, wie es, nach meiner Auffassung, die antike Theorie zur Vorstellungsbildung erfordert.

Bisher haben wir Quintilian so dargestellt, als behandle er ausschließlich die Eigenschaften, die eine Ekphrasis aufweisen müsse, um zum Supplementieren

³⁷ Die besonders eindringliche, überzeugende Vorstellung entsteht im übrigen auch nach Ps.-Demetrios, indem der Redner oder Autor nicht alles minutiös beschreibt, sondern einiges der Vorstellungskraft des Zuhörers oder Leser überläßt, cf. Demetr. Eloc. 208-221.

³⁸ Mit dieser Formulierung zum Verfahren des Supplementierens wird besonders deutlich, daß das Problem der Ekphrasis auch als semiotisches Problem dargestellt werden kann, da eine Beschreibung grundsätzlich weniger Elemente enthält als ihr Referent. Die *ἐκφρασις* kann somit als eine Art „Abkürzungsverfahren“ angesehen werden, um eine bestimmte Vorstellung aufzurufen. Zum Begriff der Abkürzung in der Semiotik vgl. Simon 1989; dazu Stegmeier, Weltabkürzungskunst, S. 119-141 sowie ders., Philosophie der Orientierung 2008, bes. Kap. 8.3 „Orientierung als Weltabkürzungskunst“, S. 282-285.

anzuregen. Doch natürlich fällt sein Blick ebenso auf die Kapazität der Vorstellung, d. h. auf die Leistung der *phantasia* eines Rezipienten.

Man nennt den, der sich Dinge, Klänge/Wörter und Handlungen sehr gut nach Maßgabe der Wirklichkeit vorstellen kann, *euphantasiootos* (εὐφαντασίωτος), „phantasievoll“, „mit viel Phantasie begabt“.³⁹


So wie die verschiedenen Beschreibungstypen also graduell in perihegetische und ekphrastische eingeordnet werden können, so kann auch die Leistung der *phantasia* graduell unterschieden werden: Es gibt Menschen, denen es leichter fällt, sich Dinge vorzustellen als anderen: *euphantasiootoi*.

Wie kann nun aber bei diesem Befund aus graduell eindrucklichen Beschreibungen und graduell empfänglichen Rezipienten eine Theorie erstellt werden, die objektive Kriterien für die Unterscheidung von *ekphraseis* und perihegetischen Beschreibungen bietet? Muß an dieser Stelle nicht jeder Anspruch auf Allgemeinheit aufgegeben werden?

Dieses Problem ist für die Antike durch den Zusammenhang von *enargeia* und *energeia* – wie bereits in Abschnitt 1.2. angedeutet –, mit der Theorie von Aristoteles zu erläutern. *energeia* gehört zu demselben Wortstamm wie *ergon*, „Werk“. Der Vorstellende wird dann besonders angeregt, sich das Gemeinte vorzustellen, wenn Rhetor oder Autor es in seiner Funktion, in zu dessen Wesen gehörender Aktivität, in der Ausübung seines Wesens darstellt. „Deshalb sagt Aristoteles, man erfülle die Aufgabe, sich oder anderen etwas vor Augen zu stellen, am besten, wenn man das Dargestellte in einer für es charakteristischen Aktion, d.h. bei der Erfüllung seines ‚Werks‘ zeigt.“⁴⁰

Wenden wir uns nun der Seite des Vorstellenden zu, um anzugeben, wann er sich etwas mühelos und eindrucklich vorstellt. Hier möchte ich nun vorschlagen, statische und szenische mentale Bilder zu unterscheiden: Diese Differenz kann meines Erachtens genutzt werden, um die höhere Qualität einer ἔκφρασις durch höhere ἐνάργεια als Effekt des Anknüpfens an Erinnerungsbilder des Lesers zu erklären, die, wenn sie szenische Qualität haben, visuelle, akustische, haptische, thermische und olfaktorische Erinnerungen einschließen. Wenn es einem Autor

³⁹ Quint. Inst. 6, 2, 30: *Quidam dicunt εὐφαντασίωτον qui sibi res voces actus secundum verum optime finget.*

⁴⁰ Vgl. zur Relation zwischen *enargeia* und *energeia* bei Aristoteles, Anm. BB27.; Zitat aus: Schmitt Kommentar Poetik 2008, S. 550, [Hervorh. folgt d. A.]. Vgl. zum Problem der gern vertretenen Idee des „Kopierens“ eines Gegenstandes durch das *phantasma* des Rezipienten auch Webb 2009, 243: The recipient’s mind alone „imagines the intangible and ‚produces‘ an image. It follows then, that representation, by bridging difference and thus making the intangible conceivable, is an act of performing [...]“

gelingt, in eine Beschreibung eine Supplementierungsanleitung zu inkludieren, die den Leser anregt, das mentale Bild aus szenischen Erinnerungsbildern aufzubauen, dann fließt, so meine These, der Erinnerungsreichtum aller fünf Sinne in die Vorstellungsbildung ein: Das Beschriebene erhält durch diese Technik den Grad an Deutlichkeit, der der Wahrnehmung von etwas real Präsentem vergleichbar wird.

Um diese These sowie die Interpretation Quintilians zu *enargeia* und *phantasia* am Beispiel zu überprüfen und außerdem der von Quintilian eingeschlagenen Methode zu folgen, untersuche ich im Anschluß an die Zusammenfassung zwei *ekphraseis* von Longos (2.3 und 4).

Zusammenfassung zur antiken Ekphrasis:

Die antike Theorie zur Ekphrasis definiert nicht gegenstandsbezogen. Sie untersucht nicht das Sprachmaterial eines Textes. Die antike Theorie zur Ekphrasis behandelt die Qualität des *phantasma* im Kopf des Rezipienten und seine Auslösung. Sie bietet als Unterscheidungsmerkmal zwischen perihegetischer und ekphrastischer Beschreibung das Kriterium der Intensität des mentalen Bildes: *enargeia*. Dabei geht es nicht um quantifizierbare Kriterien, sondern um die Deutlichkeit und Mühelosigkeit der Vorstellung. Um wiederum einen Grad feststellbar zu machen, wird eine Quantität (durch Vergleich) eingeführt: Bei einer Ekphrasis enthält das mentale Bild mehr Elemente als die Beschreibung. Das Verfahren der Supplementierung ist also von zentraler Bedeutung. Die antike Theorie der Ekphrasis untersucht das Phänomen, daß Abwesendes so präsent erscheinen kann wie eine durch Wahrnehmung vorgestellte Sache (Präsenzerzeugung). Die ἔκφρασις ist also eine rhetorische Technik, den Leser dazu anzuregen, sich das Beschriebene vorzustellen und sich in den beschriebenen Kontext hineinzusetzen. Sie dient dem Autor zu persuasiv-emotionalen Zwecken.

Die antike Theorie der Ekphrasis kann als Untersuchung zu einer vierfachen Relation dargestellt werden: einer Relation zwischen (1) dem Gegenstand der Ekphrasis – und (2) der emotionalen Wirkung dieses Gegenstandes auf den Wahrnehmenden (in der Realität) sowie zwischen (3) einem mentalen, mit Hilfe der Ekphrasis konstruierten Bild – und (4) einer emotionalen Wirkung dieser Vorstellung auf den Rezipienten (in der Realität).

2. Longos und die Kunst der Ekphrasis im 2. Jh. n. Chr.

2.1 Philostrat und Longos

Für den Beleg am Beispiel ist es ratsam, auf die typischen, in der Forschung häufig gewählten Beispiele zu verzichten: den Schild des Achilles, den Becher Theokrits, die Metall Maidens von Hesiod etc.⁴¹ Sie sind mit dem Argumentationstyp zur Ekphrasis verknüpft, der die Ikonizität und die Spatialität einer narrativen Einheit untersucht, die Techniken des „Framing“ und „Embedding“.⁴² Diese Konzeptionen, die, selbst wenn sie nicht von einem Gegenstand visueller Kunst als Referent der ekphrastischen Beschreibung ausgehen, benutzen jedoch nie gerade aufgezeigte vierfache Relation. Ebenfalls verzichte ich auf Beispiele aus der antiken literarischen *Gattung* Ekphrasis, als deren prominentester Vertreter wohl Philostrat mit seinen *Eikones* gelten darf. Sie sind aufgrund ihres realen oder fiktiven Referenten der Gemälde einer Galerie in Neapel mit dem Argumentationstyp zur Ekphrasis verknüpft, der insbesondere Frame-Techniken und die Agonalität zwischen dem verbalen und visuellen Medium untersucht.

Stattdessen wähle ich einen Prosa-Autor, der wie Philostrat in die zweite Sophistik gehört und die Technik des rhetorisch geschulten Beschreibens gelernt hat. Longos' Lebenszeit überschneidet sich zudem recht genau mit der Philostrats (beide Autoren gehören mit einem großen Teil ihres Lebens in die zweite Hälfte des zweiten Jahrhunderts n. Chr.). Und schließlich hat Philostrat mindestens seine Kindheit auf Lemnos verbracht, bevor er nach Athen und Rom in den Rhetorik-Unterricht wechselte; und bei Longos ist es die etwas südlicher gelegene ägäische Nachbarinsel Lesbos, die in der Mehrheit der Forschung als Stätte für Leben und/oder Wirken angenommen wird.⁴³ Die *ekphraseis* von Longos können daher sehr gut mit den *Eikones* Philostrats verglichen werden, da man annehmen darf, daß beide Autoren aufeinander Bezug nahmen.⁴⁴

⁴¹ Francis 2009 z.B. wählt als Beispiel seiner Untersuchung von ἔκφρασις bei Hesiod und Homer die ἀμφίπολοι χρύσειαι, eine Art γυναικες αὐτόματοι (Ilias 18, 417-20) und die sich selbstständig bewegenden Dreifüße auf Rädern (Ilias 18, 373-79), um der allgemeinen Ekphrasis-Debatte zuträglich zu werden.

⁴² Cf. Dubois 1982, Heffernan 1993, Hollander 1995, Krieger 1968 und Mitchell 1994.

⁴³ Ortskenntnisse vermuten einige Forscher als Grundlage der Beschreibungen der Flora und Fauna auf Lesbos sowie der Angaben zu Küstenverlauf und Entfernungen: Siehe Schönberger 1998, Einführung, 199-201 und Kommentar zu 3, 2, 3. Ebenfalls Mason 1995 passim; Dalmeyda 1934, XIII-XV; Rohde 1914, 536.

⁴⁴ Man vergleiche z.B. Longos' Stil der Beschreibung der Nymphenstatuen mit Philostrats Beschreibung der Sängerninnen vor Aphrodite, Philostr. Eik. II, 1.

Eine Untersuchung der Ekphrasis bei Longos bietet also mehrere Vorteile: Mit Longos untersuchen wir die *ekphrasis* einer Prosa-Erzählung und beschränken uns nicht auf die Lyrik.⁴⁵ Mit Longos vermeiden wir die Eingrenzung auf (auch fiktive) Artefakte der menschlichen Kunst als mögliche Gegenstände von ekphrastischen Beschreibungen, da dieser Autor zur Beschäftigung mit natürlichen Gegenständen zwingt (Äpfel, Dickicht bei einer Quelle, Nymphenhain, Jahreszeiten, Gebüsch aus Efeu und Myrthe, Gärten etc.). Mit einer Untersuchung zur Ekphrasis bei Longos wird gezeigt, daß bestimmte Eigenschaften von Beschreibungen das Supplementieren des Lesers besonders befördern können. Weiterhin ist es mit den ausgewählten Beispielen möglich, die wirkungsästhetische Perspektive der *enargeia* zu verdeutlichen: Die *enargeia* ist eine *dynamis*, die im Dienst der Überzeugung und der emotionalen Wirkung steht. Schließlich werden Deutlichkeit und Sinnlichkeit des mentalen Bildes bei Longos als korrespondierende Effekte einer Ekphrasis anschaulich.

2.2. Longos' Erzählung *Daphnis und Chloe*

Longos schreibt in griechischer Sprache und gehört in die zweite Hälfte des zweiten und die erste Hälfte des dritten Jahrhunderts nach Christus.⁴⁶ Sein Werk wurde unter dem Titel *Daphnis und Chloe* überliefert.⁴⁷

Longos erzählt die Geschichte zweier ausgesetzter Kinder, die als Hirten von Schafen und Ziegen miteinander aufwachsen und sich ineinander verlieben. Die Erzählung endet mit dem Zeitpunkt, zu dem die beiden Protagonisten verheiratet sind, zwei Kinder haben, die sie wiederum von Tieren säugen lassen, und ein Leben erwarten dürfen, das ihre Gemeinschaft und Zweisamkeit nicht gefährden wird – und gilt aufgrund dieses Sujets in Prosadurchführung als Beispiel des frühen griechischen Liebesromans.⁴⁸

⁴⁵ Heffernan 1993 bedauert in seinem Vorwort (S. 8), daß er sich nur in einem Kapitel dem Bereich der epischen Literatur widmet („fiction“), obwohl er, um zur gesamten europäischen Literaturgeschichte zu arbeiten, Ekphrasis-Beispiele aller Gattungen benötigt hätte.

⁴⁶ Zur Datierung von Longos cf. Schönberger, Einführung 1998, 199-204 (mit den Angaben zu Reich 1894, Wilamowitz 1907, Norden 1909, Dalmeyda 1934, Weinreich 1950 und Lesky 1971). Anders Bernsdorff 1993, der Longos durch Vergleich mit Lukian in die erste Hälfte des zweiten Jahrhunderts setzt.

⁴⁷ Zur Originalität des Titels siehe Morgan 2010 ad loc. (S. 145).

⁴⁸ Die wenigen überlieferten griechischen Exemplare von Prosatexten, die die Abenteuer und Gefährdungen sowie vor allem das Einander-Wiederfinden eines Liebespaares erzählen, werden einhellig als Roman klassifiziert. Vgl. Schönberger 1998, Einführung, insb. 204-215 mit den Nachweisen der Forschungsliteratur. Anders Zimmermann 1999, 112, der in *Daphnis und*

Der Erzählung vorgelagert ist ein autobiographisch angelegtes Proöm, in welchem ein Gemälde beschrieben wird.⁴⁹ Der Ich-Erzähler des Proöm hört einen Erklärer (ἐξηγητής) des Bildes an⁵⁰ und beschließt, dem Gemälde (*graphē*) ein Kunstwerk gleicher Qualität entgegenzusetzen (*antigrapsai*).⁵¹ Die nachfolgenden vier Bücher der Prosa-Erzählung werden als ebendieses Werk, ein „Ding zum Besitzen“ (κτῆμα),⁵² präsentiert. In die Erzählung eingestreut (als intradihegetische Erzählungen) werden verschiedene Geschichten zu mythologischen Figuren. Alle für die Moderne relevanten Themen der Ekphrasis-Forschung, Agonalität zwischen Bild und Wort, Umwandlung von spatialen in temporale Strukturen, Embedding, Framing von narrativen Einheiten untereinander, Mimesis als Transformation von einem künstlerischen Medium in ein anderes etc. sind durch diese künstlerische Gestaltung des Stoffes gegeben.⁵³

Chloe den „neuen Typus eines literarischen Kunstwerks“ sieht, das die Grenzen zwischen den mimetischen Künsten aufbrechen soll.

⁴⁹ Die vier Bücher der Erzählung können daher als Bildbeschreibung der kaiserzeitlichen Rhetorik angesehen werden; so Zimmermann 1999, S. 104.

⁵⁰ Die Position des ἐξηγητής (*exegetes*) bei Longos entspricht der des Ich-Erzählers in den *Eikones* von Philostrat. Durch diese Verteilung entsteht die Wortkunst bei Philostrat durch den Erklärer, bei Longos hingegen durch den Schüler des Erklärers.

⁵¹ Longos verwandelt eine visuelle Struktur in eine narrative. Mit Worten wird „nachgemalt“, was mit dem Pinsel auf eine Fläche aufgetragen wurde (γράφαι, *grapsai* = „schreiben, malen“). Tätigkeit und Ergebnis des *antigrapsai* sind allerdings als Weihgabe für die Nymphen (ἄνῳθημο) aufzufassen (Pr. 3-4). Zum Proöm cf. Teske 1991, 1-7, 25-29, 73-76; Zimmermann 1999, 102f. Morgan 2010 ad loc. betont die *Inszenierung* des die Geschichte durch Betrachtung erraten wollenden Ichs des Proöm und die *Transformation* (ἀντιγράφαι) von Bild in Wort. Kestner 1974, 169, sieht in Longos' Transformation von Gemälde in Geschichte eine Transformation „of a spatial to a temporal art form“. Für Krieger 1968, 338 ist das Proöm „precisely the union of spatiality and temporality“.

⁵² Mit der Formulierung des *kteema terpon* spielt Longos auf das bekannte thukydidische κτῆμα ἐς αἰεῖ an (Thuk. 1, 22, 4): den „Besitz für immer“. Durch die Entscheidung, die Schönheit natürlicher Gegenstände zu beschreiben, entgeht Longos der Zerstörung seiner Gegenstände: Sein *kteema* besitzt tatsächlich die Qualität der Ewigkeit. Die *ekphraseis* der Jahreszeiten und Gärten, ihres Wachsens, Blühens und Reifens erreichen sogar den modernen Leser mit beinahe zweitausend Jahren Lektüerverspätung.

⁵³ Zur Interpretation des Proöm sowie zur Kontrastierung der poetologischen Funktionen der *ekphraseis* bei Longos und der modernen Definitionen zur Ekphrasis cf. Verf. im angekündigten Artikel (Anm. 🍏🍏BB 12) 2014. Zum framing und embedding bei Longos cf. Kestner 1974, der als Motiv für den Sieg des Wortes über das Bild die allgemeine Fähigkeit eines Textes, psychologische Tiefe zu verleihen vermutet (170). Gewinnend ist seine Argumentation zur Einteilung der vier Bücher als vier *frames* für fünf eingeschachtelte Inlay-Erzählungen, 167-169; zu spatialen Strukturen bei Longos cf. auch Zimmermann 1999, der nachweist, daß Goethes Faszination für Longos besonders vom „Bildcharakter des Romans“ (105) ausgelöst worden war:

2.3. Beispiel von Ekphrasis und *phantasma*

Um Quintilians Methode zu folgen, möchte ich im folgenden die erste ekphrastische Passage aus Buch 1 von *Daphnis und Chloë* präsentieren und meine Vorstellung dazu vergleichen.

Der erste Satz in Buch 1 der Erzählung ist eine Beschreibung der Stadt Mytilene auf Lesbos (1, 1, 1):

Da ist eine Stadt auf Lesbos, Mitylene, groß ist sie und schön. Denn aufgrund des mit der Flut hereinströmenden und sich mit der Ebbe wieder zurückziehenden Meeres ist sie von Strömen durchschnitten, von Kanälen des Meeres, und geschmückt ist sie durch Brücken weißen glatten Steines. Du magst glauben, nicht etwa eine Stadt, sondern eine Insel zu sehen.

Πόλις ἐστὶ τῆς Λέσβου Μιτυλήνη, μεγάλη καὶ καλή. διείληπται γὰρ εὐρίποις ὑπεισεούσης τῆς θαλάττης καὶ κεκόσμηται γεφύραις ξεστοῦ καὶ λευκοῦ λίθου. νομίσεις οὐ πόλιν ὄρᾶν, ἀλλὰ νῆσον.

Longos beschreibt Mytilene in drei Zeilen:⁵⁴ Der Umfang der Beschreibung ist also gering. Die Wörter, die Longos zur Eröffnung seiner Erzählung verwendet, gehören zum attischen Standardvokabular. Dem ersten Wort *polis* werden zwei positive unspezifische Adjektive zugeordnet: groß, schön (*megalee, kalee*). Die Namen Lesbos und Mytilene⁵⁵ zeigen dem Leser eine reale Insel in der Ägäis an. Es folgt in der Beschreibung das Verhältnis zwischen Stadt und Meer.⁵⁶ Die beiden Substantive „Brücke“ und „Strom/Kanal“, die Longos dafür verwendet, werden ihrerseits mit Attributen versehen: „steinern“, „weiß“ etc.

Dieser erste Satz wird durch einen zweiten ergänzt, der den Leser in der zweiten Person Singular anspricht und ihn einlädt, sich eine Insel vorzustellen. („Du magst glauben, nicht etwa eine Stadt, sondern eine Insel zu sehen.“) Wörtlich genommen, fordert der zweite Satz dazu auf, eine Insel zu „sehen“: ὄρᾶν. Wir sind wieder mit dem Konzept Quintilians konfrontiert: Die Differenz zwischen einem *aisthema* und einem *phantasma* wird vernachlässigt.

Rahmung der Handlung durch Begrenzung der Insel als Stätte der Handlung; Rahmung der Erzählung der Handlung durch das Proöm, Wiederholung des Raumes in den Gärten.

⁵⁴ Zeilenangaben entsprechend der Teubner-Ausgabe von M. D. Reeve 1986.

⁵⁵ Zur Schreibung „Mitylene“ in Abweichung zur üblicheren „Mytilene“ siehe Morgan 2010, Commentary zu 1, 1, 1 (S. 150).

⁵⁶ Das Meer durchbricht das Land; das Land überbrückt das Meer mit Schmuck (κεκόσμηται γεφύραις). Longos setzt jeweils einen instrumentalen Dativ: εὐρίποις, γεφύραις.

Das vom Leser komponierte *phantasma* aus Gebäuden und Wasser, aus Kanälen und weißem gehauenen Stein ist (besonders dann, wenn er Mytilene nicht kennt) auf der Grundlage des ersten Wortes erstellt worden: *polis*. Falls dies dazu geführt haben sollte, daß die Vorstellung zu viele Gebäude enthält, dann hilft dieser zweite Satz, der selbst kein einziges beschreibendes Element der Stadt Mytilene enthält, ein präziseres mentales Bild zu erstellen, indem er einlädt, die Grundkomponente *polis* zum Ausgangsbild einer Insel (*neesos*) abzuändern.

Untersuchten wir den Text und nicht das *phantasma*, so würde die Einschätzung des Stils dieser Beschreibung sicherlich lauten: Dies ist keine Ekphrasis. Alles ist zu knapp, zu schlicht, zu wenig elaboriert und ausgearbeitet. Es fehlt besonderes Wortmaterial. Außer Parallelismus und Homoioteleuta sind weder klangliche noch stilistische Spezifika hervorgetreten.⁵⁷ Doch der erste Teil der Untersuchung hat gezeigt, daß wir insbesondere das mentale Bild untersuchen müssen:

In meiner Vorstellung⁵⁸ läßt das von Longos beschriebene Verhältnis von Gebäuden und Kanälen, von Brücken und Strömen, die Bilder von Stockholm und Venedig auftauchen. Diese werden zunächst zu einem einzigen verschmolzen und dann, Stück um Stück, von allen modernen Details befreit und nachträglich so mit Modellbildern von antiken Städten abgeglichen, daß nichts Modernes mehr das aufgebaute *phantasma* eines antiken Mytilene stört. Diese Art des Vorstellungsaufbaus, der Bearbeitung und Zusammenfügung von einzelnen Bildern kann im Sinne Derridas als Dekonstruktion bezeichnet werden.

Meine Unkenntnis von Lesbos verhindert also nicht, daß ein mentales Bild entsteht. Nicht einmal meine Unkenntnis von Venedig verhindert, daß zuerst die Brücken und Häuserfassaden von Venedig in meinem Kopf aufgerufen werden. ‚Ausgedachte‘ Szenerien anlässlich der Lektüre von Donna Leon und ‚echte‘ Erinnerungsbilder an einmal betrachtete Photos sowie an Darstellungen von Commissario Brunetti im Fernsehen sind genauso parat anlässlich des ersten

⁵⁷ Zu Parallelismus und Homoioteleuta als von Longos gern genutzten stilistischen Elementen cf. Teske 1991, S. 77-85. Zum Stil des Longos insgesamt cf. Castiglioni 1928.

⁵⁸ Zu Longos sind durch die Überlieferung der Gespräche mit Eckermann die Vorstellungen Goethes erhalten, die die Erzählung bei ihm auslösten. 20.3. 1831: „Es ist darin der hellste Tag, und man glaubt lauter herculanische Bilder zu sehen, so wie auch diese Gemälde auf das Buch zurückwirken und unserer Phantasie beim Lesen zu Hilfe kommen.“ Durch diesen Eintrag kann somit geschlossen werden, daß Goethe – sicherlich neben dem Einsetzen seiner Erinnerungsbilder der Italienreise – die gerade veröffentlichten Gemälde der Ausgrabungen von Pompeji, Herculaneum und Stabiae heranzog, um sich die von Longos beschriebene Landschaft vorzustellen; zu Goethes Urteil über Longos cf. Zimmermann 1999 und Schönberger 1998, Einführung, 66-70.

Satzes von *Daphnis und Chloe* wie meine ‚echten‘ Erinnerungen an Stockholm. Die empirische Erfahrung bestätigt, daß es nützlich ist, hier mit Aristoteles von einem prinzipiell gleichen Status von *phantasmata* auszugehen.

„Mehr Insel als Stadt, so mußt du es dir vorstellen“, fordert der Erzähler mich danach auf. Ich vermehre in meiner Vorstellung den Geruch des Meerwassers, addiere darüber hinaus Geräusche der Möwen und die Kühle eines stärkeren Windes, außerdem gleißenderes Licht und meine, ich hätte mir das vom Erzähler Gemeinte vorgestellt: Ja, gerade diese zuletzt genannten Elemente geben der vorgestellten Stadt besondere Deutlichkeit. Dies könnte, wenn wir das Modell der *phantasia* von Aristoteles unterlegen, an ihrem Ursprung liegen: Weil in meinem Gedächtnis Erinnerungsbilder an wahrgenommene Inseln vorliegen, können Sinneswahrnehmungen von Ohr, Haut und Nase ergänzt werden. Gerade diese supplementierten Details tragen zur Deutlichkeit des Bildes der Stadt am Meer bei. Die Individualität meiner persönlichen Vorstellung wird durch die Allgemeinheit der Erfahrung dessen aufgehoben, was eine Insel im Unterschied zum Festland ausmacht.

Das Supplementieren von Vorstellungen, die Longos nicht erwähnt, und das Addieren von nicht-visuellen Sinneswahrnehmungen sowie die Dekonstruktion des Bildes, das durch Supplementieren erzeugt wird, veranlassen mich, die Beschreibung von Mytilene als „Ekphrasis“ zu bezeichnen: Die drei griechischen Zeilen regen alle diese Vorgänge so stark an, daß ich ein deutliches Bild einer antiken Stadt am Meer in meinem Kopf habe und annehmen muß, daß es jedem anderen Leser, der weiß, was Meer, Stadt, Insel und Brücke ist, genauso ergeht. Wir hatten gesehen, daß Individualität und Beliebbarkeit der Vorstellung durch das Wissen vom *ergon* des einzelnen Elementes der Beschreibung begrenzt sind.⁵⁹ Jeder, der weiß, was eine Stadt, eine Brücke, ein Kanal, eine Insel und weißer Stein ist, der gewissermaßen die Funktion der Sache kennt, die es definiert, wird ähnliche Details wie ich dem Beschriebenen hinzufügen.

Wir fassen zusammen: So kurz die erste Beschreibung von *Daphnis und Chloe* gerät, so klar ist doch das Bild einer Stadt am Meer, das sie hervorruft. Longos benutzt Nomina, die so gängig sind, daß die Vorstellungen, die sie repräsentieren, leicht abrufbar in den Köpfen seiner Leser sein dürften (Stadt, Meer, Stein, Brücke etc.). Seine erste Beschreibung beginnt Longos mit einem

⁵⁹ Vgl. Anm. 🍏🍏BB 12 zur Relation von *enargeia* und *energeia* nach Aristoteles. Eine Grenze des Supplementierens seinerseits vermag ich nicht anzugeben. Die Faktoren, von denen es sicherlich bedingt ist, sind die Reichhaltigkeit der persönlichen Erfahrungen, die Erinnerungsfähigkeit des Gedächtnisses, die Beweglichkeit beim Konstruieren und Destruieren der mentalen Bilder etc. Vgl. zu den kognitiven Voraussetzungen Schnitzer 1994 und Engelkamp 1981.

Ausgangswort, das er den Leser am Ende der Passage in ein anderes abzuändern auffordert, damit er die richtige Vorstellung finde. Diese Aufforderung an den Leser, die Ausgangsvorstellung „Stadt“ in „Insel“ abzuändern, ist das Bemerkenswerte an der Beschreibung: Longos' Technik weist eine Metakommunikation zwischen Autor und Leser auf. Mit der Terminologie Genette's kann man sagen, daß der Dialog zwischen *narrator* and *narratee* eine Konstruktionsanleitung zum Bau eines mentalen Bildes enthält. Die semiotische Arbeit des *narratee* wird wörtlich angeleitet. Das Supplementieren von durch den Autor nicht genannten Elementen scheint der Vorgang zu sein, der verantwortlich ist für die besondere Deutlichkeit des mentalen Bildes, das Supplementieren auf der Grundlage von persönlichen Erinnerungsbildern. Das Kriterium der *enargeia* ist erfüllt: Demnach handelt es sich nicht um eine perihegetische Beschreibung, sondern um eine Ekphrasis.

2.4. Longos: Frühling

Zur Erklärung des Aufbaus mentaler Bilder vertrete ich die These, daß das Erinnerungsbild normalerweise als Szene und nicht als (statisches) Bild abgespeichert ist und die zugehörigen Sinneseindrücke (akustische, olfaktorische etc.) zusammen mit dem Bild in der Erinnerung vorliegen (vgl. Abschnitt 1.4). Legen wir wiederum Aristoteles' Theorie zugrunde und nehmen wir an, daß der Denkseele die *phantasmata* wie Wahrnehmungen vorliegen, so sollten einerseits die *phantasmata* dieselben emotionalen Wirkungen auslösen wie die Wahrnehmungen. Andererseits sollten Beschreibungen, die mehr als nur visuelle Sinneseindrücke enthalten, anregen, Erinnerungsbilder aufzurufen, die ihrerseits sinnenreich im Gedächtnis vorliegen. Das rhetorische Talent eines Autors im Bereich der *ekphrasis* bestünde dann darin, daß er über ein Wissen verfügt, welche Gegenstände durch persönliche Erfahrung mit der Erinnerung aller fünf Sinne abgerufen werden – und darüber hinaus in der Gabe, Sinneseindrücke, die der beschriebene Gegenstand verursacht, kunstvoll in eine Beschreibung einzuflechten: Wenn der Leser angeregt wird, sich Klänge, Geräusche, Töne, Gerüche, Temperaturen etc. vorzustellen, führt dies offenbar dazu, daß an das Bildressort verwiesen wird, das mit Sinneseindrücken gespeicherte Bilder bereithält.

Beinahe alle Beschreibungen des ersten Buches von *Daphnis und Chloë* haben nun Gegenstände der Natur zum Thema:⁶⁰ Waldstück, Ziege, Nymphengrotte, Fundort und Fund von Chloë, Frühling, Physis von Daphnis, Schönheit Chloës,

⁶⁰ Ausnahmen in Buch I: der Gott Eros I, 7, 2; die Wolfsgrube I, 11, 2 und die Rüstung der Seeräuber I, 30, 3.

Dickicht bei der Tränke und Sommer.⁶¹ Die einzigen Gegenstände, die als kunstvoll gestaltete Artefakte der menschlichen τέχνη im ersten Buch einer ‚typischen Ekphrasis‘ hätten dienen können, sind die Erkennungszeichen, mit denen die Kinder ausgesetzt und an denen später eine Wiedererkennung der Familienzugehörigkeit möglich werden kann. Doch anstatt die Schönheit der Gegenstände, Größe, Material, genaue Ausführung vor den Augen des Lesers auszubreiten, begrenzt sich Longos auf die bloße Nennung der Nomina. Mit den wesenhaft zur Handlung passenden Erkennungszeichen hatte Longos die Gelegenheit, sein Können in der Technik des Beschreibens an Artefakten zu demonstrieren. Und dies zu einem Zeitpunkt, da Beschreibungen von Gemälden sogar – wie wir an den *Eikones* Philostrats ablesen können –, als rhetorische Kunstperlen und eigene Gattung *en vogue* sind: Longos läßt die Gelegenheit augenscheinlich bewußt aus: Mit der Beschreibung natürlicher Gegenstände bietet Longos seinem Leser die Möglichkeit, an persönliche Erfahrung anzuknüpfen.

Als zweites Beispiel für eine Ekphrasis habe ich die erste Beschreibung einer Jahreszeit aus *Daphnis und Chloë* ausgewählt, 1, 9, 1-2.⁶² Zum einen ist das Geschehen der Erzählung in Jahreszeiten gegliedert;⁶³ zum anderen ist die Kenntnis der Jahreszeiten für jeden europäischen Leser vorauszusetzen und wendet Longos auf sie besonderen Reichtum der Sinneserfahrungen an. Daß eine Jahreszeit Gegenstand einer Beschreibung, ja einer Ekphrasis sein kann, wissen wir aus der Definition Theons (vgl. Abschnitt 1.1).

Die Beschreibung des Frühlings gliedert sich in zwei Teile. Die Eröffnung ist denkbar schlicht: ein Hauptsatz, besetzt jeweils nur die Subjekt- und Prädikatsstelle, die Wörter gehören zum attischen Grundwortschatz:

Der Anfang des Frühlings war da. Und alle Blüten blühten, die in den Wäldern, die auf den Wiesen und so viele von ihnen auf den Hügeln wuchsen. Ein Summen war da von den Bienen, ein Geschmetter von den Singvögeln und die Sprünge der gerade erst geborenen Lämmer. Die Lämmer sprangen in den

⁶¹ 1, 2, 1-2; 1, 4, 1-3; 1, 5, 1-3; 1, 9, 1-2; 1, 13, 1-3; 1, 17, 2-3; 1, 20, 3 und 1, 23, 1-2.

⁶² Daß die Beschreibung des Frühlings eine Ekphrasis sei, ist einhellig das Urteil der Forschung; cf. Schönberger Kommentar 1998 und Morgan 2010 je ad loc.

⁶³ Vgl. Morgan 2010 ad loc. (S. 156), Schönberger 1998, S. 222 und 230; Chalk 1960, 38: Buch 1 beginnt mit dem Frühling und endet mit dem Herbst. Buch 2 beschränkt sich auf die Weinlesezeit. Buch 3 ist parallel zu Buch 1 wieder über drei Jahreszeiten hin gearbeitet: Es beginnt im Winter und endet im Sommer. Buch 4 umfaßt wiederum die Weinlesezeit. Von diesen sieben Jahreszeiten sind sechs ekphrastisch beschrieben. Nur der letzte Herbst fehlt und wird durch die Ekphrasis eines Gartens ersetzt.

Bergen, es summten auf den Wiesen die Bienen, die Dickichte erschallten von den Vögeln.⁶⁴

Longos arbeitet hier (wie auch sonst) dreigliedrig: Der Frühling wird zunächst über das Aufblühen von Blumen anschaulich gemacht. Die Blüten erhalten dann drei Orte zugewiesen: Wälder, Wiesen und Hügel.⁶⁵ Es folgt ein Satz mit zwei akustischen und einer visuellen typischen Wahrnehmung im Frühling: Summen, (βόμβος), Schallen/Schmetter, (ἦχος) und Springen, (σκιρτήματα). Die drei Sinneswahrnehmungen werden mit drei Tierarten kombiniert: Bienen, Sing-Vögel und Lämmer. Der anschließende Satz verknüpft die typischen Verhaltensweisen der drei Tierarten im Frühling mit den zuerst genannten Orten (jetzt andere Reihenfolge): „die Lämmer sprangen in den Bergen“; „es summten auf den Wiesen die Bienen“; „die Dickichte erschallten von den Vögeln“. Ein einziger Satz hätte den Inhalt dieser drei pleonastisch formulierten Sätze wiedergeben können. Doch Longos faltet den Inhalt unter drei Perspektiven auf: die Orte des Frühlings, die Sinneswahrnehmungen des Menschen im Frühling und die typischen Verhaltensweisen der Tiere im Frühling. Die Konstruktion eines mentalen Bildes zum Thema „Frühling“ gelingt offenbar mit dieser Technik besser als bei einem einzigen Satz. Die Reichhaltigkeit der Sinneserfahrungen, die Longos hier in die Beschreibung einknüpft – die Töne werden explizit genannt, mit ihnen werden Blütenfarben und -formen, Düfte und Temperaturdifferenzen evoziert –, regen eine Vorstellungsbildung von „Frühling“ auf der Grundlage von Erinnerungsbildern an, die ihrerseits reichhaltig in der Sinneserfahrung sind. Dies befördert die Intensität der Vorstellung: Es entsteht ein deutliches mentales Bild.

Die Erfahrungen der Sinne werden schließlich im zweiten Teil der Ekphrasis (I, 9, 2) noch mehrfach wörtlich genannt: „Sie wurden Nachahmer des *Gehörten* und *Gesehenen*“ (μιμηταὶ τῶν ἀκουμένων ἐγίνοντο καὶ βλεπομένων). Und auch dieses Nachahmen (*mimesis*) beschreibt Longos nun wieder mit Partizipien: Wörtlich: „*hörend*, was die Vögel singen, sangen sie“ (ἀκούοντες μὲν τῶν ὀρνίθων ἀδόντων ἦδον).⁶⁶ Die εὐωρία des Frühlings („Wohl-Zeit“), bzw. ihre Quantität,⁶⁷ ist der

⁶⁴ Long. I, 9, 1: ἦρος ἦν ἀρχή. καὶ πάντα ἤκαζεν ἄνθη, τὰ ἐν δρυμοῖς, τὰ ἐν λειμῶσι, καὶ ὅσα ὄρεα. βόμβος ἦν ἦδη μελιττῶν, ἦχος ὀρνίθων μουσικῶν, σκιρτήματα ποιμνίων ἀρτιγεννήτων ἄρνες ἐσκίρων ἐν τοῖς ὄρεσιν, ἐβόμβουν ἐν τοῖς λειμῶσιν αἱ μελίτται, τὰς λόχμας κατήδον ὀρνίθες.

⁶⁵ Die abweichend gestaltete dritte Variante eines dreigliedrigen Ausdrucks („und so viele von ihnen auf den Wiesen wuchsen...“) ist typisch für Longos.

⁶⁶ Die beiden Präsenspartizipien, die hier in der typischen altgriechischen Konstruktion der Sinneswahrnehmung „Hören“ stehen, vermitteln Gleichzeitigkeit. Der Ausdruck des

Grund dafür, daß Daphnis und Chloe in eine Mimesis-Relation zu ihren Sinneseindrücken geraten.

Wie im Vorbeigehen spielt Longos in dieser Ekphrasis auf Aristoteles an. Dies ist ein typisches Kennzeichen seiner Verarbeitung philosophischer Literatur:⁶⁸ Wichtig ist hier als Indiz, daß Daphnis und Chloe in das mimetische Verhältnis zur Natur aufgrund dessen geraten, daß sie noch weich (d. h. empfänglich) und jung sind: οἱ ἄπαλοι καὶ νέοι. Dies ist aber gerade die Voraussetzung der anthropologischen Verankerung der Mimesis bei Aristoteles. In Kapitel 4 der Poetik legt er dar, daß der Mensch ein ζῷον μιμητικώτατον sei, er lerne durch Mimesis, eben weil sie Genuß bereite, und als Kind erlebe er dies automatisch.⁶⁹

Fassen wir an dieser Stelle zur Ekphrasis des Frühlings zusammen: Mit der reichhaltigen Erwähnung der Sinneseindrücke, Summen der Bienen, Geräusche der Lämmer, Gesang der Vögel, milde angenehme Lufttemperatur etc. ruft der Leser bei der Lektüre dieser Sinneseindrücke der Protagonisten seine persönlichen Erfahrungsbilder auf, da diese szenischen Erinnerungsbilder ebenfalls olfaktorische, akustische, haptische und taktile Elemente enthalten. Auf der Grundlage seiner Erinnerungsbilder erstellt der Leser die Vorstellungen, die auf die Beschreibungen des Autors passen, Vorstellungen von großer Intensität und Deutlichkeit. Diese Eigenschaften und Wirkungen eines *phantasma* werden in der antiken Theorie unter dem Begriff der *enargeia* geführt: Deskriptionen, die mit der beschriebenen Technik gestaltet sind, besitzen diese *enargeia*. Sie haben die Fähigkeit, beim Rezipienten eine Vorstellungsbildung auszulösen, die mentale Bilder solcher Deutlichkeit entstehen läßt, daß man meinte, man sähe, höre, rieche, schmecke das Beschriebene.

Longos arbeitet die Wahrnehmung von Temperatur, von der Weiche oder Härte eines Materials, von Gerüchen, Klängen, Geräuschen, vom Geschmack einer Frucht oder eines Kusses in seinen *ekphrasis* besonders sorgfältig heraus. Seine *ekphrasis* regen detailreiche Bilder in den Köpfen seiner Leser an. Nach der antiken Theorie erfüllen sie damit das Kriterium einer Ekphrasis. Das literarische Beispiel bestätigt somit die antike Theorie.

mimetischen Verhältnisses von Mensch und Natur wird durch die Partizipialkonstruktion der ausgelösten Sinneseindrücke im Griechischen syntaktisch plastisch nachgemalt.

⁶⁷ 1, 9, 2: τοσαύτης δὴ πάντα κατεχούσης εὐωρίας...

⁶⁸ Vgl. z.B. das κτήμα τερπνόν im Proöm als Anspielung auf Thukydides. Zur Rezeption der Philosophen und Dichter durch Longos siehe Teske 1991, 2-5, 98-115; Hunter 1997 und Schönberger 1998, Einführung 252 f.

⁶⁹ Arist. Poet. Kap. 4 (1448 b 4 - 19).

Bibliographie

- Jeremy Adler / Ulrich Ernst, *Text als Figur. Visuelle Poesie von der Antike bis zur Moderne*. Weinheim 1987.
- Shadi Bartsch, *Decoding the Ancient Novel: The Reader and the Role of Description in Heliodorus and Achilles Tatius*. Princeton UP 1989.
- Michel Beaujour, Some paradoxes on description, in: *Yale French Studies* 61 (1980), S. 27-59.
- Andrew Sprague Becker, The Shield of Achilles and the Poetics of Homeric Description, in: *AJP* 111 (1990), 139-153.
- Andrew Sprague Becker, *The Shield of Achilles and the Poetics of Ekphrasis*. Lanham 1995.
- Andrew Sprague Becker, Contest or Concert. A speculative essay on Ecphrasis and the rivalry between the Arts, in: *CML* 32, 1 (2003), 1-14.
- H. Bernsdorff, Longos und Lukian (Zu *Veræ Historiae* 2, 5), in: *Wiener Studien* 106 (1993), 35-33.
- G. Boehm / H. Pfothenhauer (Hgg.), *Beschreibungskunst – Kunstbeschreibung. Ekphrasis von der Antike bis zur Gegenwart*. München 1995.
- L. Castiglioni, Stile e testo del romanzo pastorale di Longo, in: *RIL* 61 (1928), 203-223.
- H. O. Chalk, Eros and the Lesbian Pastorals of Longos, in: *The Journal of Hellenistic Studies* 80 (1960), S. 32-51.
- Pierre Chiron (Hg.), *Démétrios. Du style. Texte établi et traduit par Pierre Chiron* (Collection des universités de France; 353). Paris 1993.
- G. Dalmeyda, *Longus, Pastorales (Daphnis et Chloé), Texte établi et traduit*. Paris 1934.
- Frank D'Angelo, The Rhetoric of Ekphrasis, in: *JAC (A Journal of Composition Theory)* 18,3 (1998), S. 439-447.
- M. Davidson, Ekphrasis and the Postmodern Painter Poem, in: *Journal of Aesthetics and Art Criticism* 42 (1983), S. 69-89.
- Th. Dewender [Hg.], *Imagination, Fiktion, Kreation. Das kulturschaffende Vermögen der Phantasie*. München [u.a.] 2003.
- Page Dubois, *History, Rhetorical Description and the Epic*. Cambridge 1982.
- Johannes Engelkamp, Experimentelle Psychosemiotik, in: *Zeitschrift für Semiotik* 3 (1981), S. 289-293.
- Jás Elsner, Introduction: The Genres of Ekphrasis, in: *Ramus* 31 (2002), 1-18.
- Wolfgang Faust, *Bilder werden Worte*. München 1977.
- Charles Forceville, *Pictorial metaphor*, London 1995.
- D. P. Fowler, Narrate and Describe: The Problem of Ekphrasis, in: *The Journal of Roman Studies*, 81 (1991), S. 25-35.
- James A. Francis, Metal Maidens, Achilles' Shield, and Pandora: The Beginnings of 'Ekphrasis', in: *American Journal of Philology* 130 (2009), 1-23.
- Gérard Genette, *Figures of Literary Discourse*, New York Columbia UP 1982.
- Simon Goldhill, What is ekphrasis for?, in: *Classical Philology* 102 (2007), 1-19.
- E. Grassi, *Die Macht der Phantasie. Zur Geschichte des abendländischen Denkens*, Königstein 1979.
- W. Halbfass, Art. Evidenz, in: J. Ritter (Hg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 2, S. 829-32.
- Philippe Hamon, Rhetorical Status of the Descriptive, in: *Yale French Studies* 61 (1980), 1-26.
- Wolfgang Harms (Hg.), *Text und Bild. Bild und Text*. Stuttgart 1990.

Herbert Heckmann / Gerhard Dette (Hgg.), *Phantasie als Leistung. Voraussetzungen der Literatur und der Wirtschaft*, Göttingen 1996.

James Heffernan, Ekphrasis and Representation, in: *New Literary History* 22 (1991), 297-316.

James Heffernan, *Museum of Words. The Poetics of Ekphrasis from Homer to Ashbery*. Chicago UP 1993.

John Hollander, *The Gazer's Spirit: Poems Speaking to Silent Works of Art*. Chicago UP 1995.

Richard L. Hunter, Longus and Plato, in: Michelangelo Picone / Bernhard Zimmermann (Hgg.), *Der antike Roman und seine mittelalterliche Rezeption*, Basel 1997, S. 15-28.

Werner Hupka, *Wort und Bild*. Tübingen 1989.

Joseph Kestner, Ekphrasis as Frame in Longus' „Daphnis and Chloe“, in: *The Classical World* 67 (1973/1974), D. 166-171.

Aron Kibédi Varga, Criteria for describing word-and-image relations, in: *Poetics Today* 10,1, (1989), S. 31-53.

Murray Krieger, Ekphrasis and the Still Movement of Poetry; or: Lakoon Revisited, *Perspectives on Poetry* (ed. James L. Calderwood and Harold E. Toliver), New York 1968.

Murray Krieger, Das Problem der Ekphrasis: Wort und Bild, Raum und Zeit – und das literarische Werk, in: G. Boehm / H. Pfothner (Hgg.), *Beschreibungskunst – Kunstbeschreibung. Ekphrasis von der Antike bis zur Gegenwart*. München 1995, S. 41-57.

A. Lesky, *Geschichte der griechischen Literatur*, 3. Aufl., Bern 1971.

W. J. T. Mitchell, *Picture Theory*. Chicago UP 1994.

J. R. Morgan, *Longus, Daphnis and Chloe*. Translated with an introduction and commentary by J. R. M. Oxford 2004, repr. 2010.

H. J. Mason, Romance in a Limestone Landscape, in: *Classical Philology* 90 (1995), 263-66.

Jeff Morrison / Florian Krobb (Hgg.), *Text into Image. Image into Text*. Amsterdam 1997.

Manfred Muckenaupt, *Text und Bild*. Tübingen 1986.

Eduard Norden, *Die antike Kunstprosa*, Bd. 1, 2. Aufl., Leipzig und Berlin 1909.

Manfred Pfister, The dialogue of text and image, in: Klaus Dirscherl (Hg.), *Bild und Text im Dialog*, Passau 1993, S. 321-43.

Heinrich F. Plett, *Enargeia in Classical Antiquity and the Early Modern Age. The Aesthetics of Evidence*. Brill 2012.

H.-U. Reck, Bild als Medium – Zeichen der Kunst, in: *Der zweite Blick, Bildgeschichte und Bildreflexion*, hg. v. Hans Belting u. D. Kamper, München 2000, S. 173-210.

M. D. Reeve (Hg.), *Longos, Daphnis und Chloe*. Teubner-Ausgabe von M. D. Reeve Leipzig 1986.

H. Reich, *De Alciphronis Longique aetate*. Diss. Königsberg 1894.

E. Rohde, *Der griechische Roman und seine Vorläufer*, 3. Aufl., Leipzig 1914.

Arbogast Schmitt, *Aristoteles Poetik*. Übersetzt und erläutert von A.S. Berlin 2008.

Johannes Schnitzer, *Wort und Bild. Die Rezeption semiotisch komplexer Texte*. Wien 1994.

Otto Schönberger, *Longos. Hirtengeschichten von Daphnis und Chloe*. Griechisch-deutsch. Herausgegeben und übersetzt von O. S. Düsseldorf/Zürich 1998.

Otto Schönberger, *Philostrat. Die Bilder*. Griechisch-deutsch. Nach Vorarbeiten von Ernst Kalinka herausgegeben, übersetzt und erläutert von Otto Schönberger 1968, München 1968.

Dagmar Schweinfurth, ἔκφρασις τόπων und ἔκφρασις τρόπων. Aspekte der topographischen Ekphraseis in der griechischen Prosa der Kaiserzeit und Spätantike. Magisterarbeit Heidelberg 2005 (internet-Publ.).

Josef Simon, Philosophie des Zeichens. Berlin/New York 1989.

Werner Stegmeier, Weltabkürzungskunst. Orientierung durch Zeichen, in: J. Simon (Hg.), Orientierung in Zeichen. Zeichen und Interpretation III, Frankfurt am Main 1997, S. 119-141.

Werner Stegmeier, Philosophie der Orientierung. Berlin 2008.

Dörte Teske, Der Roman des Longos als Werk der Kunst, Münster 1991.

Gregor Vogt-Spira, Secundum verum fingere. Wirklichkeitsnachahmung, Imagination und Fiktionalität: Epistemologische Überlegungen zur hellenistisch-römischen Literaturkonzeption, in: *Antike und Abendland* 53 (2007), S. 21-38.

Gregor Vogt-Spira, Visualität und Sprache im Horizont antiker Wahrnehmungstheorie: Einige Überlegungen zur Bild-Text-Debatte, in: J. P. Schwindt (Hg.), *Klassische Philologie inter disciplinas*. Aktuelle Konzepte zu Gegenstand und Methode eines Grundlagenfaches, Heidelberg 2002, S. 25-39.

Ruth Webb, Ekphrasis, Imagination and Persuasion in Ancient Rhetorical Theory and Practice. Ashgate Pub. 2009.

Otto Weinreich, Nachwort zu: Heliodor, *Aithiopika*, übertr. V. R. Reymer, Zürich 1950, S. 323-379.

Wilamowitz-Moellendorff, U. v., Die griechische Literatur des Altertums, in: U. v. W.-M., *Die griechische und lateinische Literatur und Sprache*, 2. Aufl., Berlin und Leipzig 1907.

Bernhard Zimmermann, Goethes *Novelle* und der Hirtenroman des Longos, in: Bernd Witte / Mauro Ponzi (Hgg.), *Goethes Rückblick auf die Antike*. Beiträge des deutsch-italienischen Kolloquiums Rom 1998, Berlin 1999, 101-112.

Taidemaalareiden ykseyden kokemuksista

Jussi Antti Saarinen

1. Johdanto

Ykseyden tunne jumalan, luonnon tai maailmankaikkeuden kanssa on monelle mystikolle kova juttu, tai pikemminkin juuri *se* juttu: mystikko on taipuvainen uskomaan, että kyseinen kokemus välittää hänelle perustavanlaatuisia totuuksia maailmasta ja hänen omasta paikastaan siinä. Eräs yleisimmistä johtopäätöksistä on esimerkiksi se, että kaikki olevainen koostuu yhdestä absoluuttisesta ja ikuisesta substanssista. Tällöin tavanomainen käsitys olioiden selkeärajaisesta erillisyydestä paljastuu illuusioksi, ja myös itseys näyttäytyy vain pisarana kosmisessa valtameressä.

Ykseyden kokemusten oletettu vaikutus metafyyssisten totuuksien tiedostamiseen onkin yksi mystisismin tutkimuksen ydinkysymyksistä. Tarkastelen tässä artikkelissa kuitenkin sellaisia ykseyden tunteita, joissa metafyyssiset oivallukset ovat toissijaisia tai puuttuvat kokonaan. Pohdin hieman maanläheisempää kysymystä eli sitä, voivatko ykseyden kokemukset edesauttaa taiteellista työskentelyä, erityisesti maalaamista. Ensi kädeltä voisi nimittäin olettaa, että ykseyden tunne on passivoiva tila. Monet taiteilijat kuitenkin arvostavat tilaa juuri siksi, että kokevat siitä

olevan hyötyä luovassa työskentelyssään.¹

Miksi ykseyden kokemuksilla näyttäisi olevan funktionaalista arvoa joidenkin taidemaalareiden luovassa prosessissa? Tarkastelen artikkelisani kahta selittävää tekijää. Ensimmäinen koskee ykseyden kokemuksiin liittyvää *visuaalista havainnointia*. On esitetty, että ykseyden tilassa arkiselle havainnoinnille tyypillinen erittelevyys höllentyy ja hajautuu, jolloin asiat hahmottuvat normaalia joustavammin ja kokonaisvaltaisemmin. Lisäksi aistiminen voi herkistyä ja tehostua. Tällaiset muutokset havainnoinnissa voivat tuottaa käyttökelpoista ainesta luovien ratkaisujen tekemiselle. Toinen luovuutta edesauttava tekijä koskee *affektiivista tilaa*. Usein ykseyden kokemuksiin liittyy vahvoja positiivisia mielialoja ja tunteita, kuten maanisuutta ja erityistä merkityksellisyyden tuntua. Tällöin työ sujuu kuin itsestään: kohonnut mieliala ikään kuin kannattelee luovaa prosessia vaivattomasti eteenpäin. On kuitenkin ilmeistä, että luovuutta edistävästä ulottuvuuksistaan huolimatta ykseyden kokemukset eivät automaattisesti takaa luovia lopputuloksia. Pikemminkin vaikuttaisi siltä, että ykseyden tilaa voi oppia hyödyntämään tärkeänä osana päämäärähakuista taiteellista työskentelyä.

Ennen kuin siirryn aiheen varsinaiseen käsittelyyn on syytä hieman täsmentää, mitä tarkoitan ykseyden kokemuksilla. Otan lähtökohdakseni filosofi Peter Goldien määritelmän, jonka mukaan ykseyden tunteet ovat tunteita itsen ja tunteen objektin välisten psykologisten ja sensoristen rajojen heikentymisestä tai jopa häviämisestä (2008, 224). Tämä tarkoittaa sitä, että ykseyden tunteella on intentionaalinen objekti – jokin, jonka kanssa koetaan ykseyttä, oli tämä 'jokin' luonteeltaan tarkkarajainen tai epämääräinen.² Ykseyden tunne voi näin ollen kohdistua lukemattomiin todellisiin tai kuvitteellisiin asioihin: konkreettisiin

1 Toki taiteilija voi olla myös mystikko, jolloin hänen taiteellinen työskentelynsä ja mystiset päämääränsä saattavat limittyä keskenään. Läheskään kaikki ykseyden kokemusta arvostavat taiteilijat eivät kuitenkaan anna ilmiölle erityistä metafyyysis-tiedollista painoarvoa.

2 Nähdäkseni tunnetta minuuden rajojen hälvenemisestä voi esiintyä myös ilman, että siihen kytkeytyisi intentionaalista objektia. Tällöin kyseessä ei ole ykseyden kokemus (jonkin määriteltävissä olevan objektin kanssa), vaan radikaali muuntuma ns. esi-intentionaalisisessa, intentionaalista kokemusta kokonaisvaltaisesti pohjustavassa ”eksistentiaalisessa tunteessa” (ks. Ratcliffe, 2008).

esineisiin, toisiin ihmisiin, hallusinoituihin jumaluuksiin, luontoon jne. Tunnetta voivat myös tuottaa monenlaiset asiat, kuten tajuntaa laajentavat huumeet, uskonnolliset rituaalit tai rakastelu. En pohdi tarkemmin sitä, mistä ykseyden kokemukset eri tilanteissa johtuvat tai mihin objekteihin ne yleisimmin liittyvät. Keskityn tässä artikkelissa yksinomaan tapauksiin, joissa ykseyden tunteen intentionaaliseksi objektiksi valikoituu varsin tarkkarajainen ja tilannesidonnainen objekti: työn alla oleva taideteos. Lisäksi käsittelen vain tiettyä ykseyden kokemuksen tyyppiä eli episodimaista ykseyden tunnetta. En siis ota kantaa mystisismistä tuttuun väitteeseen, jonka mukaan on mahdollista saavuttaa pysyvä ykseyden tila.

2. Taidemaalareiden kertomaa ykseyden tunteesta

Monet taidemaalarit ovat kertoneet ykseyden tunteista työn alla olevia teoksiaan kohtaan. Näitä kokemuksia he ovat kuvailleet varsin kirjavin ilmaisuin, joskin huomattavan usein kehollis-tilallisin termein: he kertovat sulautuvansa maalauksiinsa, löytävänsä itsensä niiden sisältä tai syleilystä, katoavansa niiden syövereihin jne. Nostan esiin kaksi esimerkkiä, jotka havainnollistavat, mistä tilassa on kyse. Ensimmäisessä taiteilija Stephen Newton kuvailee maalatessa kokemaansa ykseyttä seuraavasti: ”Yhtäkkiä ja täysin selittämättä löysin itseni keskeltä loputonta, harmaata merta, jonka pinta peittyi silminkantamattomiin kelluvista kollaasipaloista, viivojen rippeistä sekä maalatuista ja liimatuista kankaista. Kaikki nousi ja laski ympärilläni, ja olin puoliksi uponnut äärettömyyden keskiöön.” (2008, 50.) Newton luonnehtii kokemustaan myös ”eriskummalliseksi kääriytyneisyyden tuntemukseksi... [jossa] maalauksen kohtu nielaisi minut täysin sisäänsä... [ja josta seurasi] minuuden menetys mystisessä yhtymisessä.” (47.)³ Toisessa esimerkissä filosofi, muusikko ja taidemaalari Michael Krausz (2009) kertoo puolestaan ”eidualistisesta” tunteesta, jonka koki ensimmäisen kerran ystävänsä abstraktin maalauksen äärellä. Hän tiivistää kokemuksensa näin: ”Yhtäkkiä koin olevani teoksen tilassa sen sijaan, että olisin tarkastellut sitä [ulkoa käsin]. Vielä enemmän: koin itseni ja teoksen tilan tunkeutuvan

3 Kaikki tämän artikkelin lainaukset ovat kirjoittajan suomentamia.

toisiinsa.”⁴ (2009, 191–192.) Kokemus synnytti Krauszissa pakottavan tarpeen maalata itsekin, ja hän kertoo edelleen vaalivansa samanlaista ykseyttä omassa työskentelyssään.

Sekä Newtonin että Krauzin kuvauksissa itsen ja taideteoksen väliset rajapinnat ovat hetkellisesti hävinneet. Lisäksi molemmat taiteilijat pitävät ykseyden kokemustaan tunnevalenssiltaan positiivisena ja luovuutta edistävänä ilmiönä. Krausz alleviivaa tilan tärkeyttä lainaamalla filosofi-taidekriitikko Arthur Dantoa, joka luonnehti ykseyden kokemuksia ”taiteellisen työskentelyn huippuhetkiksi, puhtaan luovuuden hetkiksi, jolloin taiteilijaa ja teosta ei erota minkäänlainen kuilu, vaan he sulautuvat tavalla, jossa teos vaikuttaisi synnyttävän itsensä” (2009, 194).

Mikä selittäisi sen, että ykseyden kokemus voi olla puhtaan luova, teoksen synnyttävä huippuhetki? Krausz ja Newton lähestyvät kysymystä eri tavoin. Itse asiassa Krausz johdattaa keskustelun hieman yllättäville poluille. Myötäiltyään ensin Dantoa – joka edellisestä sitaatista päätellen olettaa luovaa toimintaa esiintyvän myös ykseyden tilan aikana –, Krausz huomauttaakin ei-dualistisen kokemuksen *poissulkevan* luovan toiminnan keston ajalta (2009, 195). Krausz siis uskoo luovan tekemisen katkeavan ykseyden tilan ollessa niin sanotusti päällä. Näin käy, koska kyky reagoida teoksen kehkeytyviin ominaisuuksiin edellyttää selkeää kokemuksellista eroa tekijän ja teoksen välillä. Ymmärrän Krauzin tarkoittavan, ettei ykseyden tilan aikana voisi esimerkiksi maalata sinistä neliötä ja reagoida kokonaiskompositiossa syntyneeseen epätasapainoon maalaamalla kyseisen neliön viereen vaikkapa oranssin laikun. Tällainen hienosäätö vaatisi Krauzin mukaan irtaantumista perspektiiviin, josta käsin maalaus näyttäytyisi erillisenä arvioinnin ja toiminnan kohteena. Jos tämä pitää paikkansa, ykseyden tilan vaikutus luovuuteen on pikemminkin epäsuora ja jälkikäteinen. Krausz tukee tätä käsitystä toteamalla, kuinka tilan ”jälkihehku” voi painaa jälkensä dualistisessa tilassa tapahtuvaan luovaan työskentelyyn (196). Lisäksi ykseyden kokemukset voivat toimia luovuutta yleisesti inspiroivina tapahtumina, luovan elämäntaipaleen elementteinä tai itsen muutokseen tähtäävien taiteellisten projektien osasina, kuten Krausz asian väljästi muotoilee (197).

Krauzin selonteossa ykseyden tila jää vääjäämättä hieman irralliseksi

4 Krausz käyttää termiä ”*interpenetration*”.

varsinaisesta taiteellisesta työskentelystä eli niistä ratkaisevista hetkistä, kun sivellin kohtaa kankaan ja maalaus alkaa kehittyä kohti lopullista muotoaan. Epäselväksi siis jää, miten jo päättyneen tilan jälkihehku edistää käsillä olevaa luovaa tekemistä. Mikä on sen hyöty, anti? Selvyyden vuoksi todettakoon, etten epäile, etteivätkö ykseyden kokemukset voisi muokata taiteen tekemistä myös jälkikäteisellä ja pitkäkestoisella tavalla. Käsitys todellisuudesta voi äkillisen ykseyden tunteen myötä muuttua radikaalisti ja pysyvästi. Kokemuksen läpikäynyt henkilö saattaa löytää itsensä täysin uudenlaisesta maailmasta. Ei siis ole yllättävää, jos perustavanlaatuisen muutos todellisuudentajussa vaikuttaa kokonaisvaltaisesti myös taiteen tekemisen lähtökohtiin, tapoihin ja päämääriin. Tällaisessa skenaariossa luovaan tekemiseen ei niinkään vaikuta ohimenevä ykseyden tunne, vaan pysyvämpi dispositio tai orientaatio, joka on kehittynyt aiempien tunne-episodien pohjalta. Keskityn tässä artikkelissa kuitenkin välittömämpään kytkökseen episodisten ykseyden tunteiden ja maalaa- misprosessin välillä.

Onko tosiaan niin, ettei luova toiminta ole lainkaan mahdollista ykseyden episodin aikana? Newton on asiasta eri mieltä Krauszin kanssa. Hän toteaa ykskantaan maalanneensa erästä teostaan ykseyden tilan vallitessa, ja palattuaan dualistisen kokemuksen maaperälle havah- tuneensa siihen, että teos olikin valmis (2008, 50). Mielestäni Newtonin kertoma on syytä ottaa aiempaa tarkempaan pohdintaan. Jos tarkastelemme ykseyden kokemuksia muissa yhteyksissä, voimme havaita, etteivät ne välttämättä poissulje reagointia ykseyden tunteen intentionaaliseen objektiin saati ehkäise siihen liittyvää toimintaa. Ajatellaan vaikkapa tanssiparia, jonka molemmat osapuolet tuntevat olevansa yhtä toistensa kanssa. Tunnetilastaan huolimatta tanssijat reagoivat herkästi toistensa liikkeisiin ja toimivat johdonmukaisesti tietyn päämäärän eli tanssin sujumisen eteen. Kyseessä on siis molempien kohdalla vuoro- vaikutuksellinen toiminta ykseyden tunteen intentionaalisen objektin, tanssipartnerin, kanssa. Kiinnostavaa ilmiössä on ennen kaikkea se, millä tavalla toiminta on tietoista, ja mihin tarkkaavuus siinä kiinnittyy. Oletettavasti tanssijoiden havaintotietoisuudessa esiintyy runsaasti muuttuvia ärsykeitä, jotka vaativat ja myös saavat aikaan reagointia. Samalla reflektiivinen tietoisuus omasta toiminnasta ja emotionaalisesta tilasta voi puuttua kokonaan. Tanssijat ovat uponneet tanssin pyörteisiin. Näh-

däkseni on siis hyvinkin mahdollista, että ykseyden kokemuksen aikana voi esiintyä reaktiokykyistä ja hienovaraista toimintaa ilman, että toimija on tästä reflektiivisesti tietoinen. Sama pätee myös maalaamiseen. Ykseyden tila ei välttämättä katkaise maalaamistoimintaa, vaan tekee siitä kokemuksellisesti erityislaatuisen, itsetietoisuuden poissulkevan prosessin.

Kenties Krausz voisi halutessaan joustaa ja hyväksyä edellisen, mutta silti huomauttaa, että reagointi- ja toimintakyvyn säilyminen ei vielä takaa sitä, että reagointi ja toiminta olisivat *luovia* tai *luovuutta edistäviä* tekijöitä. Utterasti harjoiteltu tanssihan voi käytännössä sujua automaattisesti, myös ykseyden tilassa. Krausz voisi siis esittää, että luova toiminta vaatii jonkin ylimääräisen elementin, jonka ykseyden tunne välttämättä sulkee pois – esimerkiksi juuri kriittisen etäisyydenoton objektiin/teokseen nähden. Olen Krauzsin kanssa samaa mieltä siitä, että taiteelliselle työskentelylle elintärkeä analyttisyys ja siihen perustuva editointi eivät ole mahdollisia ykseyden tilan vallitessa. Teoksen heikkouksien ja vahvuuksien erittely ulkoa käsin vaatii siis dualistista kokemista ja havainnointia. Mielestäni voimme kuitenkin määrittää etäännytetyn kriittisen arvioinnin ja sen pohjalta toimimisen vain yhdeksi osaksi luovaa prosessia. Näkisin, että teoksen toimivuuden arviointia ja siihen perustuvaa työstämistä esiintyy myös silloin, kun teosta ei koeta selkeästi erillisenä objektina. Tällöin arviointi on luonteeltaan erilaista: intuitiivista ja ei-reflektiivistä. Itse asiassa vaikuttaisi siltä, että yhtä lailla tärkeä – ellei peräti tärkeämpi – työskentelyvaihe on juuri se, missä taiteilija kokee olevansa yhtä teoksensa kanssa. Pohdin seuraavaksi mihin tämä voisi perustua.

3. Luovuus ykseyden tilassa

Jos siis pidämme luovaa toimintaa mahdollisena ykseyden tilan aikana, ja lisäksi oletamme tilan *edistävän* tätä toimintaa, meidän tulee täsmentää, mitkä tilan ominaisuudet tämän tekevät. Tarkastelen kysymystä psykoanalyttisesti orientoituneen taideteoretikon ja -pedagogin Anton Ehrenzweigin luovuusteoretisoinnin valossa. Ehrenzweig käsitteli kirjoituksissaan erityisesti kahta ykseyden tilan ominaisuutta, joiden voi-

daan ajatella edistävän luovaa toimintaa. Toinen koskee havainnointia, toinen tunteita. Tarkastelen niitä em. järjestyksessä.

3.1. Ykseyden tilaan liittyvä syvähavainnointi

Ehrenzweig kartoitti luovuusteoretisoinnissaan erityisesti egon rakennetta ja toimintaa.⁵ Hän totesi egon koostuvan useista toisiinsa liukuvista tasoista, joiden ääripäinä ovat tietoinen pintataso ja tiedostamaton syvyystaso. Lisäksi hän esitti, että kullakin tasolla on erityinen havainnointitapansa. Pintatason havainnointi on jäykähköä, analyttis-loogista ja kontrolloitua. Se tuottaa tutun ja turvallisen havaintomaailman, jossa objektit näyttävät erillisinä ja selkeärajaisina entiteetteinä (ns. hyvän *gestaltin* mukaisesti). Syvyystason havainnointi ei puolestaan valikoi, erittele tai tuota selkeästi artikuloituja objektihavaintoja. Sen piirissä havainnot eivät jähmety, vaan virtaavat ja sekoittuvat toisiinsa vapaasti. Ehrenzweig kutsui tätä havainnointitapaa myös ”tiedostamattomaksi skannaamiseksi”. (Ehrenzweig, 1967, 32–46.)

Ehrenzweig oletti havaitsemisen alati liikkuvan pinta- ja syvyystasojen välillä. Syvyystason havainnointi vaikuttaa kuitenkin pintatason havainnointiin nähden kaoottiselta ja uhkaavalta, sillä siihen eivät päde totut ajan ja paikan lait. Näin ollen Ehrenzweig päätteli, että tietoisuudesta torjutaan psyykkisen sisällön lisäksi syvähavainnoinnin tuottama eriytymätöntä muotoa (1967, 217–218). Yksilöllinen havaintokyky on tästä syystä sidoksissa egon joustavuuteen; siihen, minkälaista havaintomateriaalia tietoiseen kokemukseen voi päästää ja mitä on torjuttava sen ulkopuolelle liian häiritsevänä.

Ehrenzweigin keskeisimpiä väittämiä oli, että syvähavainnointi palvelee luovia päämääriä paremmin kuin pintatason havainnointitapa. Miksi? Ehrenzweig näki, että aidosti luova työskentely ei voi olla mekaaninen prosessi, joka pakonomaisesti tähtää jo tiedossa olevaan lopputulokseen. Päinvastoin luova toiminta on aina enemmän tai vähemmän avointa ja arvaamatonta, polveilevaa ja yllätyksellistä. Se vaatii useiden

5 Psykoanalyttisessa teoretisoinnissa ego on ymmärrettävissä mielen yhteensitovaksi ja toimeenpanevaksi toiminnalliseksi kokonaisuudeksi. Sen toiminta-alaan kuuluvat esim. tarkkaavaisuus, havaitseminen, tiedostaminen, päättely ja puolustusmekanismit.

eri vaihtoehtojen intuitiivista puntarointia sekä kykyä sietää epätie-
toisuudesta aiheutuvaa epävarmuutta ja ahdistusta. Ehrenzweig uskoi
juuri syvähavainnoinnin vastaavan parhaiten luovan prosessin avoimuus-
den ja ennalta arvaamattomuuden haasteisiin. Toisin kuin pintahavain-
nointi, se ei pakota erittelemään tai valitsemaan useamman vaihtoehdon
väliltä, vaan mahdollistaa niiden samanaikaisen skannaamisen. Ehrenz-
weig myös oletti, että syvähavainnointi kerää tietoa tehokkaammin ja
laaja-alaisemmin kuin kapeampi tietoinen tarkkaavuus, vaikka onkin
intuitiivista ja vaikuttaa epäjärjestelmälliseltä. Lisäksi tiedostamattoman
skannaamisen avulla taiteilija kykenee hahmottamaan teoksen kaikkien
osa-alueiden suhteita ja yhteisvaikutelmaa silloinkin, kun työstää vain
yhtä rajattua kohtaa. (Ehrenzweig, 1967, 32–46.)

Ykseytematiikan kannalta merkillepantavaa on, että Ehrenzweig
uskoi syvätason havainnointia esiintyvän nimenomaan ykseyden tilan
vallitessa (1967, 118–127). Tilaan kytkeytyvän erityishavainnoinnin
puolesta puhuvat myös Newton (2008, 50), joka kertoo nähneensä
'teoksensa materiaalimeren vellovan ympärillään niin kauas kuin silmä
kantoi', sekä Krausz (2009, 192), joka muistelee ykseyden tunteeseensa
liittyneen poikkeuksellista visuaalista herkistymistä teoksen tilasuh-
teille ja värisävyille. Krausz tosin korostaa tässäkin yhteydessä episodin
jälkikäteisiä vaikutuksia. Kokemansa erityishavainnoinnin ansiosta hän
pitää nykyistä havaintokykyään selkeämpänä, avarampana, rikkaampana ja
tarkkanäköisempänä kuin aiemmin (192). Ehrenzweig ja Newton voisi-
vat yhtyä Krauszin näkemykseen, mutta huomauttaa, että myös ykseyden
episodin aikainen havainnointi voi vaikuttaa siihen, mitä kankaalle kysei-
sessä hetkessä päätyy. Juuri niinä hetkinä, kun taiteilija kokee olevansa yhtä
teoksensa kanssa, tiedostamaton skannaaminen tarjoaa tuoreita vaihtoeh-
toja teoksen muodollisiin ja sommitelmallisiin haasteisiin. Kuten psyko-
analyttikko David Werman (1986, 136) asian muotoilee, ykseyden tilassa
”taiteilija ylittää pysyvyyden lait ja huomaa asioissa uusia, piileviä muo-
toja; hän etsii sellaisia kätkeytyjä ominaisuuksia, jotka eivät ole nähtävissä
helpommin saatavilla olevan skemaattisen järjestyksen pohjalta.”

Oletetaan edellisen perusteella, että ykseyden tilassa tekeillä oleva tai-
deteos voi todellakin näyttää erilaiselta, ja se, miltä se tuolloin näyt-
tää, voi edesauttaa uusien muodollisten ratkaisujen tekemistä. Tästä
huolimatta on ilmeistä, ettei erityishavainnointi automaattisesti takaa

luovaa toimintaa eikä yksistään riitä toimivien lopputulosten aikaansaamiseksi. Luovuutta tutkinut psykoanalyttikko ja taidemaalari Marion Milner kiteytti saman ajatuksen nostamalla esiin taiteilijan ja mystikon välisen eron: siinä missä mystikolle ykseyden tila voi olla päämäärä sinänsä, taiteilijan on *käytettävä* sitä taiteellisen päämääränsä saavuttamiseksi (1987, 197). Tämä tietysti edellyttää, että ykseyden tila on ainakin jossain määrin tahdonalaisen saavutettavuuden ja kontrollin ulottuvissa. Tähän oletukseen perustuu myös Ehrenzweigin taidepedagogiikka eritellessään keinoja, joiden avulla taiteilija voi hyödyntää ykseyden tilan syvähavainnointia omassa työskentelyssään. Lähtökohtana on, että egon pintatason havainnointia on tahdonalaisesti häiritävä ja sulautettava syvyystason prosessointiin – siitäkin huolimatta, että tämä voi alkuun olla varsin ahdistavaa (1967, 212). Egon rajoja on siis tietoisesti höllynettävä ja sen syvätasolle antauduttava, jotta luova prosessi käynnistyisi.

Lopuksi on syytä huomauttaa, että syvätasolle antautumisella Ehrenzweig ei suinkaan tarkoittanut yksipuolista heittäytymistä tiedostamattomaan automaatioon, jossa tietoinen valinta ja kontrolli syrjäytetään tyystin (1967, 95–110). Sen sijaan hän korosti luovuuden dialektista luonnetta: prosessin tulisi koostua ykseyden tilan syvähavainnoinnin (ja sen ohjaaman uppoutuneen työskentelyn) sekä dualistisen tilan pinta-havainnoinnin (ja sen ohjaaman analyttisen tarkastelun/korjaamisen) hedelmällisestä vuorovaikutuksesta. Ehrenzweigin mukaan luovuudessa on siis pohjimmiltaan kyse joustavasta egon rytmistä, jossa molemmilla kokemisen/havaitsemisen tavoilla on oma merkittävä roolinsa.

Havainnointia käsittelevän osion yhteenvedoksi voimme kiteyttää, että ykseyden tilalle tyypillinen syvähavainnointi voi edesauttaa luovaa työskentelyä seuraavista syistä: 1) se vapauttaa kaavoihin kangistuneesta tavasta nähdä asioita, 2) se mahdollistaa tehokkaan ja laaja-alaisen tiedonkeruun, ja 3) se sallii eri vaihtoehtojen samanaikaisen hahmottamisen. Nämä syvähavainnoinnin ominaisuudet muodostavat tukevan perustan luovien ratkaisujen tekemiselle. Seuraavaksi siirryn tarkastelemaan sitä, miten ykseyden tilaan liittyvät mielialat ja emootiot voivat edesauttaa luovaa toimintaa.

3.2. Ykseyden tilaan liittyvät mielialat ja emootiot

Kuten alussa totesin, ykseyden tilan ydintunteena on tunne itsen ja tunteen objektin välisten psykologisten ja sensoristen rajojen heikentymisestä tai jopa häviämisestä. Tämän primäärisen tunteen lisäksi on syytä tarkastella tunteita, joita ykseyden kokemus sekundäärisesti herättää. Selkiyttääkseni tarkasteluani jaottelen tunnekokemukset mielialoihin ja emootioihin Goldien (2000) ehdottaman mallin mukaisesti. Molemmat ovat siis intentionaalisia tiloja, tunteita jostakin tai jotakin kohtaan; niiden ero syntyy siitä, että emootioiden intentionaaliset objektit ovat spesifimpiä kuin mielialojen objektit. Olen tässä artikkelissa käsitellyt ykseyden tunnetta nimenomaan emootiona (rajattuani sen intentionaaliseksi objektiksi varsin spesifin esineen, taideteoksen). Emootio–mieliala-jaottelulle on käyttöä nyt, kun pohdimme ykseyden tunteen sekundäärisiä affektiivisiä ulottuvuuksia.

Todettakoon vielä, että ykseyden kokemukseen liittyvien sekundääristen tunteiden/mielialojen esiintymiseen ja valenssiin vaikuttavat monet eri tekijät, kuten kokijan odotukset, uskomukset, arvostelmat ja psyyken rakenne; konteksti, jossa ykseyden tila esiintyy, sekä objekti, jonka kanssa ykseyttä koetaan. Pahimmillaan ykseyden tila voi tuottaa esim. lamaanuttavaa ahdistusta tai kauhua. Kokemus vaikuttaisi olevan erityisen pelottava psykoottisille henkilöille – psykoottinen mieli kun ei kykene muodostamaan eriytymättömästä syvähavainnoinnista merkityksellisiä, integroituja ja elinvoimaisia symboleita (Ehrenzweig, 1967, 124–125).⁶ Hauraan egon pintatason alla hämöttää vain hallitsematon sekasorto tai tyhjiys – pelko lopullisesta todellisuuden kadottamisesta. Ei ole järin yllättävää, jos tällaisista lähtökohdista kokemus rajojen hälvenemisestä herättää negatiivisia tunteita.

Eheä ego hallitsee huomattavasti paremmin pintatason hetkellisen pirstoutumisen ja sulautumisen syvätasoon. Jos siis ykseyden kokemus syntyy riittävän vahvoissa ja joustavissa psyykkisissä raameissa, siihen voi myös liittyä positiivisia tunteita. Palataanpa vielä hetkeksi Newtoniin,

6 Ehrenzweig oletti, että varsinainen ykseyden tunne johtuu egon pintatason toimintojen hetkellisestä syrjäytymisestä ja sulautumisesta egon syvätason prosessointiin. Sekundäärinen kauhun tunne liittyy siis erottamattomasti primäärisen ykseyden tunteen synnyttäneeseen psyykkiseen mekanismiin.

joka kertoo ykseyden tilastaan seuraavaa: ”En millään tapaa pelännyt hukkumista, pakahtumista tai eksymistä; päinvastoin kokemus oli odotettavissa ja tervetullut, eikä tuolloin yllättänyt minua. Kun olin jälleen kuivalla maalla, maalaus oli valmistunut.” (2008, 50). Katkelmasta välittyy positiivisesti sävyttynyt tunnekokemus. Se ei ollut pelottava vaan tervetullut. Lisäksi Newton antaa ymmärtää, että tila edisti hänen maalaamistaan siinä määrin, että palattuaan dualistisen kokemuksen maaperälle teos oli valmis. Tästä näkökulmasta onkin kiinnostavaa, että Newton kuvailee ykseyden tilaa myös ”turvaverkoksi”, jonka varaan heittäytyminen tuottaa kaikkivoipaisuuden, ekstaattisuuden ja täydellisen kontrollin tunteita (71, 84–87). Tällaisen turvaverkon varassa työskentely tuntuu sujuvan kuin itsestään, melkeinpä maagisesti.

Myös Ehrenzweig pani merkille, että ykseyden tunteeseen usein liittyy elinvoimainen, maailmaa syleilevä ja maanis-ekstaattinen mieliala. Hän arveli tämän johtuvan syvätason tuottaman havaintomateriaalin noususta tietoisuuden piiriin (1967, 295). Jos oletus pitää paikkansa, syvähavainnoinnin hyödyt taiteelliselle työskentelylle eivät ole pelkästään formaalisia, vaan myös affektiivisia. Ehrenzweig antoikin maanis-ekstaattiselle mielialalle selkeän funktionaalisen arvon: se suojelee taiteilijaa teoksen masentavalta keskeneräisyydeltä ja ikään kuin kannattelee luovaa prosessia kohti onnistunutta päätöstään (193). Kuten hän itse asian ilmaisee, ”maanisessa vaiheessa kaikki sattumat tuntuvat järjestyvän; kaikelle hajanaisuudelle löytyy ratkaisu” (103). Tuolloin taiteilijasta tuntuu, että maalaus taipuu taianomaisesti hänen tahtoonsa ja reagoi juuri toivotulla tavalla hänen jokaiseen eleeseensä. Poissa ovat materiaalin vastaanhangoittelu ja rumat jäljet. Taiteilijoiden luovuuskokemuksia tutkineet psykologit Barnaby Nelson ja David Rawlings kuvailevat kohonneen mielialan roolia samaan sävyyn: ”Kohonnutta mielialaa ei koeta vain taiteellista toimintaa eteenpäin vievänä tekijänä, vaan myös työskentelyä ohjaavana asiana: se voi ’viestittää’ taiteilijalle, että hänen työnsä edistyy hyvin, mikä puolestaan rohkaisee jatkamaan mielialaa ylläpitävään tapaan” (2007, 232).

Mania on siis tyypillinen ykseyden kokemuksen herättämä mieliala. Siihen liittyvä energisyys voi purkautua varsinaiseen luovaan toimintaan. Lisäksi mieliala voi vaikuttaa erinäisiin emootioihin, jotka kohdistuvat itse teokseen ja saavat sen näyttäytymään tietynlaisena objektina (ts. ”tietyssä valossa”). David Werman (1986, 136) on todennut osuvasti,

”ettei ole vaikea ymmärtää miksi valtamerellisellä [ykseyden] kokemuksella voi olla keskeinen rooli luovassa toiminnassa, varsinkin silloin, kun kunnioituksen, suunnattomuuden, juhlavuuden, suuren tarkoituksenmukaisuuden tai intensiivisen rakkauden tunne leviää taiteelliseen tuotokseen”. Maanis-ekstaattisessa tilassa teos voi siis tuntua poikkeuksellisen merkitykselliseltä, mahtavalta ja eloisalta – jopa täydelliseltä. Tämä puhuu sen puolesta, että tilassa kriittinen tarkastelukyky on hetkellisesti syrjäytynyt. Tästä näkökulmasta ei myöskään ole yllättävää, jos teos näyttää ja tuntuu varsin toisenlaiselta ykseyden tunteen hii-vuttua. Ehrenzweig onkin kuvannut kokemusta “seuraavan aamun harmaaksi tunteeksi” (1967, 103). Kun teos on saavuttanut erillisen objektin aseman kaikkine puutteineen, on ykseyden tilassa koettu täydellisyys enää menneen yön tavoittamatonta unta.

Kiteytetysti voimme todeta, että ykseyden kokemukseen liittyvä kohonnut mieliala voi kannatella ja ohjata luovaa työskentelyä eteenpäin. Se suojelee taiteilijaa keskeneräisen työn depressiivisiltä ja syyttäviltä piirteiltä. Mielialan maaninen sävy puolestaan saa tekeillä olevan teoksen myös tuntumaan ja näyttämään erilaiselta: tärkeältä ja onnistuneelta – luovan työskentelyn arvoiselta.

4. Lopuksi

Olen tässä artikkelissa pyrkinyt osoittamaan, että episodiseen ykseyden kokemukseen voi liittyä luovaa toimintaa edistäviä havainnollisia ja affektiivisia ulottuvuuksia. Esitellyt syvähavainnointi ja maanis-ekstaattinen mieliala eivät kuitenkaan yksistään tai automaattisesti takaa luovaa toimintaa; niitä on osattava hyödyntää osana päämäärähakuista taiteellista työskentelyä.

Tarkasteluni on osin nojannut kahden taiteilijan – Stephen Newtonin ja Michael Krauszin – kuvauksiin omista ykseyden kokemuksistaan. Jälkikäteen artikuloituihin kuvauksiin on toki syytä suhtautua varauksella, etenkin kun muistetaan, että tässä yhteydessä ne koskevat varsin poikkeuksellista kokemuksellista tilaa. Nähdäkseni Newtonin ja Krauszin kuvaukset antavat kuitenkin tärkeitä vihjeitä siitä, miltä tila tuntuu ja miten se voi kytkeytyä luovaan tekemiseen. Lisäksi molemmat ovat

avanneet ilmiötä myös psykologisin ja filosofisin käsittein, jolloin mystisemmän kielen merkitysten arvailulle jää vähemmän sijaa.

Pääsääntöisesti tarkasteluni on kuitenkin perustunut Anton Ehrenzweigin teoretisointiin mielen rakenteesta ja taiteellisesta luovuudesta. Teoria tarjoaa melko kattavan ja pitkälle kehitellyn käsitteistön ykseyden- ja luovuus-tematiikan pohdinnalle. Ehrenzweigin esitys ei kuitenkaan ole ongelmaton. Yksi kriittisimpiä kysymyksiä koskeekin juuri syvähavainnoinnin vaikutusta luovaan toimintaan. Jos ykseyden tilalle tyypillinen tiedostamaton skannaaminen tuottaa fokusoimatonta ja vapaasti virtaavaa havaitsemista, miten havaintomateriaalista valikoituu/valikoitetaan työn alla olevaan teokseen juuri tietyt selkeämmin artikuloidut ja sopiviksi osoittautuvat muodolliset ratkaisut? Miksi ja miten syvähavainnointi lopulta tuottaa taiteeseen toimivia symboleita jää siis edelleen jossain määrin avoimeksi kysymykseksi (ks. Wright, 1998, 79). Ehrenzweigin ajattelua leimaa myös ongelmallinen normatiivisuus: hän määrittää syvähavainnoinnin autenttisen taiteellisen luovuuden välttämättömäksi kriteeriksi (1967, 228–229). Tämä vaikuttaisi sulkevan ”aidon” taiteellisen luovuuden ulkopuolelle paljon sellaista, jota voidaan hyvin perustein pitää luovana työnä. Hyödyntääkö kaikki elinvoimainen ja merkityksellinen taide tuotannossaan egon syvyystasoa? Lopulta Ehrenzweigin teoriasta välittyy jokseenkin ohjelmallinen käsitys siitä, minkälaista taiteen tekemisen tulisi olla. Näin teoria yllättäen kääntyy osin itseään vastaan. Suosiessaan ykseyden tilan vapauttavaa luovaa potentiaalia se sitoo taiteen tekemisen yhteen, suhteellisen ahtaasti määriteltyyn käsitykseen vapaudesta.

Edellisistä puutteistaan huolimatta Ehrenzweigin luovuusteoriassa on myös vetovoimaa. Se peilaa tarkasti ja uskottavasti taiteilijoiden kokemuksia omasta työskentelystään. Lisäksi ajatus toisinnäkemisen ja kokemisen mahdollisuudesta ykseyden tilan vallitessa on kiehtova ja houkutteleva. Kenties voimme sivuuttaa Ehrenzweigin teorian ongelmallisen normatiivisuuden ja todeta, että se tarjoaa varteenotettavan selonteon *yhdenlaisesta* luovasta prosessista monien joukosta. Tällaisessa luovassa prosessissa ykseyden tunteella on oma tärkeä roolinsa. Toisin sanoen, ykseyden tilan havainnolliset ja affektiiviset ominaisuudet voivat edesauttaa taiteellista työskentelyä. Aidon taiteellisen luovuuden välttämättömiksi ehdoiksi niistä ei kuitenkaan ole.

Kirjallisuus

- Ehrenzweig, A. (1967). *The Hidden Order of Art: A Study in the Psychology of Perception*. London: Phoenix Press.
- Goldie, P. (2000). *The Emotions. A Philosophical Exploration*. New York: Oxford University Press.
- Goldie, P. (2008). Freud and the Oceanic Feeling. Teoksessa W. Lemmens & W. Van Herck (toim.), *Religious Emotions: Some Philosophical Explorations*, 219–229. Cambridge: Cambridge Scholars Publishing.
- Krausz, M. (2009). Creativity and Self-Transformation. Teoksessa M. Krausz, D. Dutton, & K. Bardsley (toim.), *Philosophy of History and Culture, vol. 28: The Idea of Creativity*, 191–203. Boston: Brill.
- Milner, M. (1987). *The Suppressed Madness of Sane Men: Forty-Four Years of Exploring Psychoanalysis*. Hove: Brunner-Routledge.
- Nelson, B. & Rawlings, D. (2007). Its Own Reward: A Phenomenological Study of Artistic Creativity. *Journal of Phenomenological Psychology*, 38, 217–255.
- Newton, S. (2008). *Art and Ritual: A Painter's Journey*. London: Ziggurat.
- Ratcliffe, M. (2008). *Feelings of being. Phenomenology, Psychiatry and the Sense of Reality*. Oxford: Oxford University Press.
- Werman, D. (1986). On the Nature of the Oceanic Experience. *Journal of the American Psychoanalytical Association*, 34, 123–139.
- Wright, E. (1998). *Psychoanalytic Criticism: A Reappraisal* (2nd ed.). Cambridge: Polity Press.

Carlos Saura's *Blood Wedding*¹

Henrik Enckell

The opening lines of *Divina Commedia* are well known: the hero has reached the midway upon the journey of his life. This picture has often been seen as a turning point invoked by time – ageing demands reflection. How should one think about the life one has led, and what should one do in relation to the time still ahead? How should one, personally, relate to the past on the one hand, and the future on the other?

Despite his young appearance, Jussi Kotkavirta has already made a long professional journey. On the way he has shown his many-sidedness: starting out from philosophy, history and ethics he has reached into psychoanalysis. Jussi has also shown how to appreciate life areas outside strict scientific work. He has shown a deep interest in cultural history, and he knows the arts, including film (which he has spoken about in respected, international forums). Jussi has thus gone through a certain professional transformation (even though he still is deeply in philosophy), and he has naturally been served by his knowledge in the cultural field.

An anniversary easily puts oneself in the position of Dante's hero. The present essay can be seen as an elaboration of this predicament:

1 A former version of this paper has been published in *The Scandinavian Psychoanalytic Review*, 36: 121-125.

how should one relate to past and future, how should one relate to the formation of one's destiny, and what ethical concerns are involved in all this? The reflections will be made in the context of two areas near to Jussi's heart, film and psychoanalysis.

I

Carlos Saura, born 1932, is one of Spain's most renowned film directors. His breakthrough was *Cria cuervos* (*Raise Ravens*), a psychological family drama from 1976. Saura's final international reputation came, however, with the so called Flamenco trilogy, comprising *Bodas de Sangre* (*Blood Wedding*, 1981), *Carmen* (1983) and *El amor brujo* (*Love, the Magician*, 1986). Subsequently Saura has made many films which document dance or use dance as a formal element, notably *Sevillanas* (1992), *Flamenco* (1995), *Tango* (1998), *Iberia* (2005), and *Flamenco, flamenco* (2010). *Blood Wedding*, however, is his very first dance film.

As to its format, *Blood Wedding* is a modest film. It is only 70 minutes long, it has a simple structure and the camera work is plain. This does not mean the film wouldn't be rich or interesting. I will present some ideas on the place of *Blood Wedding* in Spain's cultural history, the structure of the film, its main themes, and some ideas as to how all this may be connected to psychoanalysis.

Saura's film is the result of many adaptations. At bottom there is a true story of family feud and bride robbery. Inspired by this material, Federico García Lorca (who learned about the happenings from the newspapers) wrote a play (*Bodas de sangre*) in 1933. This play was adapted into a ballet, which Antonio Gades, a well known dancer and choreographer, worked into a flamenco performance. Saura (who had been a photographer of ballet dancers in his young adulthood) saw a rehearsal of Gades' performance, and used it for his film.

The story of Gades' performance (and by that, Saura's film) adheres closely to Lorca's play. Lorca, born in 1898, was a renowned poet and playwright. At the end of the 19th century Spain had been in many respects a conservative country, but in literature and the visual arts the beginning of the 20th century

turned into a golden age. Lorca was very much a part of the uprising modernist movement, not only as an author, but also as an organizer and administrator of various cultural occasions.

Blood Wedding forms part of Lorca's so called female trilogy (the other plays being *Yerma* and *The House of Bernarda Alba*). It bears many characteristics of modernism. We may often think of modernist art as avant-garde both in form and content. The other side of this movement, however, is a fascination for archaic or "primitive" forms (which can be seen not only in literature, but also in the visual arts). Lorca's play shows a movement both forward and backward. The *form* of the play is archaic. Contrary to the manifest ideals of modernist poetry it is written in bound form. Like in the Greek tragedies, the turns of the play are commented upon by a chorus. The dialogue is interspersed with lyrics in an old folk song tradition. Beside the form, the depicted *world* is conservative. The figures in the play are, with one exception, nameless: they are called by their social position ("The Mother", "The Bride" etc.). They thus do not have individual destinies, but a place only in the old agricultural social order. The *story*, however, is in many respects a tale of breaking orders and moving forward. I will come back to that later.

Blood Wedding was written in the wake of Spain's civil war. Three years later, in 1936, Lorca was executed by the Falangists. The times were chaotic and executions often undirected and unexpected, but there are indications that Lorca's homosexuality (apart from his leftish political stand) played a part in his being picked out. Homosexuality was not well received in this culture, but Lorca had not made a secret of his orientation.

II

Saura's *Blood Wedding* comprises two parts: the preparations for a rehearsal, and the rehearsal itself. The combination makes it clear that we are not in a final production, but in something *in statu nascendi* (as we are in a rehearsal, or only moving *towards* a rehearsal, we are moving towards something not yet here). The story is thus a tale of preparation, a story of something to come. The first part is told in a documentary

fashion, the second one leads us into the fiction of the story.

The opening picture is a dark dressing room. It is empty except for an assistant who turns on the lights of the makeup mirrors, one after the other. The performers arrive: first comes Antonio Gades, followed by Irina Hoyos (a well known flamenco dancer). The dancers open up their makeup boxes and put their tables in order. The musicians warm up, play the guitar, and open their voices by singing – to a fateful melody – about wedding preparations. The dancers put their makeup on. When Gades (the leader of the group) is in picture, he tells (in voiceover) about his professional development: he stresses the importance for him of Vicente Escudero (it is not told in the film, but Escudero was a great *solitaire* in flamenco dance, known for his unwillingness to adapt to any tradition or any other regulations for that matter, who did not want to follow even the dance music. He is considered to be one of the great reformers of flamenco dance). Gades makes it clear that he has a special relation to Escudero.

Gades enters the empty dance room (with one mirror wall), makes a few moves, and is thus the one who introduces the dance element in the film. The group enters, and Gades leads the warming up. He tells the dancers to do the diagonal, and shows the steps and pirouettes. Irina Hoyos follows, and after her the other ones. The dancers go to their dressing rooms. A certain tenseness is palpable: Irina Hoyos tells about her nervousness, and on the men's side the dancers choose their knives, which do not even function properly. Back in the dance hall Gades tells the dancers they shall go the whole performance through, "no matter what happens". This is the end of the first part of the film which thus tells the story of preparation, in an atmosphere of a certain threat (the fatefulness in music, the nervousness of Hoyos, the showing of the knives, the comment that they will not stop whatever happens). It is also clear that Gades, Vicente Escudero's follower, is the one who leads the action.

The rehearsal begins. On the scene stands the Mother. The Bridegroom arrives, mother and son greet, and the Mother corrects her son's dressing by rearranging his belt. The Mother notes the Bridegroom's knife, shows her anxiety (as though the knife would be a sign of threat), and her son tries to calm her down by showing he would use the knife

only to pick flowers. The dance turns into the simulation of the wedding ritual (as if mother and son would play the marrying couple, or as if they would show what is going to happen). When the Bridegroom leaves to fetch the Bride, the worried Mother corrects her hair.

The scene changes. A female vocalist (Marisol, at the time “in real life” the wife of Gades) sings a lamenting song about vulnerability. The Wife waits for her husband, and Leonardo – played by Gades – arrives. Leonardo is the only role with a name in the ballet (as in the play), thus underlining his special position in the story. Leonardo shows his dissatisfaction with his family and wife, leaves the home, and has a dream-like fantasy of erotic embracement with the Bride (played by Hoyos), his former fiancée (in Lorca’s play we learn that the former relationship between Leonardo and the Bride was broken due to Leonardo’s modest background. The Bride was willing to marry the more well-to-do Bridegroom to save the family estate).

The wedding ceremony is about to begin. The Bride is anxious, and the guests arrive. The singers take up the melancholic, fateful wedding song. Bride and Bridegroom greet the guests, among who is also the suspicious Wife. The guests start to dance the *paso doble*. Leonardo arrives. He looks at the Bride, and when the dancers start to change partners he sees his opportunity. He moves up to the Bride, and a new intensity is sensed: Leonardo and the Bride dance tight to each other, well in tune, and the whole group starts to move in uniformity around them. The Bride complains of a headache to the Bridegroom, she goes to take a rest, the others continue to dance, but the Wife gets worried. She goes to look after Leonardo. She hurries back to tell that her husband and the Bride have run away.

A bit hesitantly the Bridegroom collects a group of men. They ride away to search after the runaways. When Leonardo and the Bride are found, all music stops, and in silence as well as in slow motion movements the rivals start a knife fight. The Bride circles around them (also in slowed down motion) in great agony. Both men are hit, and die. The Bride moves to the mirror, draws her hands against the white wedding dress, her hands leaving two strokes of blood. With this picture the film ends.

III

All narratives are set in motion by a conflict, and the conflict in Saura's *Blood Wedding* is the choice between an old and a new (kind of) relationship. This is shown already in the rehearsal's opening scene. The bond between mother and son is naturally a picture of the very first relationship. The Mother is very anxious on the morning of the wedding; the knife is a premonition of the threats in leaving the origins where all is safe (for both parties). The relationship ahead is a danger. The Mother also shows both at the beginning and the end of the encounter from where the threat – for her part – stems. When they meet, the Mother corrects the Bridegroom's clothing. When her son leaves to fetch the Bride, the Mother checks and corrects her hair. As Erna Furman (1994) has noted, this is something mothers often do in response to toddlers' independence moves (when the child e.g. insists on putting on his clothes himself); the immediate reaction is often to check in the mirror if the hair is as it should. The child's independence strivings effect a breach in the mother's body self (as the child once has been part of it), and when the child shows signs of leaving, the body integrity needs to be checked. In the drama, the Mother is the figure who clearly stands for the dangers in moving on.

The Mother's counterpart is Gades/Leonardo. In the preparations before the rehearsal, Gades is the active subject. He is the first to enter the dance hall, he introduces the dance element in the film, he is the one who leads the warming up, he shows how to do the diagonal and he is the one who says they will go on, whatever happens. Gades is the heir of Escudero, the one who would break new ground, regardless of any flamenco tradition.

The same holds true for Gades' role figure, Leonardo. As already noted, he is the only one who bears a name, and is thus the one who has a position outside the roles of social order. He breaks out of conventions and gains an individual identity. Leonardo is the figure who makes his own decisions. Gades/Leonardo is thus the personification of fearless striving and breaking of rules.

We thus have two clear-cut strivings, represented by two figures, the Mother and Gades/Leonardo. The Bride, again, represents the scene

where the strivings meet (or clash). On the one hand, the Bride wants to be the good daughter who conforms to her father's will and saves the family estate. On the other hand, she wants to follow her passions (which do not conform to the social order). On the one hand she could be ready to move into a new relationship (with a new man) and the new responsibilities a marriage imply, on the other hand she harks back to a relationship from the past. Social conformity or individual passion, new or past object? The fact of the conflict is a tragedy: old and new lover get into a deadly fight. The Bride's hands are stained with blood. They leave behind them two red lines on her wedding dress, marking the guilt of her conflict. Two lines; two men, two strivings, and a deadly conflict between the two.

IV

Whose story is *Blood Wedding*? A first answer could be Gades/Leonardo. As noted, he is the one who makes the story move forward. He is the subject of the narrative. Gades/Leonardo is, so to say, both the motor and the "choreographer" of the film.

Secondly, and perhaps more importantly, *Blood Wedding* can be seen as the unfolding of Hoyos/the Bride's predicament. Hoyos/the Bride is not (in terms of outward action) an active agent in the film. She is a follower. Before the rehearsal (in the first part of the film) Hoyos comes in right after Gades into the dance hall and she is the first to follow him in the diagonal. Although she has the leading female role, Hoyos is clearly a part of the dance ensemble. In the rehearsal, again, the Bride is the one who follows Leonardo (the bride robber). On the other hand, it is obvious that precisely the Bride has to make a decision. The play's other figures have no problem in this regard – they have already made their choices. In the demand to make a choice, the Bride has an active part. If one sees the conflict as the centre of the drama (as one usually does), this is clearly Hoyos/the Bride's story. This can also be seen in a detail before the rehearsal. In the dressing room Hoyos shows her worry; how will it all go? She is the only one (outside the fictive world of the rehearsal) who presents the affect of threat. Hoyos/the Bride is

the one who bears the conflict of the drama; she represents also in her feeling state the tragedy of the play.

V

So, what is Saura's *Blood Wedding* "really" about? This can naturally be answered on many levels.

The material of the film is Lorca's play, and one may discern a biographically relevant theme in the story. As has been pointed out, the play (as well as the film) shows a conflict between the social order and the forbidden passions. This is naturally a conflict known to everyone, but it has a specific relevance for a homosexual man in the conservative culture of Spain in the 30s. Should one live out one's identity, or should one conform to prevailing norms? It does not seem far-fetched to see both Leonardo's individuality and the Bride's conflict as two sides of Lorca's predicament: on the one hand an active attempt to show oneself and live the life one feels to be one's own, on the other hand the inner conflict this may give rise to. One could even see the play's tragedy as a foreboding of Lorca's fate (as his homosexuality played a part in his being picked out for execution). Forbidden love is deadly dangerous.

At the other end one could see the film as a story of the problem of artistic creation. Is one allowed to build a totally new world, to create something out of only one's own? Has anyone given permission to such boldness, does one dare to manifest one's individuality in this way?

Creativity is imbued with guilt (McDougall 1999). This point may be especially relevant for an author in the modernist movement. As already mentioned, the modernist *credo* spoke for a freedom from bound forms. The modernist poet was often seen as a "conquistador" who left the order of tradition behind. The positions of Leonardo and the Bride may be seen as the psychological reflections of the modernist's predicament. On the one hand, there is the striving to do one's own thing, regardless of norms and forms. On the other hand there is the guilt and danger in moving away from the order and stability of tradition. The play may be seen as a depiction of this dilemma.

The film, though, is not identical with the play: Gades and Saura

have made an independent work of art. The already mentioned conflict (between traditional order and the possibility of new forms) is, however, especially relevant in the area of the film's expressive element, i.e., flamenco dance. Flamenco is an alloy of many dance and music traditions: gypsy culture, Sephardic-Jewish traditions, Moorish elements and classical ballet. Out of these rather heterogeneous sources the very specific flamenco has developed. There has, however, been a much debated question as to how rigorously one should stick to so called "pure" flamenco, and how much one could be allowed to include elements from e.g. modern dance. Some speak for an adherence to "true" traditions, while others claim that too much rigor may lead to developmental wither. I.e., should one stick to given forms or norms, or should one take in new elements and break with the tradition? Saura's *Blood Wedding* may be seen also as a reflection of this question and discussion within flamenco.

VI

It has naturally not been Saura's intention, but *Blood Wedding* offers a possibility to reflect on an essential point in the psychoanalytical method. As a conclusion, I will briefly address this issue.

If one sticks to some basic definitions (and simplifies a bit), we may depict and elaborate two forms of relating in psychoanalysis. The first is transference, which in its original sense is a repetition compulsion, i.e., a compulsory tendency to stay in an outdated form of relating to the other. The second is the new (Loewald 1960) or developmental (V. Tähkä 1993) relationship. On the one hand, we thus have the past, fixated, and idiosyncratic transference, and on the other the possibility of a relationship in which new developmental steps may be taken. Jack and Kerry Kelly Novick (2003) have formulated this division as the one between the closed and the open system. In the closed system we tend to force the object into a certain role and this role as well as the demand does not change. In the open system, again, we take reality and the Other into consideration and see the possibility to move forward to unexpected relational procedures. If one stays in the closed system,

one feels safe. If one moves towards a new, developmental, and reciprocal relationship one is in danger, since one does not know what lies ahead, or how to orientate in the new reality. In psychoanalysis we thus conceptualize two basic ways of relating, and through the psychoanalytic method we try to facilitate the possibility to move from the closed towards the open system. One could perhaps even say that this is what psychoanalysis is all about.

According to a generally accepted view, there are thus reasons for staying in the transference. Even though the transference relationship may feel frustrating and painful, it is (just like in sado-masochism) safe, and thus “good”. The danger lies in the new relationships. Staying or going back is steadiness and safety, moving on is danger and vulnerability.

As noted, *Blood Wedding* entails a basic conflict between regression and progression. Moving forward is frightening, as seen in e.g. the Mother’s anxiety as well as in Gades’ somewhat threatening comment that we will go on, whatever happens. But also the regressive solution means danger. The Bride’s conflict between Leonardo and the Bridegroom can naturally be translated into the conflict between the oedipal and the new object. On the verge of the possibility to choose and fulfil a new but unknown relationship, the oedipal object turns up as a compulsory tempting alternative. The reason for the temptation may be safety: since I do not know how to handle the age-appropriate relationship, I resort to the object I already know. I know what it means to be in the oedipal relationship, and the oedipal object is known to me.

The oedipal object is not, however *only* safe. Clearly, he is forbidden. If the oedipal relation becomes consummated, it is a catastrophe. This is the tragedy of the story – the old solution should *not* be actualized, as shown by the blood on the Bride’s hands.

We thus have a paradoxical situation: on the one hand, I want to stay in (or go back to) the oedipal relationship since it means safety, on the other hand, this regression – if fulfilled – means terror. How do we in psychoanalysis handle this paradox?

Blood Wedding is divided into two parts. The beginning is a picture of the preparations for the rehearsal; the second half is the rehearsal itself. The first part is documentary in style, the second one is fiction. In the

film, the division between documentation and fiction is very clear. I will briefly discuss how this is relevant to the handling of danger and safety in old solutions.

As already noted, the psychoanalytical method is basically an attempt to facilitate a transition from the closed to the open system. The fundamental question is naturally how this transition becomes possible: if moving forward is too dangerous, what helps the patient leave the safety of transference? Riitta Tähkä (2000) has been very clear on this point. The psychoanalytical task is to convey an understanding of the patient's transference experience. If this conveyance is new (to the patient) and appropriate (to his or her developmental level), the patient feels found. If one gets a feeling of shared experience one may gain the courage to tread the uncertain road of a new relationship, or more specifically, a new way of relating. This is the key of psychoanalysis. A similar view has been presented by the Boston Change Process Study Group in their elaboration of so called "moments of meeting" (Stern et al. 1998).

The concrete methodological question is naturally *how* to share the patient's transference. This is related to how we see the reality of the transference experience. Is it real (i.e., documentation), or is it fiction?

One may say that the tragedy of *Blood Wedding* lies in the realization (which takes place, however, within the play) of the transference. What should not become actualized is concretely put on stage. In the psychoanalytical context this would mean a situation in which the analyst believes in the reality of the transference, and shares it accordingly. This is naturally the same as boundary violence. The answer must thus be that although transference love feels real (and thus in a sense *is* real as Freud already noted in 1915), it needs to be shared in another modality.

Transference love has to be met as fiction. It has to be seen as an experience, a perspective, beside *other* possible experiences and perspectives. If the transference is shared as reality, it stays so. If it is shared as fiction, other relational possibilities may open up.

As we saw, the Bride is threatened by danger in relation to the new object, but also the old relationship is dangerous in case it becomes realized. This is the complexity of the analytical situation. The transference needs to be shared if one wants to come to terms with it. But if it is shared as a reality, boundaries are violated and the experience becomes

fixated. The problem, as Peter Fonagy (2008) has shown, is the risk that also the attempt to stay in fiction fails: when the analyst shares the narrative of an erotic experience or feeling it may feel real, although it is only spoken about. It may be felt to *happen* here and now.

Blood Wedding shows what happens when the distinction between reality and fiction becomes blurred. The structure of the film is very clear. The story underlines the importance of making the distinction in specifically erotic experiences. *Blood Wedding* starts as reality (i.e., as documentation) and ends as fiction. There is a clear point where one modality gives way to the other. This could be seen as an ideal for psychoanalysis: we should move in the direction of fiction, and we should be clear on the difference between sharing in reality and sharing in fiction. In the real psychoanalytical world the difference is not always clear. This is one of the great complexities in psychoanalysis. *Blood Wedding* speaks for the division between reality and fiction, a division we need to make, even though it is extremely complex. This complexity became the central theme of Saura's next film in the Flamenco trilogy, *Carmen*. But that is another story.

References

- Fonagy, P (2008) A genuinely developmental theory of sexual enjoyment and its implications for psychoanalytic technique. *J Amer Psychoanal Assn*, 56: 11-36.
- Freud, S (1915) Observations on transference love. *S.E.* XII.
- Furman, E (1994) Early aspects of mothering: What makes it so hard to be there to be left? *J Child Psychother*, 20: 149-164.
- Loewald, HW (1960) On the therapeutic action of psychoanalysis. *Int J Psychoanal*, 41: 16-33.
- McDougall, J. (1999) Violence and creativity. *Scand Psychoanal. Rev*, 22: 207-217.
- Novick, KK and Novick, J (2003) Two systems of self-regulation and the differential application of psychoanalytical technique. *Am J Psychoanal*, 63: 1-20.
- Stern D, Sandor LW, Nahum JP, Harrison AM, Lyons-Ruth K, Morgan AC, Bruschiweiler-Stern N, Tronick EZ (1998) Non-interpretive mechanisms in psychoanalytical therapy: The 'something more' than interpretation.

- The Process of Change Study Group. *Int J Psychoanal*, 79: 903-21.
- Tähkä, R (2000) Illusion and reality in the psychoanalytical relationship. *Scand Psychoanal Rev*, 23: 65-88.
- Tähkä, V (1993) *Mind and its treatment*. New York: International University Press.

Die Bedeutung der Philosophie von Emmanuel Levinas für die Orientierung des Menschen

Werner Stegmaier

Wenn nach der Bedeutung der Philosophie von Emmanuel Levinas für die Orientierung des Menschen gefragt wird, gilt die Orientierung des Menschen zumeist als selbstverständlich. Das ist insoweit berechtigt, als eine Orientierung selbstverständlich sein muss, wenn sie ihre Funktion erfüllen soll. Doch die Bedingungen ihres Funktionierens sind sehr voraussetzungsreich und darum keineswegs selbstverständlich. Sie müssen ihrerseits erst in einer Philosophie der Orientierung kritisch geklärt werden (Stegmaier 2008). Die Philosophie von Emmanuel Levinas kann dazu Entscheidendes beitragen: wesentliche Grundzüge der Orientierung des Menschen, vor allem seiner ethischen Orientierung, sind erst durch seine Philosophie hervorgetreten. Sie ist dann, wie die Philosophie Kants und Nietzsches, nicht dogmatisch, sondern kritisch zu verstehen, als Klärung der Bedingungen der Möglichkeit des Sich-Orientierens, nicht als Begründung von Lehren. Levinas deckte Jahrtausende lang unerkannte Voraussetzungen

des europäischen Denkens auf und rückte das Sich-Orientieren damit in ganz neues Licht. *Im Blick auf die Orientierung des Menschen liegt seine philosophische Leistung in einer konsequenten Abfolge kritischer Überwindungen scheinbar selbstverständlicher Voraussetzungen des europäischen Denkens* (in Heideggers Sprache von 'Destruktionen'). Sie lassen das Sich-Orientieren wesentlich als inter-individuelles und das inter-individuelle Sich-Orientieren wiederum als für andere Individuen verantwortliches sehen. Nach Kant und Nietzsche hat Levinas mit seiner Kritik der europäischen Philosophie so einschneidende Umkehrungen ihrer theoretischen Perspektiven und so befremdliche Umwertungen ihrer Werte herbeigeführt, dass ihm europäisch geprägte Philosophen immer noch nur sehr zögernd folgen. Für die alltägliche Orientierung sind sie dagegen unmittelbar plausibel. Man kann neun solcher kritischer Überwindungen unterscheiden. Auf fünf von ihnen kann ich hier etwas näher eingehen (vgl. darüberhinaus Stegmaier 2002).

Überwindung des Spekulativen:

Für alles Denken und Handeln wurde im Hauptstrom der europäischen Philosophie mehr oder weniger akzentuiert und emphatisch, immer aber spekulativ Freiheit vorausgesetzt. Freiheit kann dem Handeln immer nur unterstellt werden; sie zeigt sich nicht als solche und blieb philosophisch darum umstritten. Kant wies sie schließlich als bloßes Postulat aus; Fichte stattete sie mit einer Selbstbegründung als Letztbegründung aus (auch wer in Frage stellt, frei zu sein, muss dazu schon frei sein), Nietzsche entlarvte das Postulat als Voraussetzung für Schuldzuweisungen an andere (gilt der Überlegene als frei, kann man ihn moralisch nötigen, von seiner Überlegenheit abzulassen; Nietzsche 1887, I 13 und II 4). Danach ist Freiheit nichts Metaphysisch-Unbedingtes, sondern kommt unter bestimmten Bedingungen, in einer konkreten Situation ins Spiel. Levinas hielt daran fest, kehrte den Sinn der Freiheit jedoch um (Stegmaier 1997, Pfeuffer 2008). Beim ethischen Handeln wende nicht ich mich aus freier Entscheidung dem Anderen zu, sondern es ist der Andere, der mich zur Entscheidung nötigt, mich ihm zuzuwenden, und auch er nicht durch eine freie Entscheidung, sondern durch seine bloße Not, die mir vor Augen kommt. Nicht ich, sondern seine Not wendet mich ihm zu. Nach Begriffen der Metaphysik ist die

Not eines Einzelnen zufällig, kontingent, und so wird, für Levinas wie schon für Nietzsche, auch meine Freiheit kontingent. Sie entspringt der jeweiligen Situation, als Antwort auf die Not eines konkreten Individuums in seiner konkreten Situation, und wird zur Verantwortung für sie. Diese Verantwortung setzt für Levinas wie schon für Kant Freiheit voraus. Sofern ich aber zu ihr genötigt werde, wird die Freiheit paradox. Paradoxien sind für ein metaphysisches Denken, soweit es sich logisch zu begründen versucht, *indices falsi*. Die alltägliche Orientierung hingegen ist geübt im Umgang mit ihnen und stört sich an ihnen darum nicht (Stegmaier 2008, 9-13 und 776 f.). Levinas hatte den Mut zu Paradoxien und machte sie aus Hindernissen zu Mitteln des Denkens.¹ Er kam der alltäglichen Orientierung dadurch näher als die europäische Philosophie zuvor.

Überwindung des Prinzipiellen:

Sofern die Freiheit als Voraussetzung alles Denkens und Handelns der ethischen Beziehung entspringt, wird die Ethik Erste Philosophie, wozu sie zuvor schon Sokrates und erneut Kant gemacht hatte.

1 Anders als die meisten Philosophen hatte auch der Soziologe Niklas Luhmann keine Scheu vor Paradoxien, sondern lehrte einen produktiven Umgang mit ihnen (Luhmann 1987, Luhmann 1991, Luhmann 1993, Luhmann 1996, Luhmann 2000, 17 f., 55 ff., 74, 131 ff. u. 155 ff.). Luhmanns Erfahrung war: "man stößt auf eine fast zwanghafte Angst vor dem Paradox, die dazu führt, daß die Logik der Selbstreferenz, das heißt der Anwendung des Codes auf den Code selbst, nicht mitvollzogen wird." (Luhmann 2000, 70 f.). Doch: "Über Nietzsche und Heidegger bis zu Derrida hat sich inzwischen ein ganz anderer Umgang mit Paradoxien eingebürgert. [...] Die Paradoxien werden nicht vermieden oder umgangen, sondern vorgeführt. Sie werden mit Hingebung zelebriert. Sie werden in einer wie immer verdrehten Sprache zum Ausdruck gebracht." (Luhmann 1991, 59). Die Frage ist stets: "Wer traut sich, auf die Paradoxie durchzugreifen, und welche Unterscheidungen werden dann aktiviert, um sie zu entfalten." (Luhmann 2000, 118). Luhmann vermutete, die Komplexität der Kommunikation der modernen Gesellschaft könnte ein so unwahrscheinlicher, "historisch unvergleichbarer Sonderfall" sein, dass sie "alle gewohnten Beschreibungsmittel obsolet werden läßt" (Luhmann 1991, 59).

Beide hielten jedoch an ethischen Prinzipien fest, Sokrates an einer auf Wahrheit gegründeten Gerechtigkeit, Kant an dem auf logische Widerspruchsfreiheit gegründeten kategorischen Imperativ. Ethische Prinzipien gelten für Beziehungen zu beliebigen Anderen. Aber nicht ein beliebiger Anderer, sondern jeweils ein bestimmter Anderer nötigt nach Levinas durch seine Not, Verantwortung für ihn zu übernehmen, und darum werden in der konkreten Situation ethische Prinzipien leer und bedeutungslos. Sie reichen, worauf Kant ausdrücklich hingewiesen hatte (Kant 1797, 390), als notwendig abstrakte niemals zum Konkreten hin. Die Beispiele, die Kant in der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* und in der *Kritik der praktischen Vernunft* für die Anwendung des kategorischen Imperativs, des bestbegründeten ethischen Prinzips der europäischen Philosophie, gibt, sind notorisch umstritten geblieben. Und sofern ein Prinzip als erstes und einziges gelten soll und darum andere ausschließt, in der europäischen Philosophie aber vielfältige ethische Prinzipien plausibel begründet worden sind, die einander ausschließen, aber mit gleichem Recht geltend gemacht werden können, sind auch plurale ethische Prinzipien paradox. In der alltäglichen ethischen Orientierung werden sie, wenn überhaupt, dann von unterschiedlichen Individuen in unterschiedlichen Situationen gegenüber unterschiedlichen Anderen unterschiedlich zur Geltung gebracht. In diesem Sinn setzte Levinas statt bei abstrakten Prinzipien des Ethischen bei konkreten individuellen oder genauer: inter-individuellen Situationen an.

Überwindung des Theoretischen:

Prinzipien sollen unbedingt, d.h. unabhängig von allen konkreten Lebensbedingungen gelten. Ihre Formulierung und Anwendung setzt einen theoretischen Standpunkt voraus, d.h. einen wiederum unbedingten Standpunkt jenseits aller konkreten Lebensbedingungen. Sofern auch Theoretiker stets unter konkreten Lebensbedingungen stehen, bleibt ihr theoretischer Standpunkt ein nur gedachter oder fiktiver. Ein Ethiker, der ihn einnimmt, nimmt sich damit aus dem ethischen Geschehen aus und macht das Ethische zu einem theoretischen Gegenstand. So wird die Ethik teilnahmslos, indifferent gegen das Ethische, und dadurch, worauf Kierkegaard schon im Blick auf die Religion aufmerksam gemacht hatte (Levinas 1963, Westphal 2008, Simmons 2008),

als ganze paradox. Einen theoretischen Standpunkt einzunehmen und dabei das Geschehen zugleich beobachten und sich aus ihm heraushalten zu können, war, so Levinas in einer seiner bedeutendsten *Lectures talmudiques*, “La tentation de la tentation”, die größte Versuchung der europäischen Philosophie (Levinas 1968). Levinas antwortete darauf mit dem Begriff der Nicht-Indifferenz. Er enthält eine doppelte Negation, die nicht logisch zur Bejahung wird. ‘Indifferenz’ ist logisch, als ‘Nicht-Unterscheidung’, die Negation der Differenz der individuellen Situation, ethisch dagegen ‘Gleichgültigkeit’ gegen sie. Logisch-theoretische Unterscheidungen sind für alle und alles *gleich gültig*, und sie machen dadurch alle und alles ethisch *gleichgültig*. Die zweite Negation ‘Nicht-Indifferenz’ negiert nicht die Gültigkeit logisch-theoretischer Unterscheidungen, ohne die eine Gesellschaft nicht bestehen kann, sondern die ethische Gleichgültigkeit ihrer Anwendung. Sie wird auffällig, wenn man dem Andern unmittelbar gegenübersteht und in sein Gesicht sieht, im Von-Angesicht-zu-Angesicht.

Überwindung des Begrifflichen:

Das Von-Angesicht-zu-Angesicht ist für Menschen die spannungsvollste Situation, die umsichtigste Orientierung erfordert. Jeder kann jederzeit eine Gefahr für den Anderen sein, ihm im äußersten Fall den Tod bringen. In der hebräischen Bibel ist das Von-Angesicht-zu-Angesicht in prägenden Beispielen präsent, zunächst in Jakobs Ringen mit Gott, dann in seiner anschließenden Wiederbegegnung mit seinem Bruder Esau (Gen 32-33), später in Moses Schutz vor dem Anblick des Angesichts Gottes in seinen Unterredungen mit ihm (Ex 32-34) (Stegmaier, 2002, 140-146). Levinas macht von diesen Beispielen meines Wissens jedoch keinen Gebrauch. Seine Beispiele sind der russischen Literatur entnommen. In der europäischen Philosophie wurde die Situation des Von-Angesicht-zu-Angesicht dagegen bisher übergangen. Sie bestand auf dem Begriff, und ihr Begriff vom Begriff bestand darin, dass er seinen Gegenstand möglichst eindeutig festzulegen hat. Als theoretischer Begriff wurde er lange als an sich wahr vorausgesetzt, so dass niemand für ihn verantwortlich war; das blieb auch so, nachdem die Voraussetzung seiner Wahrheit skeptisch oder kritisch ausgesetzt worden war. Sofern Begriffe aber der Orientierung dienen, werden sie immer

von jemand in Bezug auf etwas anderes oder jemand Anderen ins Spiel gebracht und sind Mittel, dieses andere oder diese Anderen sich zurechtzulegen, zu identifizieren und für eigene Zwecke verfügbar zu machen. Levinas hat darauf aufmerksam gemacht, dass der Begriff, wie ihn die europäische Philosophie verstand, eine subtile Weise der Verfügung über anderes und Andere ist, die jedoch, unter entsprechenden Umständen, zur brutalen Verfügung über Andere werden kann bis hin zu ihrer Vernichtung nach einem Begriff von ihrem Wert oder Unwert. Der zugreifende Begriff ist von Anfang an Gewalt, die der, der ihn gebraucht, zu verantworten hat, und in der alltäglichen Orientierung wird das auch so erfahren. Levinas hat die Gewalt des Begriffs phänomenologisch an der Schutzlosigkeit des Gesichts des Anderen deutlich gemacht, in das ich sehe: es lässt mich, wenn auch vielleicht nur für einen Augenblick, mit meinen zugreifenden Begriffen zögern, übt einen passiven Widerstand gegen die Gewalt meiner Begriffe aus, die ich für den Anderen gebrauchen will. Weil ein Gesicht unendlich viel-sagend ist, ohne dass begrifflich zu fassen wäre, was es sagt, widersteht es dem Begriff. Von der Schutzlosigkeit des Gesichts des Anderen geht, so Levinas, ein nicht-begrifflicher Logos aus, der noch nicht einmal ausgesprochen wird, sondern halb Appell, halb Frage ist, das 'Tu ne tueras pas': du wirst doch nicht töten, wirst deine Gewalt zurückhalten? Der passive Widerstand des Gesichts gegen den Begriff kann jederzeit physisch und theoretisch überrollt werden und ist doch die letzte Chance des Ethischen, nachdem in der Shoah all seine begrifflichen Begründungen versagt haben.

Überwindung des Definitiven:

Die vermeintlich letzten Halt gebenden Prinzipien, Theorien und Begriffen haben sich als haltlos erwiesen (Levinas 1947, Levinas 1966). Die alltägliche Orientierung des Menschen findet dagegen Halt in beweglichen Horizonten, Standpunkten und Spielräumen und immer neu deutbaren Zeichen. Sie sind begrifflich wiederum nur paradox zu fassen. Ein Horizont, der eine Orientierung begrenzt und birgt, ist eine Grenze, die sich verschiebt, wenn man sich ihr nähert, also eine Grenze und doch keine Grenze, eine bewegliche Grenze. Einen Standpunkt, von dem aus man sich orientiert und damit alles wahrnimmt

und denkt, erlebt und begreift, kann man seinerseits nicht wahrnehmen und denken, ohne ihn dabei zu verlassen und also schon einen anderen Standpunkt einzunehmen; als bloßer Punkt ist er ein mathematischer Punkt ohne Ausdehnung, an dem nichts zu erleben und zu begreifen ist und auf dem man auch nicht 'stehen' kann, der aber wiederum beweglich ist, beweglich in einem jeweiligen Horizont, der sich seinerseits mit ihm bewegen kann. So bleiben zwischen beiden Spielräume, bewegliche Perspektiven, und auch Spielräume sind nur paradox zu begreifen, als geregelte Grenzen unregelter Verhaltens (Stegmaier 2008, 191-225). In beweglichen Perspektiven werden jeweils in einer Situation Anhaltspunkte aufgenommen, Anhaltspunkte, *an* denen man sich orientiert: die Orientierung hält auf einen Augenblick bei ihnen an, hält sich mit ihnen auf, hält zugleich aber Distanz zu ihnen, um sich nach weiteren Anhaltspunkten umzusehen, sie hält sich gegen ihre Anhaltspunkte vorläufig Spielräume offen. Sie nimmt nichts als definitiv. In eben diesem vorläufigen Offenhalten von Spielräumen, dem Sich-Orientieren-an ..., liegt die Differenz des Sich-Orientierens zum definitiven Begreifen vonAber nur durch dieses vorläufige Offenhalten von Spielräumen kann man mit der Zeit gehen, und nur wenn man mit der Zeit geht, kann man auch neue und überraschende Situationen bewältigen und also weiter leben. Tora ist in diesem Sinn und auch im Wort-sinn Orientierung: die Schrift, an der sich ihrer Tradition treue Juden orientieren, um sich in ihrem Leben zu orientieren, die Schrift, die so starke Anhaltspunkte gibt, zugleich aber so viele Spielräume lässt, dass sich über Jahrtausende hinweg immer neue Generationen immer neu an ihr orientieren konnten. Sie enthält keine letztbegründeten Lehren, sondern eine Vielfalt von Geschichten mit vielfältigen Standpunkten und Horizonten, die in wechselnden Situationen wechselnd hilfreich sein, wechselnde Orientierung geben können. Der Talmud hat Mid-raschim insoweit überliefert, als sie eine besondere Kraft zur Orientierung bewiesen haben, und er hat dabei stets an der Vielfalt der Perspektiven festgehalten, einerseits auf die Tradition mit anderen und andererseits auf die Differenz zu anderen Gewicht gelegt: indem ein Rabbi im Namen eines andern das eine, ein anderer im Namen wieder eines andern das andere sagt, werden die Spielräume der Orientierung für jedermann bewusst offengehalten.

Im Blick auf die Ethik wäre noch hinzuweisen auf

die Überwindung des Reziproken (Gegenseitigen),
die Überwindung des Begrenzten,
die Überwindung des Verantwortungslosen und
die Überwindung des Freudlosen.

Hier wäre zu zeigen, dass

– (6.) in einer Orientierung vom Andern her, wie sie Levinas mit seinen Überwindungen selbstverständlich gewordener Voraussetzungen der europäischen Philosophie denkbar und plausibel gemacht hat, Gegenseitigkeit weder zu erwarten noch zu fordern ist (soweit die sog. Goldene Regel auf Gegenseitigkeit der ethischen Erwartungen setzt, reduziert sie das Ethische in Levinas' Sinn gerade auf etwas beiderseits Nützliches, also das Ökonomische).

– (7.) nach Dostojewskis Satz, den Levinas oft zitiert hat, "Ein jeder von uns ist vor allen am allem schuldig, für alles verantwortlich, ich aber bin es mehr als alle andern", die ethische Verantwortung sich nicht begrenzen, sich durch Zuweisung von Zuständigkeiten eingrenzen lässt, sondern eine unbegrenzte Verantwortung entfaltet (Pfeuffer 2008, 144-176).

– (8.) im Sinne von Dostojewskis "ich aber bin es mehr als alle andern" die unbegrenzte ethische Verantwortung *mir* zuerst zufällt: wohl ist sie allgemein und fällt jedem zu, aber doch so, dass in einer konkreten Situation *ich* der Nächste sein kann und die Verantwortung dann nicht mehr an andere weiterverweisen, ich mich als konkreter Einzelner also nicht durch das abstrakte und anonyme Allgemeine entschuldigen kann.

– (9.) Levinas dennoch die ethische Orientierung nicht als prinzipiell überlastet und überfordert, als zu schwer für den Menschen zeichnet, sondern so, dass ihr tiefer Ernst dennoch Spielräume des Genusses, der Heiterkeit und der Leichtigkeit lässt.

Aber das versteht sich vielleicht schon von selbst.

Zitierte Literatur

- Kant 1797: Immanuel Kant, *Metaphysik der Sitten* (1797), in: *Kants Werke*, Akademie-Ausgabe, Berlin 1907, Bd.VI, 203-494.
- Levinas 1947: Emmanuel Levinas, *Être juif* (1947), in: *Cahiers d'Études Lévinasiennes* 1 (2002), 99-106.
- Levinas 1966: Emmanuel Levinas, *Sans nom* [1966], in: E.L., *Noms Propres*, Montpellier: Fata Morgana 1976, 141-146.
- Levinas 1963: Emmanuel Levinas, *Kierkegaard. Existence et éthique* [1963], in: E.L., *Noms Propres*, Montpellier: Fata Morgana 1976, 77-87.
- Levinas 1968: Emmanuel Levinas, *Quatres lectures talmudiques*, Paris: Les Editions de Minuit 1968, 67-109, deutsch: *Vier Talmud-Lesungen*, aus dem Frz. übers. v. Frank Miething, Frankfurt am Main: Verlag Neue Kritik 1993, 57-95.
- Luhmann 1987: Niklas Luhmann, *Tautologie und Paradox in den Selbstbeschreibungen der modernen Gesellschaft* [1987], in: N.L., *Protest. Systemtheorie und soziale Bewegungen*, hg. u. eingel. v. Kai-Uwe Hellmann, Frankfurt am Main 1996, 79-106.
- Luhmann 1991: Niklas Luhmann, *Sthenographie und Euryalistik*, in: Hans Ulrich Gumbrecht / K. Ludwig Pfeiffer (Hg.), *Paradoxien, Dissonanzen, Zusammenbrüche. Situationen offener Epistemologie*, Frankfurt am Main 1991, 58-82.
- Luhmann 1993: Niklas Luhmann, *Die Paradoxie des Entscheidens*, in: *Verwaltungs-Archiv* 84.3, 287-310.
- Luhmann 2000: Niklas Luhmann, *Die Religion der Gesellschaft*, hg. von André Kieserling, Frankfurt am Main 2000.
- Nietzsche 1887: Friedrich Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral*, Leipzig: C.G. Naumann.
- Pfeuffer 2008: Silvio Pfeuffer, *Die Entgrenzung der Verantwortung. Nietzsche - Dostojewskij - Levinas* (Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung, Bd. 56), Berlin / New York 2008.
- Simmons 2008: Aaron Simmons (Hg.), *Kierkegaard and Levinas. Ethics, politics, and religion*, Bloomington, Ind.: Indiana University Press 2008.
- Stegmaier 1997: Werner Stegmaier, *Levinas' Humanismus des anderen Menschen - ein Anti-Nietzscheanismus oder Nietzscheanismus?*, in: Werner Stegmaier / Daniel Krochmalnik (Hg.), *Jüdischer Nietzscheanismus* (Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung, Bd. 36), Berlin / New York 1997, 303-323.
- Stegmaier 2002: Werner Stegmaier, *Levinas. Reihe Meisterdenker*, Freiburg / Basel / Wien: Herder 2002; Neuausgabe unter dem Titel: *Levinas zur Ein-*

führung, Hamburg: Junius 2010.
Stegmaier 2008: Werner Stegmaier, Philosophie der Orientierung, Berlin /
New York: Walter de Gruyter 2008.
Westphal 2008: Merold Westphal, Levinas and Kierkegaard in Dialogue,
Bloomington, Ind.: Indiana University Press 2008.

Mitä tarkoittaa pahan selittäminen?

Huomioita Jussi Kotkavirran kirjoituksesta *Hyvän ja pahan lähteillä*

Olli Pitkänen

Kirjoituksessaan *Hyvän ja pahan lähteillä*¹ Jussi Kotkavirta puolustaa ja muodostaa psykoanalyyttistä tulkintaa Immanuel Kantin kiistelystä ”radikaalin pahan” teoriasta. Kotkavirran mukaan Kantin teoria on pääpiirteiltään puolustettavissa uskottavana kuvauksena ihmisluonteen kuuluvasta pahasta huolimatta monista kritiikeistä, joiden mukaan radikaalin pahan käsite on joko sisäisesti ristiriitainen tai yksinkertaisesti virheellisestä näkökulmasta ihmisyyttä lähestyvä. Keskeisenä radikaalin pahan teorian ymmärtämisen kannalta Kotkavirta pitää siihen läheisesti linkittyvää Kantin ”pragmaattista antropologiaa” ja erityisesti siihen kuuluvaa ”epäseurallisen seurallisuuden” käsitettä. Ennen kaikkea linkittämällä Kantin ajatukset pahasta psykoanalyttiseen ihmiskuvaan voidaan Kotkavirran mukaan paitsi ymmärtää paremmin, mitä Kant halusi sanoa ihmisten pahuudesta, myös päästä Kantin eksplisiitti-

1 Julkaistu teoksessa Hirvonen, Ari & Kotkas, Toomas (toim.): *Immanuel Kant – radikaali paha: Paha eurooppalaisessa perinteessä*. Loki-kirjat, Helsinki 2004.

sesti esittämiä ajatuksia syvemmälle pahuuden luonteeseen käytännössä.

Puolustan aluksi Kotkavirran perusteeksi siitä, että Kantin teoria radikaalista pahasta on valaiseva ja sisäisesti ristiriidaton filosofinen kuvaus ihmisluontoon kuuluvasta pahasta, ja että ajattelemalla Kantin teoriaa psykoanalyttisen ihmiskuvan valossa voidaan joitain Kantin omissa kirjoituksissa hieman hämäräksi jääviä katkelmia nähdä huomattavasti havainnollisemmin. Esitän kuitenkin, että kun radikaalin pahan teoriaa tarkastellaan Kantin kriittisen filosofian kokonaisuudessa, ennen kaikkea yhdessä Kantin uskonnonfilosofian kanssa, se näyttää huomattavasti jännitteisempänä. Kant tiedosti kriittisen projektinsa jännitteisen luonteen itsekin ja pyrki useimmiten tasoittamaan sitä uskonnon oletusten kautta. Siksi esitän (vastoin monia nykytulkitsijoita), että mikäli radikaalin pahan teoriasta aiotaan muokata täysin yhteensopiva sekulaarin maailmankuvan kanssa, ei todennäköisesti riitä ainoastaan tulkita Kantin käyttämiä käsitteitä nykyaikaisen filosofian valossa, vaan tarvitaan substantiaalisia, Kantin perustavimpien intentioiden vastaisia muokkauksia itse radikaalin pahan teorian perusajatuksiin. Radikaalin pahan teoria taas sijaitsee niin keskeisellä paikalla Kantin ihmis-käsitystä, että siihen tehdyt substantiaaliset muutokset johtavat helposti koko Kantin kriittisen filosofian perusoletusten uudelleenarviointiin.

Lopuksi tarjoan mahdollisena vaihtoehtona Kantin radikaalin pahan teorialle F.W.J. Schellingin teoksessaan *Ihmisen vapaudesta* (2004) esittämää metafysisistä teoriaa pahasta. Schelling pyrki kyseenalaistamalla perustavalla tavalla joitain Kantin kriittisen filosofian keskeisiä oletuksia ylittämään kuilun, joka Kantin ajattelussa jää väistämättä ihmisen vapauden ja luonnon välille. Esitän että Schellingin pahakäsityksestä on löydettävissä Kantin tavoin ilmeisiä psykoanalyttisiä elementtejä, ja että *Vapaustutkielman* realistisen ontologian johdosta Schellingin pahakäsitys välttää joitain ongelmia, joita Kantin filosofiaan liittyy käytännöllisestä perspektiivistä.

★★★

Moraalifilosofisissa pääteoksissaan Kant määrittelee ihmisen vapauden negatiivisesti vapaudeksi luonnon kausaalisista laeista ja positiivisesti ihmisen kapasiteetiksi muodostaa itse itselleen järjen omaehtoinen laki – moraalilaki, joka velvoittaa aina moraalista harkintaa vaativissa

tilanteissa asettamaan sisäisen toimintaohjeen siten, ”että samalla saatan tahtoa, että maksimini tulisi yleiseksi laiksi” (Kant 1931, 86). Jos kuitenkin yksinomaan moraaliset teot olisivat luonnosta vapaita, haluihin pohjaavia epämoraalisia tekoja ei voisi käsittää vapaina, jolloin Kantin omien oletusten perusteella ihminen ei voisi olla myöskään vastuussa niistä. Luultavasti tästä syystä Kant katsoi vielä varsin myöhäisessä vaiheessa uraansa tarpeelliseksi muokata vapauskäsitteensä monitasoisemmaksi ja esitellä esseessään *Uskonto pelkän järjen rajoissa* radikaalin pahan käsitteen²; idean ihmiskunnassa universaalista mutta vapaasti valitusta taipumuksesta asettaa moraalilain velvoittamia toimintaohjeita alistaiseksi subjektiivisiin haluihin pohjaaville toimintaohjeille. Kuten Kotkavirta (2004, 81) huomauttaa, ”radikaali paha” ei siis tarkoita Kantille mitään erityisen kauhistuttavaa pahan muotoa, vaan tapaa, jolla taipumus pahaan ylipäättään on *juurtunut* ihmisen vapaan tahdon ytimeen. Taipumuksessa pahaan on kyse *radikaalista* pahasta koske se ”turmelee kaikkien toimintaohjeiden perustan” (Kant 2004, 55). Käytännössä tämä tarkoittaa sitä, että taipumus pahaan vaikuttaa väistämättä kaikkien inhimillisten moraalisten valintojen taustalla.

Kenties eniten hämmennystä radikaalin pahaan teorian suhteen on herättänyt Kantin jyrkkä teesi siitä, että paitsi yksittäiset pahat teot, myös niiden perustana toimiva taipumus pahaan on vapaasti valittu. Paitsi että taipumus pahaan on Kantin mukaan vapaan valinnan tulosta, se on siitä huolimatta ihmiskunnassa universaali ja vieläpä siten, että ”sen täytyy ajatella kuuluvan ihmiseen jo syntymässä” (Kant 2004, 41). Kantin mukaan:

”Ihmistä voidaan nimittää pahaksi vain, jos voidaan päätellä *a priori* joistakin, tai jopa yhdestä ainoasta tietoisesti pahasta teosta sen perustana olevaan pahaan toimintaohjeeseen ja siitä subjektissa olevaan kaikkien erityisten moraalisesti pahojen toimintaohjeiden yleiseen perustaan, joka on myös itse toimintaohje.” (Kant 2004, 40.)

2 Tämä on itse asiassa melko karkea yksinkertaistus. Esimerkiksi Henry Allisonin (1990, 146–147) mukaan Kantin vapauskäsitteys on säilynyt verraten yhdenmukaisena hänen pääteoksistaan asti, mutta radikaalin pahan teoria tuo selkeämmin esille joitain sen aiemmin hämäämmäksi jääneitä elementtejä.

Monien muiden kritiikkien ohessa jo pelkästään nämä Kantin näkemykset radikaalin pahan universaalisuudesta ja sen vapaasta valinnasta vaativat vastauksia moneen kysymykseen:

”Tarkoittaako Kant siis todellakin, yksittäisestä teosta voitaisiin päätellä sen suorittajan maksimien apriorinen perusta? Miten tällainen induktio voisi olla mahdollista? Onko pahoilla maksimeilla todellakin apriorinen perusta? Miten niin?” (Kotkavirta 2004, 83.)

Pelkästään tähän asti tarjotun esityksen pohjalta Kant todellakin vaikuttaisi esittävän näkemyksen, joka on paitsi järjetön myös sisäisesti ristiriitainen. Kuinka esimerkiksi taipumus pahaan voi olla vapaasti valittu, jos se on läsnä jo syntymässä? Kant pyrki vastaamaan tähän seuraavalla tavalla:

”Siveellisessä mielessä paha (paha, josta ollaan vastuullisia) on kuitenkin ainoastaan se, mikä on omaa *tekoamme*. Sitä vastoin taipumuksen käsite viittaa valinnan subjektiiviseen määrittämysperustaan, joka *edeltää jokaista tekoa*; siten se itse ei ole vielä teko. Siksi pelkkä taipumus pahaan olisi ristiriitainen käsite, jollei ilmaisulla teko olisi kahta eri merkitystä, jotka kuitenkin molemmat voidaan yhdistää vapauden käsitteeseen. Teko ylipäätään voi tarkoittaa sitä vapauden käyttöä, jossa ylin toimintaohje sisällytetään valitsemiskykyyn (lain mukaisesti tai sitä vastaan), tai toisaalta vapautta toimia (sisällöllisesti tarkasteltuna, so. suhteessa valitsemiskyvyn kohteisiin) tämän toimintaohjeen mukaisesti. Taipumus pahaan on teko ensimmäisessä mielessä (*peccatum originarium*). Vaikka paheita voidaankin usein välttää (vaikuttimista, jotka eivät kuulu itse lakiin), syyllisyys ensin mainitusta teosta säilyy. Tämä teko on yliaistinen, ja se voidaan käsittää pelkällä järjellä, jota eivät rajoita ajallisuuden ehdot; jälkimmäisessä merkityksessä taas teko on aistinen, empiirinen ja ajassa annettu tosiasia (*factum phaenomenon*).” (Kant 2004, 50.)

Kantin mukaan vapaa valinta täytyy ymmärtää kahdessa eri merkityksessä: toisaalta empiirisinä yksittäisinä valintoina ja toisaalta ”yliaistisena” valintana siitä mielenlaadusta (*Gesinnung*), miltä pohjalta valin-

nat yksittäisistä teoista tehdään. Kantin ajatus yliaistillisesta ajattomasta valinnasta saattaa ratkaista loogisesti ottaen käsillä olevan ristiriidan, mutta millä tavalla idea tällaisesta valinnasta on mahdollista ymmärtää saati hyväksyä osaksi nykyistä käsitystä ihmisten pahojen valintojen perustasta? Nykykommentaattorien keskuudessa tähän kysymykseen sekä ylipäätään Kantin dualismiin havaittavan ”fenomenaalisen” maailman ja pelkästään negatiivisin termein ajateltavissa olevan ”noumenaalisen” maailman välillä on vaikuttanut suuressa määrin Henry Allisonin (1990, 3–4) kehittämä ”kahden aspektin” tulkinta Kantin metafysiikasta. Sen sijaan että Kant puhuessaan kahdesta eri maailmasta tarkoittaisi kirjaimellisesti kahta ontologisesti erillistä maailmaa, Allison tulkitsee Kantin tarkoittavan kahta eri näkökulmaa yhteen ja samaan maailmaan; teoreettista näkökulmaa, joka koostuu tosiasioiden ja niiden suhteiden havaitsemisesta sekä käytännöllistä näkökulmaa, joka suuntautuu maailmaan pyrkien aktiivisesti muokkaamaan sitä.

Allisonin (1990, 141) mukaan Kantin käsitystä taipumuksen pahaan valinnasta ”ajattomana” ei tarvitse ottaa kirjaimellisesti, vaan ajattomuus voidaan tulkita puhtaan käsitteellisesti siten, että valintaa ei tehdä millään tietyllä hetkellä ihmisen elämässä, vaan taipumus pahaan on aina jo valmiiksi jokaisen yksittäisen moraalisen valinnan taustalla. Ajattomuus tarkoittaa kuulumista ajan kannalta irrelevanttiin järkeen aikasi-donnaisten aistikokemusten sijaan. Tätä tulkintaa tuntuisi tukevan myös Kantin oma muotoilu, jonka mukaan taipumus pahaan on vaikuttaa ihmisessä ”aina nuoruudesta asti” (Kant 2004, 43). Kuten Allison (1990, 141) itsekin kuitenkin huomaa, vaikka tämä tulkinta saattaa ratkaista Kantin vapauskäsitteilyn metafysisen ongelmallisuuden, sitä voidaan hyvin perusteiden mukaan pitää moraalisesti ongelmallisena. Palaan tähän kysymykseen kirjoitukseni loppupuolella.

Toinen oleellinen kysymys on taipumuksen pahaan oletettu universalisuus. Millä perusteella voidaan väittää, että kaikilla ihmisillä on synnynnäinen taipumus pahaan, joka voidaan vieläpä päätellä a priori? Kant itse ei tunnetusti anna mainittavaa lisäselvitystä tähän kysymykseen:

”Tällaisen turmeltuneen taipumuksen juurtumista ihmiseen ei tarvitse todistaa muodollisesti; todisteeksi riittävät ihmisten *tekojen* tarjoamat lukuisat räikeät esimerkit.” (Kant 2004, 51.)

Kuka tahansa voi allekirjoittaa väitteen, että on olemassa ainakin *laajalle levinnyt* taipumus pahaan, sillä lukuiset todelliset teot eivät voi missään tilanteessa olla yhteensopivia moraalilain asettaman velvoitteen kanssa. Kant esittää kuitenkin paljon radikaalimman väitteen, jonka mukaan ”ihminen on luonnostaan paha” (Kant 2004, 51). Tämäkään väite ei kuitenkaan vaikuta empiirisesti kovin ongelmalliselta, kun pidetään mielessä, mitä Kant tarkoittaa pahalla. Kantin mukaan mikä tahansa moraalilain syrjäyttävä, subjektiiviseen haluun pohjaava toimintaohje on paha. Ei ole siis hillittömän rohkea väite, että kukaan ihminen ei koko elämänsä ajan toimi aina moraalisesti täydellisen oikein³. Kuten esimerkiksi Richard Bernstein (2008, 33) ja Gordon Michalson Jr. (2008, 61) ovatkin väittäneet, Kantin pahakäsitystä voisi pikemminkin pitää triviaalina, ja siten filosofisesti mielenkiinnottomana.

Kantin teoreettisen filosofian taustaoletukset huomioon ottaen ihmisluonnon pahuus on kuitenkin kaikkea muuta kuin filosofisesti triviaalia. Vaikka kokemuksellisesti on hyvin ymmärrettävää, miksi ihmiset päättävät toimia halujensa mukaan äärimmäisen vaativan moraalilain sijaan, mikään naturalistinen selitys ei voi kuitenkaan antaa vastausta kysymykseen, miksi näin on. Kun ihminen toimii halujensa pohjalta, ei Kantin mukaan ole koskaan kysymys vain luonnollisesta vaistosta kuten eläimillä, vaan ihminen muodostaa aina ensin halusta itselleen toimintaohjeen ja päättää sen jälkeen vapaasti toimia sen pohjalta. Vaikka puhdas järki Kantin mukaan velvoittaa aina valitsemaan toimintaohjeita moraalilakiin perustuen, ihmiset kuitenkin usein päättävät ”irrationaalisesti” valita haluihinsa pohjaavia toimintaohjeita. Mikään paitsi ihmisten oma vapaa tahto ei periaatteessa estä sitä, ettei ihmiskunta järkiolentojen yhteisönä voisi olla järjestynyt siten, että halut olisivat aina sopu-soinnussa moraalilain kanssa. (Kotkavirta 2004, 83–85.) Kuten Adam

3 Kuten Kotkavirta (2004, 83) huomauttaa, Allison (1990, 155–157) pyrkii tarjoamaan formaalin a priori todistuksen pahan taipumuksen universaaliudelle perustuen ihmistahdon äärellisyyteen. Todistus kuitenkin epäonnistuu selvästi. Pablo Muchnik on hiljattain kehittänyt vastaavan huomattavasti lupaavamman argumentin esseessään *An Alternative Proof of the Universal Propensity to Evil* (2010). Tässä yhteydessä ei ole mahdollisuutta arvioida Muchnikin todistuksen onnistumista, mutta Kantin ajatuksen käytännöllisen uskottavuuden kannalta formaali todistus on tuskin ylipäättään tarpeen.

Morton (2004, 3) asian ilmaisee: ”Kant käsittää syvänä ja ratkeamattomana mysteerinä esimerkiksi sen, miksi kukaan tekisi jotain niin järjetöntä kuin valehtelisi paetakseen häpeää”. Koska olemme luonnollisia olentoja, taipumuksella pahaan täytyy ilmentyä luonnollisten halujen kautta, mutta haluissa sinänsä ei ole Kantin mukaan mitään, miksi ihminen järjellisenä olentona ei voisi aina asettaa halunsa alisteiseksi moraalilaille, kuten puhdas järki Kantin mukaan moraalilain muodossa vaatii.

On myös usein väitetty, että koska Kantin (2004, 54–55) mukaan paha perustuu aina itserakkauteen, Kantin teoria olisi kykenemätön tunnistamaan ”epäitsekkäitä” pahan muotoja, kuten terrorismia, jossa pahan tekijä uhraa jopa oman elämänsä, tai erityisesti ”diabolista paha”, jossa pahan tekeminen sinänsä toimii motivaattorina. Nykyaikaiset Kant-komentaattorit kuten Henry Allison, Allen Wood, Sharon Anderson-Gold ja Robert Louden ovat kuitenkin vastanneet melko tyhjentävästi näihin kritiikkeihin. Loudenin (2010, 101–103) mukaan riittää muistuttaa, mitä Kant itse asiassa tarkoittaa ”itserakkaudella”. Kant ei käsitä itserakkautta ainoastaan omaan etuun pyrkivänä instrumentaalisuutena (vaikka moraalilain vaatimuksen kylmä sivuuttaminen oman edun nimissä onkin Kantille arkkityyppinen pahan muoto), vaan minkä tahansa subjektiivisen toimintaohjeen asettamisena universaalilain edelle. Moraalilaki vaatii kaikkien ihmisten tunnustamista päämääränä sinänsä, kun taas esimerkiksi terroristin uskonnolliseen vakaumukseen perustuvat toimintaohjeet sivuuttavat täysin tämän vaatimuksen.

Taas torjuessaan diabolisen pahan, joka ”kohottaisi lain vastustamisen itsessään vaikuttimeksi” (Kant 2004, 53), Kant ei kiellä, etteikö ihminen voi tehdä ”paha pahan takia” siinä mielessä, että pahaan tekoa motivoi yksinomaan uhrin kärsimys (Wood 2010, 155). Diabolisen pahan idean torjuminen Kantilla ei ole moraalipsykologinen kannanotto, vaan formaali ehto jonka täytyy täytyä, että ihmistä voidaan pitää ylipäätään moraalisesti vastuullisena. Diabolisesti paha olento ei kykenisi kokemaan autenttisesti moraalilain asettamaa velvoitetta, vaan ymmärtäisi ainoastaan muodollisesti, mikä kulloinkin on lain mukaista, eikä siten voisi Kantin mukaan olla vastuussa tekemästään pahasta. (Allison 1990, 150.)



Kotkavirta tulkitsee Kantia useimpien nykyaikaisten radikaalin pahan

teorian kommentaattorien tavoin siten, että ihmisyyteen kuuluva paha on toisaalta käsitteellisellä tasolla naturalististen selitysten ulottumattomissa, mutta toisaalta käytännössä inhimillistä ja ymmärrettävää. Kantin filosofialla nähdään tällöin samalla kertaa kaksi merkittävää ansiota. Ensinnäkin Kantin formaali teoria pahasta tarjoaa oikein tulkittuna vakuuttavan esityksen pahan käsitteestä siten, että pahaa ei koskaan voida selittää naturalistisesti, mikä on ainakin kantilaisessa viitekehyksessä erittäin tärkeää ihmisen moraalisen toimijuuden ja vastuullisuuden vakavasti ottamisen kannalta. Toisaalta, Kantin käytännöllisemmät kirjoitukset, erityisesti ”pragmaattista antropologiaa” ja historianfilosofiaa koskevat, selvittävät empiirisestä näkökulmasta, millä tavalla paha näyttäytyy hyvin ymmärrettävänä ilmiönä ihmistenvälisessä kanssakäymisessä. Erityisesti kun Kantin ajatukset yhdistetään psykoanalyttiseen ihmiskuvaan, kasassa on varsin toimiva viitekehys pahan ymmärtämiseen, jossa pahoja valintoja ei kuitenkaan pyritä redusoimaan esimoraaliin syihin. (Kotkavirta 2004, 85–86.)

Kotkavirta aloittaa tarkastelunsa nostamalla esiin Kantin ”epäseurallisen seurallisuuden” käsitteen. Ihmiset kykenevät aktualisoimaan potentiaalinsa täyteen ihmisyyteen ainoastaan sosiaalisessa kanssakäymisessä, mutta samalla ihmisessä nousee empiirisesti katsoen välttämättä taipumus epäsosiaalisuuteen, tahto saada asiat menemään yksinomaan oman pään mukaan. Ihmisen kyky tunnistaa itsensä järkiolentona, ”päämääränä itsessään”, voi toteutua ainoastaan sosiaalisessa elämässä, mutta samalla ihmiselle kehittyy taipumus arvottaa itseään muita korkeammalle, toisin sanoen Kantin termein taipumus pahaan. Halut, jotka kuuluvat ihmiselle pelkän eläimellisyyden puolesta, voisivat teoriassa aivan hyvin toimia samansuuntaisesti eläimellisyyden yläpuolelle nousevien moraalisien vaatimusten kanssa. Käytännössä kuitenkin ihmiset kehittävät inhimillisen kulttuurin kehityksen myötä yksinkertaisten ”luonnollisten” halujen pohjalta myös ”luonnonvastaisia” haluja, jotka välittömän tyydytyksen etsimisen sijaan perustuvat ennen kaikkea toisten ihmisten halujen hallitsemiseen. (Kotkavirta 2004, 75–77.)

Heti artikkelinsa avaukseksi Kotkavirta (2004, 73) esittää vanhan juutalaisen tarinan, jossa muuan rabbi onnistui poikkeuksellisen hyveellisyytensä ansiosta ”vangitsemaan pahan vietin” ja tällä tavoin pahat taipumukset ihmisten elämästä. Samalla kuitenkin lakkasivat kaikenlaiset

elämää ylläpitävät pyrkimykset ja tarpeet kuten tarve perustaa perhettä, opiskella, tehdä työtä jne., joten rabbi näki ainoana ratkaisuna päästää pahat voimat uudelleen valloilleen. Vastaava ydinajatus löytyy Kotkavirran mukaan Kantin pahakäsityksestä; moraalinen optimismi, jonka mukaan paha olisi periaatteessa poistettavissa ihmiskunnasta kunhan vain ihmiset kehittyvät riittävän tietoisiksi itsestään sekä yksilöllisellä että yhteisöllisellä tasolla, on yksinkertaisesti vaarallinen illuusio. Taipumus pahaan on erottamattomasti kietoutunut ihmisen kykyyn erottaa moraalisuuden ja itsetietoisien vapauden kautta muista eläimistä; ilman taipumusta pahaan ei voisi olla myöskään inhimillistä kykyä hyvään. Vastaava ajatus on Kotkavirran mukaan keskeinen myös psykoanalyttisessä ajattelussa:

”Myöskään psykoanalyttisen näkemyksen mukaan mitään yksinkertaista ulospääsyä hyvän ja pahan samanaikaisesta läsnäolosta ei ole. Päinvastoin juuri kuvitelmat siitä, että sellainen ratkaisu voisi olla olemassa, että paha olisi lohkottavissa hyvästä, paikannettavissa ja eristettävissä jonnekin, ovat kohtalokkaita erehdyksiä. Yhdistyneenä hankittuihin valta-asemiin juuri nämä kuvitelmat johtavat joukkojen muodostumiseen sekä pahan eskaloitumiseen ihmistenvälisessä maailmassa. Kuten talmudilainen tarina ja Kant myös psykoanalyttinen näkemys lähtee siitä, ettei ole muuta tietä kuin koettaa parhaansa mukaan elää hyvän ja pahan samanaikaista läsnäoloa, sitoa niitä toisiinsa symbolisaation keinoin ja siten neutraloida niitä.” (Kotkavirta 2004, 74.)

Saman ajatuksen psykoanalyttisen ihmiskuvan ja pahan käsitteen yhteydestä on esittänyt myös Michael Lacewing artikkelissaan *The Psychology of Evil – A Contribution from Psychoanalysis*:

“Jos psykoanalyysiin pohjaava luenta pahan psykologiasta on korrekti, voimme todeta, että paha on välttämättä jatkuvasti läsnäoleva mahdollisuus ihmisille. Psykologinen rakenteemme on sellainen, että emme voisi elää tai toimia, emmekä kokea yhtä elämämme tärkeimmistä ilon lähteistä, rakastavia suhteita toisten ihmisten kanssa, ilman mentaalisia operaatioita, jotka toimivat yhtä lailla perustana myös

kyvyillemme pahaan.” (Lacewing 2009, 126.)

Tähän perusajatukseen pohjaten Kotkavirta löytää Kantin ajattelusta paljon yhteistä psykoanalyttiseen ihmiskäsitykseen. Esimerkiksi mainittu epäseurallisen seurallisuuden käsite kuvaa samaa ambivalenssia persoonallisten tarpeiden ja sosiaalisten vaatimusten välillä, mikä on psykoanalyysin keskiössä. Kant käsittää myös psykoanalyttisen ihmiskuvan tavoin persoonallisen ja sosiaalisen tason sillä tavoin yhteenkietoutuneiksi, että ihminen joutuu taistelemaan paitsi sisäisten halujen ja ulkoisten vaateiden välisten ristiriitojen kanssa myös itsessään ristiriitaisten toiveiden kanssa. (Kotkavirta 2004, 85.) Vaikka Kant ei kehittele systemaattista teoriaa tiedostamattomasta, Kantin pahakäsitykseen sisältyy selvästi psykoanalyttisen näkemyksen mukainen käsitys dynaamisesta tiedostamattomasta. Karikatyyritilanne radikaalin pahan ilmentymisestä on kylläkin täysin tietoinen valinta asettaa moraalilain vaatima toimintaohje alistaiseksi jollekin haluihin pohjaavalle tavoitteelle, mutta käytännössä pahaan liittyy useimmiten enemmän tai vähemmän itsepetosta. Kantin (2004, 48–49) hahmottelemassa kolmitasoisessa mallissa pahuuden asteista ainoastaan ”tahdon hauraus” tunnustaa enemmän tai vähemmän avoimesti pahuutensa. Sen sijaan tahdon ”epäpuhtaudessa”, jossa moraaliseen toimintaohjeisiin sekoittuu epämoraalisia toimintaohjeita, sekä tahdon ”turmeltuneisuudessa”, jossa moraaliset toimintaohjeet alistetaan täysin epämoraalisille toimintaohjeille, ihmisillä on tyyppillisesti tapana rationalisoida toimintaansa siten, että tekijä itse näkee toimintansa oikeutettuna, vaikka ulkopuolinen voi havaita silmiinpistävän ristiriidan tekijän käytöksen ja virallisesti tunnustamien motiivien välillä. (Card 2010, 78–80.)

Epäseurallinen seurallisuus tuntuisi myös kuvaavan samaa ristiriitaisuutta ihmisessä, mihin Freud myöhäistuotannossaan viittaa elämän- ja kuolemanvieteillä. Elämänvietti pyrkii kohti mielihyvää ja läheisempää yhteyttä muiden ihmisten kanssa, kun taas kuolemanvietti on kaipuuta takaisin epäorganisen materian tiedottomaan tilaan, pois elämän jatkuvista ja kuluttavista ristiriitaisuuksista. Sen paremmin elämänvietti kuin kuolemanviestikään ei ole paha itsessään, mutta niiden samanaikainen ja tosiinsa kietoutunut vaikutus ihmisessä liittyy moraalisen valintakykyyn tavalla, jossa taipumus pahaan voi näiden viettien välityksellä toteutua

monin eri tavoin. (Kotkavirta 2004, 86–87.)

Kotkavirta ei mainitse suoraan Freudin varhaisempaa jaottelua ihmisten esirationaalisen ja esimoraalisen viettiluonnon sisältävän idin, tietoisesti mielen sisältämän egon ja omanatuntona toimivan superegon välillä, mutta Kantin käsityksellä universaalista ja ehdottomasta moraalilaista tuntuisi olevan empiirisesti katsoen paljon yhteistä Freudin käsitykseen superegosta, joka syntyy alun perin ulkoisten pakotteiden siirtymässä sisäiseksi ”omantunnon ääneksi”. Kotkavirta huomaakin, että Kantin käsityksellä moraalin empiirisestä alkuperästä on, kenties vastoin yleistä luuloa, paljon yhteistä psykoanalyysin ja Nietzschen naturalististen näkemysten kanssa:

”Moraalin synty kietoutuu siis läheisesti pyrkimykseen hallita vastavuoroista halua sekä samalla tavoitella ja ylläpitää hyväksyntää, arvostusta ja kunnioitusta itsen ja toisten silmissä. Juuri tämä saa ihmiset sopeuttamaan haluamistaan yhteisöllisiin tapoihin ja tottumuksiin, samoin kuin pitämään toisilta salassa sen, mikä on hävettävää. Nietzschen tavoin Kant ajattelee, että moraalin synty liittyy läheisesti ihmisten pyrkimykseen teeskennellä, peittää ja hämätä toisiaan kunniallisuuden nimissä.” (Kotkavirta 2004, 78.)

Toisaalta, Kantin moraalifilosofian parhaiten tunnettu osa, sen metafysisen perustus, asettaa jyrkän eron sen välillä, mitä moraaliset ilmiöt ovat empiirisesti (esimerkiksi miten moraalisuus ylipäättään on empiirisesti katsoen kehittynyt) ja sen, mistä itse moraalisuudessa on kysymys:

”Moraaliin kuuluu myös moraalisuus, moraalin normatiivista pätevyyttä koskevat kysymykset, joita ei Kantin mukaan voi ylipäättään hahmottaa ihmiselle ominaisen seurallisuuden muotoja ja paradokseja tutkimalla. [...] Toisin kuin Nietzsche, Kant on naturalismin vastustaja etiikassa.” (Kotkavirta 2004, 78–79.)

Kantin moraalifilosofia, kuten Kantin ajattelu ylipäättään, keskittyykin kahden perustavalla tavalla erilaisen näkökulman maailmaan yhteensovittamiseen. Toisaalta moraalisuutta voidaan tarkkailla empiirisesti, jolloin näkymä on hyvinkin pessimistinen ja kaukana siitä ylevyydestä,

johon Kantin moraalifilosofia tyypillisimmin assosioidaan. Esimerkiksi Robert Louden on teoksessaan *Kant's Impure Ethics* (2002) paneutunut kokonaisvaltaisesti tähän Kantin moraalifilosofian ”epäpuhtaaseen” puoleen. Toisaalta Kantin mukaan on metafyyysisesti mahdotonta, että mikään empiirinen todistelu voisi viedä pohjaa siltä välittömältä sisäiseltä kokemukselta, että ihmisessä vaikuttaa ehdoton subjektiivisten halujen yläpuolelle asettuva moraalilaki, jonka vaateet on myös aina mahdollista täyttää, vaikka käytännössä tämä onkin usein hyvin vaikeaa.

Huomioon ottaen Kantin tavan lähteä liikkeelle perustavalla tavalla dualistisista asetelmista, joissa dualismin molemmat puolet vaativat ehdottomasti omansa, ei ole ihme, mikäli kriitikot näkevät Kantin lopulta epäonnistuneen tehtävässään. Tilannetta ei lainkaan paranna se, että Kant usein pyrkii ratkaisemaan luomansa konfliktit Jumalan avulla. Jo Kantin moraalifilosofian aivan perusasetelma – välittömästi tiedostettu ehdoton moraalinen velvollisuus, vaatimus siitä, että moraalisuuden ja onnellisuuden täytyy olla oikeudenmukaisessa suhteessa toisiinsa, ja lähtökohteisesti ihmisen vaatimuksille kuuroilta vaikuttava ihmiselle ulkopuolinen luonto – johtaa Kantin (1931, 315) mukaan välttämättä Jumalan olettamiseen ”käytännöllisen järjen postulaattina”. Ainoastaan uskolla Jumalaan ihminen voi välttyä moraaliselta epätoivolta, joka seuraisi, mikäli maailma ihmisen ulkopuolella olisi täysin välinpitämätön ihmisen tarpeille ja moraalisel ponnistelulle.

Kantin ajattelun tähän puoleen huomiota kiinnittäneet nykyaikaiset kommentaattorit ovat nähneet paljon vaivaa sekularisoidakseen Kantin Jumalaa koskevat argumentit. Esimerkiksi pyrkimystä ”korkeimpaan hyvään” – moraalisuuden ja onnellisuuden saumattomaan yhteenliittymisen – on tulkittu sekulaarina utopiana täydellisen oikeudenmukaisesta yhteiskunnasta. Jotkut Kantin omatkin katkelmat Jumalaa koskien tuntuivat viittaavan ateismiin, jossa Jumala on ”ainoastaan” idea, joka nousee kuitenkin suoraan ihmiselle ominaisesta järjestä mahdollistaen pyrkimyksen moraaliseen täydellistymiseen. Vaikka vaatimus Jumalasta käytännöllisen järjen postulaattina voitaisiin tulkita tällä tavoin, fenomenalisen ja noumenalisen maailman dualismi tulkita kahdeksi näkökulmaksi samaan maailmaan, sekä tässä kirjoituksessa mainitut radikaalin

pahan teorian kritiikit osoittaa väärinymmärryksille pohjautuviksi, radikaalin pahan idea aiheuttaa kuitenkin aivan erityisen haasteen Kantin moraalifilosofian sekularisoinnille⁴.

Paitsi että ihminen on vastuussa jokaisesta pahasta teostaan, hän on myös täydellisesti vastuussa taipumuksestaan pahaan (Kant 2004, 58–59). Taipumus pahaan on kuitenkin myös *juurtunut ihmisluontoon*, mikä tarkoittaa, että sen ”täytyy olla iskostunut moraaliseen valitsemiskykyyn” (Kant 2004, 50). Ihminen ei siten kykene yksinomaan omin voimin poistamaan taipumusta pahaan itsestään, sillä taipumus pahaan on jo jokaisen ajallisen valinnan taustalla (Kant 2004, 55). Ihmisellä on siis velvollisuus johonkin, mihin hän ei omin voimin kykene. Tässä kohdin vetoaa Jumalan armoon tavalla, jossa Jumalaa ei selvästikään voida tulkita pelkästään järjen ideana:

”Sen sijaan moraalisisessa uskonnossa (ja kaikista tähänastisista julkisista uskonnoista ainoastaan kristinusko on moraalinen) on perusperiaatteena, että jokaisen on tehtävä kaikki voitavansa tullakseen paremmaksi ihmiseksi, ja ainoastaan silloin, kun ihminen ei ole kätkenyt synnynnäistä lahjaansa (Luuk. 19:12–16), kun hän on käyttänyt alkuperäistä valmiuttaan hyvään tullakseen paremmaksi ihmiseksi, hän voi toivoa, että sen mihin hänen kykynsä ei riitä täydentää korkeampi myötävaikutus.” (Kant 2004, 68–69.)

Näin ollen Kantin ajattelu tulee lopulta lähelle Kierkegaardia, jonka mukaan moraalinen velvollisuus yksinään ei voi olla viimekä-

4 Philip Rossin (2010, 15) mukaan Kant ei pyri liittämään radikaalin pahan teorian avulla ainoastaan moraalisuutta ja aistimellisuutta toisiinsa, vaan myös tekemään ylipäätään teoreettisen ja käytännöllisen järjen yhteydestä ymmärrettävän. Rossi esittää, Susan Neimanin teoksessaan *Evil in Modern Thought – An Alternative History of Philosophy* (2004) radikaalia pahan ongelman uudelleentulkintaa mukaillen, että taipumus pahaan on Kantin filosofiassa se tekijä, joka estää teoreettisen ja käytännöllisen järjen täydellisen ykseyden kokemuksessa, mutta toisaalta toimii niiden välittäjänä. Mikäli Rossi on tulkinnassaan oikeilla jäljillä, ei ole lainkaan yllättävää, jos radikaalin pahan teoria näyttäytyy Kantin filosofian problemaattisimpana osana.

minen ihmisyttä määrittävä tekijä, sillä ihmisen voimattomuus oman pahuutensa edessä pakottaa hänet, ensin kaikkensa pyyteettömästi annettuaan, ”uskonhyppyyn” oman moraalisen tajunnan ulkopuolelle. Puhdas moraalisuus johtaa Kantin mukaan välttämättä (kristilliseen) jumaluskoon, vaikka moraalisuuden pyrkimyksen tuleekin perustua aina ainoastaan moraalilaille itselleen. (Green 1992, 51–58.)

Tämä nykytulkinnoissa harvoin vakavasti huomioitu puoli Kantin moraalifilosofiassa ei ole yksinkertaisella tavalla sivuutettavissa, mikäli Kantin moraalifilosofian perusoletukset otetaan vakavasti. Uskonnon tarve Kantilla seuraa nähdäkseen hänen ankarasta dualismista luonnon ja vapauden välillä. Jo yksittäisiä pahoja valintoja edeltävä taipumus pahaan on Kantin (2004, 41) mukaan välttämätöntä käsittää vapaasti valittuna, koska muussa tapauksessa (taipumus pahaan käsitettynä luonnollisena) luonto olisi viime kädessä ”vastuussa” ihmisen pahuudesta⁵. Freudin psykoanalyttinen näkemys on siinä mielessä Kantin kanssa yhtäpitävä, että myöskään sen mukaan emme voi syyttää luontoa omista valinnoistamme. Näkökulmamme maailmaan, johon kokemus tahdonvapaudesta sisältyy essentiaalisesti, on ainoa mahdollinen näkökulma, josta voimme maailman hahmottaa ylipäätään maailmana. Vapautemme kokemuksen sosiaalisesta ulottuvuudesta taas seuraa kokemus vastuusta, jota Freud käsitteellistää superegon kautta. Psykoanalyttinen näkemys pahasta ei ole kuitenkaan ole samalla tavalla ehdoton kuin Kantilla.

Kantilla haluihin pohjaavien toimintaohjeiden tulee olla ehdottomasti alisteisia moraalilain sanelemille puhtaaseen järkeen pohjaaville toimintaohjeille. Ihminen ei koskaan voi olla samaan aikaan hyvä ja paha, vaan moraalisten ja haluihin pohjaavien toimintaohjeiden alisteisuussuhteen tulee olla ehdoton. (Kant 2004, 42–43.) Psykoanalyttinen näkemys sen sijaan tuntuisi edustavan juuri Kantin kieltämää ”latitudinaristista” näkemystä, jossa mikään teko ei ikinä ole täydellisen hyvä tai paha. Jotkut psykoanalyttikot ovatkin kuvanneet Kantin päinvas- taista käsitystä sadistiseksi; moraalilaki vaatii armotta ja taukoamatta

5 Luonnollinen taipumus pahaan ei tosin vielä aiheuttaisi kausaalisesti yhtäkään pahaa tekoa, mutta tällöin taipumus pahaan olisi kuitenkin jotain järjen valtakuntaan ulkoa päin tunkeutuvaa, mikä johtaisi schopenhauerilaiseen eksistentiaaliseen pessimismiin, mikä Kantin ajattelussa lamaan- nuttaisi ihmisen pyrkimyksen aitoon moraalisuuteen.

jotain, mitä on käytännössä mahdotonta ikinä täyttää täydellisesti. Ihminen ei voi koskaan tietää toimineensa varmuudella moraalisisista vaikuttimista, ja vaikka hänen onnistuisi toimia aina moraalisesti, taipumus pahaan jää kuitenkin ihmisen omien voimien ulottumattomiin. Psykoanalyysissä sen sijaan puhutaan paitsi liian heikosta halujen kontrollista (missä kohdin näkemys on yhtäpitävä Kantin kanssa) myös liian voimakkaasta superegosta, ”liian tiukasta moraalista”. Ankarana pyrkimys täydelliseen moraalisuuteen voi usein johtaa tiedostamattomien prosessien kautta paljon suurempaan pahaan kuin ajoittainen ”löyhämoraalisuus”. Kantin mukaan tällainen järkeily olisi kuitenkin juuri pahan taipumuksen rationalisoimista.

Toisin kuin monet Kantia kohtaan lähtökohtaisesti kriittiset tahot ovat väittäneet, Kant ei kuitenkaan väheksy tarvetta ottaa huomioon ihmisen halut. Kant tunnustaa onnellisuuden tarpeen moraalisesti oikeutetuksi osaksi ihmisyyttä, mutta kuten yllä huomattiin, onnellisuuden realisoitumisesta on Kantin mukaan mahdollista toivoa vain ankaramman mahdollisen moraalisen ponnistelun jälkeen uskossa Jumalaan. Henry Allisonin ”kahden aspektin” Kant-luennasta alkunsa saaneet nykyaikaiset tulkinnat ovat mahdollisesti kyenneet tasoittamaan Kantin dualismin järjen ja luonnon välillä teoreettisesta näkökulmasta. Samalla kuitenkin käytännöllisestä näkökulmasta – jonka ensisijaisuutta teoreettiseen nähden Kant usein korostaa⁶ – dualismi on ainoastaan syventynyt.

Esimerkiksi Kotkavirran psykoanalyttisen tulkinta Kantista tarjoaa mahdollisuuden ymmärtää ilman räikeää metafyyssistä problemaattisuutta, kuinka paha voidaan nähdä vapaasti valittuna siinä mielessä, että ihmisen ”epäseurallinen seurallisuuteen” kietoutunut taipumus pahaan ei ole luonnollinen annettu tosiasia, vaan aktiivisesti konstruoidun sosiaalisen todellisuuden osa. Tällöin kuitenkin yksi olennainen osa Kantin vapauskäsitteestä jää uupumaan. Kantin mukaan ihmisellä on ylipäättään moraalisesti toimimisen ohella myös ehdoton velvollisuus päästä eroon taipumuksesta pahaan. Psykoanalyttisessä viitekehyksessä tällainen velvollisuus vakavasti otettuna tuntuisi näyttävävän

6 Nicholas Rescherin teos *Kant and the Reach of Reason* (2000) keskittyy kokonaisuudessaan valaisemaan eri näkökulmista, millä tavalla ajatus teoreettisen järjen alisteisuudesta käytännölliselle järjelle näkyy Kantin filosofiassa.

täysin toivottomana. Jo Kantin omassa ajattelussa ihmisen mahdollisuus päästä eroon taipumuksestaan pahaan näyttäytyy varsin jännitteisenä, mutta vetoamalla Jumalan armoon Kant kykenee ainakin jollain tavalla puolustamaan näkemystään. Mikäli tämä mahdollisuus poistetaan, on vaikea hahmottaa, miten toivoa pahan taipumuksen voittamisesta voisi olla. Voidaan kenties ajatella, että on riittävää hahmottaa taipumus pahaan vapaasti valittuna edelle mainitussa mielessä, ilman että ihmisellä olisi velvollisuutta päästä siitä eroon. Tässä tapauksessa täytyy selvittää tarkoin, miltä osin tällöin on enää mahdollista puolustaa kantilaista käsitystä moraalista toimijuudesta ylipäätään.

★★★

Jos pitää paikkansa, että (1) Kantin moraalifilosofia ei kykene valaisemaan riittävästi pahan toimijuuden luonnetta ilman radikaalin pahan teoriaa, (2) viimeistään radikaalin pahan teoriassa Kantin ajattelulle tyypillinen moraalisuuden ja luonnon välille jäävä kuilu on kurattavissa umpeen ainoastaan Jumalan avulla, (3) tästä syystä naturalisoidessaan metafyyssistä dualismia noumenaalisen ja empiirisen maailman välillä sekulaarit tulkinnat radikaalin pahan teoriasta tulevat *käytännöllisestä* näkökulmasta ainoastaan syventäneeksi kuilua moraalisuuden ja luonnon välillä, ja (4) kristillistä uskoa ei voida Kantin tavoin hyväksyä käytännöllisenä ratkaisuna moraalisten vaatimusten ja luonnollisten tosiasioiden väliseen ristiriitaan, mitä mahdollisia ratkaisuja on olemassa (olettaen että moraalista relativismia tai nihilismia ei hyväksytä myöskään)?

Kantin moraalifilosofian keskeisiä oletuksia, kuten moraalisen velvollisuuden ehdottomuutta voidaan pyrkiä eri tavoin lieventämään, jolloin epätoivoinen ”uskonhyppy” voisi muuttua tarpeettomaksi ihmisen omien mahdollisuuksien kasvaessa riittäviksi vaadittuun tehtävään. Tällöin on kuitenkin vaarana, että huomaamatta murennetaan Kantin huolella rakentamat metafyyssiset perustukset moraalille, jotka Kantin moraalifilosofiassa usein juuri koetaan tärkeinä. Toinen vaihtoehto on hylätä kokonaan kantilainen käsitys moraalien metafyyssisestä oikeuttamisesta ja omaksua sen sijaan moraalirealistinen näkemys, jossa kantilaisuudelle ominaista kuilua luonnon ja moraalisuuden välille ei ainakaan samassa mielessä synny. Siinä missä moraalirealistiset näkemykset kykenevät vaivatta kantilaisuuden tavoin puolustamaan käsitystä universaa-

lista pahasta, niiden resurssit ymmärtää pahaa moraalipsykologisesti vaikuttavat usein huomattavasti heikommilta.

Tässä suhteessa asettaisin paljon toivoa F.W.J. Schellingin kirjoituksessaan *Ihmisen vapaudesta* (2004) esittämälle metafyyysiselle teorialle pahasta. Schellingin ajattelu jäi pitkään miltei täydellisesti Kantin ja Hegelin varjoon, mutta viime vuosikymmeninä muun muassa Schellingin käsitykseen pahasta on kiinnitetty enenevässä määrin huomiota (Norman & Welchman 2004, 10–11). Esimerkiksi Richard Bernstein (2008, 96) on nostanut Schellingin Nietzschen ja Freudin olennaiseksi edelläkävijäksi heidän keskeisten moraalipsykologisten oivallusten suhteen. Toisin kuin mainitut ajattelijat, Schelling on kuitenkin selkeästi myös moraalinen realisti.

Kuten Kantilla myös Schellingillä moraalinen hyvä ja paha sijaitsevat kahden eri periaatteen alisteisuussuhteessa. Toisin kuin Kant, Schelling ei kuitenkaan tee eksaktisti määriteltyä jyrkkää eroa hyvän ja pahan välillä. Schelling (2004, 36–38) lähtee liikkeelle ajatuksesta, että olemassaolon luonne ylipäätään on ymmärrettävä länsimaisen filosofian historian valtavirrasta poikkeavalla tavalla. Olemassaoloa edeltää⁷ ”perustan sokea tahto” olemassaoloon, jonka ansiosta olemassaoleva järjestys ei ole pelkkä stabiili kaava, vaan loputtoman yksityiskohtaista ja elävää. Kaikelle kehitykselle ja elämälle välttämättömän perustan kaoottisen luonteen johdosta *mahdollisuus* pahaan sisältyy metafyyysisesti välttämättömänä jo ihmistä edeltävään luontoon. Luonnon kokonaisuudessa perusta toimii omalla paikallaan, joten varsinaisen moraalinen paha perustuu ihmisen vapaaseen tahtoon kuuluvalla mahdollisuudelle kääntää perustan ja olemassaolon alisteisuussuhde ympäri. Siinä missä ihmisen tulisi itsetietoisena ja vapaana olentona palvella yhteiskunnan ja luonnon kokonaisuutta hän voi myös alistaa kaikki yleiset periaatteet yksilöllisyytensä mahdollistavalle perustalle. (Schelling 2004, 46–47.)

Käytännössä Schellingin (2004, 49) pahakäsitystä valaisee hyvin hänen vertauskuva pahuudesta sairautena; sairaus ei hyväksy itseään ainoastaan osaksi kehon kokonaisuutta, vaan pyrkii alistamaan koko kehon järjes-

7 Schelling ei puhu edeltämisestä kausaalis-ajallisessa mutta ei myöskään puhtaasti käsitteellisessä mielessä. Perusta on olemassaolon energisoiva, sen reaalin osa, joka jää aina ymmärryksen ideoiden kautta hahmottaman olemassaolon kokonaisuuden ulkopuolelle.

tyksen oman väärän järjestyksensä alle. Vertaus sairauteen kuvaa myös pahuuden moraalipsykologisesti itsetuhoista luonnetta; koska perusta kykenee toimimaan ainoastaan olemassaolevan järjestyksen kautta, paha tahto toimii aina viime kädessä kokonaisuuden ehdoilla, huolimatta päinvastaisesta pyrkimyksestään. Mutta siinä missä perustan energisoima voimakas yksilöllisyys hyvän tahdon palveluksessa tulisi saavuttaneeksi jotain suurta ja kestäväää, tulee se pahan tahdon tapauksessa haaskaaneensa potentiaalinsa disharmoniaan, joka ajan myötä tasaantuu säännönmukaiseksi osaksi kokonaisuutta.

Schellingin filosofia ja erityisesti hänen käsitys pahasta on kenties Kantiakin luontevammin tulkittavissa psykoanalyttisesti. S.J. McGrath on teoksessaan *The Dark Ground of Spirit – Schelling and the Unconscious* (2012) argumentoinut, että psykoanalyysille keskeisen dynaamisen tiedostamattoman idea löytyy hyvin kehittyneenä jo Schellingin ajattelusta, vaikka yleisemmin tässä yhteydessä on viitattu vasta Schopenhauerin ja Nietzschen ideaan elämää eteenpäin ajavasta tahdosta. Ehdottomasti tunnetuin Schellingin filosofiaa psykoanalyttisesti tulkinnut ajattelija on kuitenkin Slavoj Žižek. Žizekin (1993, 70–71) mukaan Kantin moraalifilosofian ja siihen kuuluvan pahakäsityksen ankaruus johtaa konkreettisen inhimillisen ihmissubjektin tilanteessa johdonmukaisesti seurattuna käytännössä välttämättä tietoiseen pahan tekemiseen, sillä moraalilain asettamaa painetta on mahdotonta sietää. Sen sijaan Schellingin ajattelussa vapaus on aina vapautta hyvään ja pahaan, ei ehdottomasti hyvään tai pahaan kuten Kantilla. Teon hyvyys tai pahuus ei Schellingillä määräydy niinkään yksittäistä tekoa koskevien normatiivisten standardien perusteella, vaan laajemman eksistentiaalisen maailmasuhteen kautta. Hyvän ihmisen velvollisuus ei ole hävittää potentiaaliaan pahaan, vaan valjastaa paha hyvää energisoivaksi. Tämä idea näkyy esimerkiksi disharmonisessa taiteessa, jonka mielekkyyttä saattaa olla vaikea ymmärtää Kantin filosofian lähtökohdista.

★★★

Miten kysymys ”mitä tarkoittaa pahan selittäminen?” liittyy tässä kirjoituksessa käsiteltyihin teemoihin? Kantin keskeisiksi ansioiksi radikaalin pahan teoriassa on tyypillisesti luettu se, ettei Kant pyri selittämään paha pois. Kant kieltää ehdottomasti, että naturalistiset selitykset voisi-

vat tavoittaa sen, mistä pahassa on kyse. Toisaalta Kant kieltää yhtä jyrkästi, että pahan metafyyysisestä alkuperästä voitaisiin saada tietoa. Vedotessaan Kantiin sekulaarin pahakäsityksen alullepanijana ja korostaessaan Kantin anti-metafyyisistä näkemystä pahasta nykyaikaiset kommentaattorit⁸ tuntuvat harvoin kiinnittävän huomiota seuraavaan katkelmaan:

”Mielenlaatu eli toimintaohjeiden omaksumisen ensimmäinen subjektiivinen perusta voi olla vain ainutkertainen ja koskea yleisesti vapaudenkäyttöä kokonaisuudessaan. Mutta myös mielenlaatu on vapaan valitsemiskyvyn omaksuma, sillä muuten siitä ei voitaisi vaatia vastuuseen. Tämän omaksumisen subjektiivista perustaa tai syytä ei voi tietää (*vaikka sen tutkiminen onkin väistämätöntä*), sillä muuten pitäisi esittää vielä yksi toimintaohje, jossa tämä mielenlaatu omakсутaan ja jolla vuorostaan pitäisi olla perustansa.” (Kant 2004, 43–44.)
[kursivointi omani]

Kursivoitu lause osoittaa, että Kant ajautuu myös tässä kohdin kriittiselle filosofialleen ominaiseen tarkasti perusteltuun mutta vaikeaan jännitteeseen sen välillä, mikä on ihmiselle mahdollista ja mihin hänellä on ehdoton tarve. Inhimilliselle tiedolle on olemassa ehdottomat ja tarkat rajat, mutta toisaalta ihmisillä on myös ehdoton tarve ylittää nämä rajat. Jos pahan alkuperästä ihmistahdon ulkopuolella on paitsi mahdotonta tietää mitään myös tarpeetonta pohdiskella sitä millään tavalla (mikä on siis selvästi vastoin Kantin ajattelua), paha tulee tietyllä tapaa selitetyksi; vaikka pahaa ei pyritä selittämään kausaalisesti, pahasta tulee eksistentiaalisesti triviaali sosiaalis-yhteiskunnallinen haaste. Schellingin mukaan tällainen ratkaisu, jossa pahan olemassaolo sinänsä lakaistaan ikuisesti perustavien filosofisten kysymysten joukosta, ei ole mahdollinen. *Vapaustutkielman* realistinen ontologia salliikin Kantin kriittisen filosofian tietoteorian rajojen ylittämisen mahdollistaen näin pahan alkuperää koskevan etenevän pohdinnan sortumatta lopulliseen pahan metafyysisesti poisselittävään teodikeaan.

Schellingin pahakäsityksen taustalla olevaa panteistista luontometafy-

8 Esimerkiksi Muchnik (2010, 138) mainitsee muuten tarkasti rakennetussa ja syvällisessä analyysissään radikaalin pahan uskonnonfilosofiset seuraukset ainoastaan alaviitteessä, eikä argumentoi, kuinka ne voitaisiin kiertää.

siikkaa voidaan kenties pitää toivottomalla tavalla vieraana nykyfilosofialle. Paljon voidaan kuitenkin sanoa myös Schellingin puolustukseksi. Ensinnäkin, Schellingin metafysiikalla on teologisesta ulkoasustaan huolimatta selkeästi moraaliskäytännölliset lähtökohdat Kantin vapauskäsitteiden kritiikissä (Welchman 2014, tulossa; Kosch 2006, 91). Toiseksi, voidaan hyvillä perusteilla väittää, että Schellingin panteismi on itse asiassa naturalismissaan paremmin yhteensopivaa nykyaikaisen sekulaarin maailmankuvan kanssa kuin Kantin edustama kristillinen usko. Kolmanneksi, myös Schellingin näkemyksiä voidaan pyrkiä sekularisoimaan. Vaikka tässä pyrkimyksessä kenties kohdataan Kantin radikaalin pahan teoriaan verrattuna suurempia vaikeuksia teoreettiselta näkökannalta, käytännöllisesti Schellingin pahakäsitys saattaa hyvinkin olla paitsi inhimillisempi myös moraalipsykologialtaan substantiaalisemmin pahuuden luonteeseen pureutuva.

Lähteet

- Allison, Henry: *Kant's Theory of Freedom*. Cambridge University Press, Cambridge 1990.
- Anderson-Gold, Sharon & Muchnik, Pablo (toim.): *Kant's Anatomy of Evil*. Cambridge University Press, Cambridge 2010.
- Bernstein, Richard: *Radical Evil – A Philosophical Interrogation*. Polity Press, New Hampshire 2008.
- Card, Claudia: *Kant's Moral Excluded Middle*. Sivut 74–92 teoksessa Anderson-Gold, Sharon & Muchnik, Pablo (toim.): *Kant's Anatomy of Evil*. Cambridge University Press, Cambridge 2010.
- Green, Ronald: *Kierkegaard and Kant – The Hidden Debt*. State University of New York Press, Albany 1992.
- Hirvonen, Ari & Kotkas, Toomas (toim.): *Immanuel Kant – radikaali paha: Paha eurooppalaisessa perinteessä*. Loki-kirjat, Helsinki 2004.
- Kant, Immanuel: *Siveysopilliset pääteokset*. WSOY, Porvoo 1931.
- Kant, Immanuel: *Uskonto pelkän järjen rajoissa*. Sivut 25–70 teoksessa Hirvonen, Ari & Kotkas, Toomas (toim.): *Immanuel Kant – radikaali paha: Paha eurooppalaisessa perinteessä*. Loki-kirjat, Helsinki 2004.
- Kosch, Michelle: *Freedom and Reason in Kant, Schelling and Kierkegaard*. Clarendon Press, Oxford 2006.
- Kotkavirta, Jussi: *Hyvän ja pahan lähteillä*. Sivut 73–92 teoksessa Hirvonen, Ari

- & Kotkas, Toomas (toim.): *Immanuel Kant – radikaali paha: Paha eurooppalaisessa perinteessä*. Loki-kirjat, Helsinki 2004.
- Lacewing, Michael: *The Psychology of Evil – A Contribution from Psychoanalysis*. Sivut 112–126 teoksessa Tabensky, Alexis Pedro (toim.): *The Positive Function of Evil*. Palgrave Macmillan, Chippenham & Eastbourne 2009.
- Louden, Robert: *Evil Everywhere – The Ordinariness of Kantian Radical Evil*. Sivut 93–115 teoksessa Anderson-Gold, Sharon & Muchnik, Pablo (toim.): *Kant's Anatomy of Evil*. Cambridge University Press, Cambridge 2010.
- Louden, Robert: *Kant's Impure Ethics*. Oxford University Press, Oxford 2002.
- McGrath, S.J.: *The Dark Ground of Spirit – Schelling and the Unconscious*. Routledge, Lontoo & New York 2012.
- Michalson Jr., Gordon: *Fallen Freedom – Kant on Radical Evil and Moral Regeneration*. Cambridge University Press, Cambridge 2008.
- Morton, Adam: *On Evil*. Routledge, Cornwall 2004.
- Muchnik, Pablo: *An Alternative Proof of the Universal Propensity to Evil*. Sivut 116–143 teoksessa Anderson-Gold, Sharon & Muchnik, Pablo (toim.): *Kant's Anatomy of Evil*. Cambridge University Press, Cambridge 2010.
- Neiman, Susan: *Evil in Modern Thought – An Alternative History of Philosophy*. Princeton University Press, New Jersey 2004.
- Norman, Judith & Welchman, Alistair (toim.): *The New Schelling*. Continuum, Wiltshire 2004.
- Rescher, Nicholas: *Kant and the Reach of Reason – Studies in Kant's Theory of Rational Systemization*. Cambridge University Press, Cambridge 2000.
- Rossi, Philip: *Kant's 'Metaphysics of Permanent Rupture' – Radical Evil and the Unity of Reason*. Sivut 13–32 teoksessa Anderson-Gold, Sharon & Muchnik, Pablo (toim.): *Kant's Anatomy of Evil*. Cambridge University Press, Cambridge 2010.
- Schelling, F.W.J.: *Ihmisen vapaudesta*. Uuni, Kiel 2004.
- Tabensky, Alexis Pedro (toim.): *The Positive Function of Evil*. Palgrave Macmillan, Chippenham & Eastbourne 2009.
- Welchman, Alistair: *Schelling's Moral Argument for a Metaphysics of Contingency* teoksessa Emilio Corriero (toim.): *Schelling's Realism and the Philosophy of Nature*, tulossa 2014.
- Zizek, Slavoj: *Tarrying with the Negative – Kant, Hegel, and the Critique of Ideology*. Duke University Press, USA 1993.
- Wood, Allen: *Kant and the Intelligibility of Evil*. Sivut 144–172 teoksessa Anderson-Gold, Sharon & Muchnik, Pablo (toim.): *Kant's Anatomy of Evil*. Cambridge University Press, Cambridge 2010.

Moraalin kehitys ja täysi-ikäisyys

– Gilligan–Kohlberg -kiista

Rauno Huttunen ja Leena Kakkori

Amerikkalainen psykologi Lawrence Kohlberg on moderni klassikko moraalikehityksen teorian alalla. Hänen kognitiivinen teoriasa moraalien kolmivaiheisesta kehityksestä on tullut paradigma kasvatustieteessä. Kohlbergin alkuperäistä empiiristä tutkimusta ovat monet Kohlbergin seuraajat muokanneet ja kehittäneet, mutta perusidea on pysynyt koskemattomana. Ongelma Kohlbergin teoriassa on kuitenkin se, että voiko empiirisellä kokeella todistaa filosofista teoriaa moraalista ja moraalien kehityksestä. Moraali, hyvä ja paha, on ennen kaikkea filosofinen kysymys. Jürgen Habermas oli ensimmäinen, joka kiinnitti huomiota tähän ongelmaan. Kohlbergin teoria moraalien kehitysvaiheista on Habermasin mukaan rationaalinen konstruktio ja näin ollen sitä ei voi todistaa oikeaksi tai vääräksi empiirisesti. Tunnetuin Kohlbergin opposentti on feministi Carol Gilligan, joka esittää niin filosofiaan kuin empiriaan perustuvaa kritiikkiä Kohlbergin moraalikehitysteoriaa vastaan. Gilliganin pääväite on, että Kohlbergin raken-

tama malli ja siihen kuuluva ”korkein moraalikehityksen aste” edustaa vain miehistä näkökulmaa ja on näin ollen puolueellinen, eikä sillä ole moraaliteorialta vaadittavaa neutraalisuutta. Kohlbergin oikeudenmukaisuuden etiikka on vain yksi puoli moraalista täysi-ikäisyydestä ja ohittaa kokonaan moraaliset tunteet. Gilligan esittää oman vaihtoehtonsa kehittämässään huolen etiikassa, jonka korkeimmassa vaiheessa aikuinen ihminen tunnistaa velvollisuuden ja huolehtimisen moraalin lähtökohtana. Tätä lähtökohtaa Gilligan kutsuu moraalin kaksoismerkitykseksi (dual context of morality). Gilligan – Kohlberg –kiista koskettaa filosofisen etiikan ydintä: järjen ja tunteen suhdetta moraalissa teoriassa.

Lawrence Kohlbergin teoria moraalin kehityksestä

Kohlberg esitti tutkimuksensa ja teoriansa moraalin kehityksestä väitöskirjassaan, *The Development of Modes of Moral Thinking and Choice in years 10 to 16* (Kohlberg 1988), joka valmistui 1958. Lähtökohdaksi Kohlberg otti tutkimuksessaan Jean Piaget’n nelivaiheisen teorian. Teoksessaan *The Moral Judgement of the Child* (1988) Piaget käyttää marmorikuulapeliä esimerkkinä monimutkaisista sääntöjen kokonaisuudesta. Lapsi käy läpi neljä eri toinen toistaan seuraavaa kautta omaksuessaan sääntöjä. Ensimmäinen, sensomotorinen kausi ei kiinnostanut Kohlbergia, koska se koskee puhtaasti yksilöllisiä motorisia taitoja. Kolme muuta kautta sen sijaan muodostivat Kohlbergin teorian perustan, jotka ovat (II) esioperationaalinen kausi, (III) konkreettisten operaatioiden kausi ja (IV) formaalisten operaatioiden kausi. Tutkimuksessaan Piaget päätyi kahteen tapaan suhtautua sääntöihin, jotka vastaavat moraalista autonomiaa ja moraalista heteronomiaa eli alikehittyneisyyttä. Kohlberg käytti Piaget’n mallia lähtökohtanaan empiirisessä tutkimuksessaan poikien moraalista ajattelusta ja kehityksestä. Näin ollen Kohlbergin empiirinen tutkimus oli vahvasti teoriapohjainen (Kohlberg 1973, 623):

”Moraalin psykologinen teoriamme perustuu pääosin Piagetiin, joka väittää että niin logiikka kuin moraalikin kehittyy kausittain. Muodollisesti ymmärrettynä jokainen kausi on tasapainoisempi kuin edel-

täjänsä. Se olettaa, että jokainen uusi (looginen tai moraalinen) vaihe on uusi rakenne, joka sisältää elementtejä edellisistä rakenteista, mutta muuttaa niitä siten, että ne ovat vakaampia.”

Kohlberg ei kirjoittanut moraalisen ajattelun eri vaiheista väitöskirjassaan vaan moraalisen ajattelun eri tavoista. Teoriansa hän perusteli empiirisillä kokeilla. Hän haastatteli 72 poikaa, jotka asuivat Chicagon esikaupunkialueilla ja olivat iältään 10 –16 vuotiaita. Puolet pojista oli ylempää keskiluokkaa ja puolet joko alinta luokkaa tai alempaa keksiluokkaa. Pojille esitettiin moraalinen ongelma, minkä jälkeen ongelmasta esitettiin kysymyksiä. Hän käytti kolmea erilaista ongelmaa (myöhemmin ongelmien määrä nousi kymmeneen), joihin ei ollut varsinaista oikeaa ratkaisua. Kohlbergia ei kiinnostanut, millaisia ratkaisuja pojat esittivät ongelmiin, vaan hän keskittyi niihin perusteluihin ja tapoihin, miten pojat esittivät ratkaisunsa. Niin kutsuttu Heizin dilemma oli yksi moraalista ongelmista, joita pojille esitettiin ratkaistavaksi. Kohlberg käytti seuraavanlaista muotoilua (1988):

”Nainen on kuolemaisillaan harvinaislaatuiseen syöpään. Lääkärit kuitenkin uskoivat, että eräs tietty lääke voisi pelastaa hänet. Tämän radiumia sisältävän lääkkeen oli keksinyt apteekkari samasta kaupungista. Lääke oli erittäin kallista, apteekkari kuitenkin vaati siitä vielä kymmenkertaista hintaa kuin mitä valmistuskustannukset olivat. Hän maksoi 200 dollaria radiumista ja veloitti 2000 dollaria pienestä määrästä lääkettä. Sairaana naisen aviomies Heinz yritti lainata rahaa kailta tuttaviltaan, mutta sai kokoon vain puolet tarvittavasta määrästä eli 1000 dollaria. Hän kertoi apteekkarille, että hänen vaimonsa oli kuolemaisillaan ja pyysi apteekkaria myymään lääkkeen halvemmalla tai antaisi hänen maksaa puuttuvan osan myöhemmin. Apteekkari kuitenkin vastasi: ”ei, olen keksinyt lääkkeen ja aion ansaita sillä rahaa”. Heinz joutui epätoivon valtaan, murtautui apteekkiin ja varasti lääkkeen vaimolleen. Pitikö Heizin murtautua laboratorioon ja varastaa lääke vaimolleen? Miksi ja miksi ei?”

Kohlberg loi kuusikymmenluvulla tiiviin empiirisen ja teoreettisen työn tuloksena omasta mielestään uskottavan teorian ihmisen moraa-

lin kehityksestä. Kohlberg (1969) esitti teoriansa pitkässä artikkelissa nimeltä *Stages and Sequence: The Cognitive-Developmental Approach to Socialization*. Artikkeleissaan hän esitti kolme moraalisen arvostelman tasoa ja kuusi moraalin kehitysvaihetta (Kohlberg 1969, 376):

I TASO

Moraalisen arvostelman peruste:

Moraalinen arvo on ennemminkin ulkoisissa, näennäis-fyysisissä tapahtumissa, huonossa toiminnassa tai näennäis-fyysisissä tarpeissa kuin henkilöissä tai normeissa itsessään.

Kehityksen vaiheet:

Tottelevaisuuden ja rangaistuksen orientaatio

Naiivi egoistinen orientaatio

II TASO

Moraalisen arvostelman peruste:

Moraalinen arvo on hyvien ja oikeiden roolien mukaisessa toimimisessa, mikä tarkoittaa sovinnaisen järjestyksen ylläpitoa ja toisten odotuksien täyttämistä.

Kehityksen vaiheet:

Hyvä poika -orientaatio

Auktoriteetin ja sosiaalisen järjestyksen ylläpitämisen orientaatio

III TASO

Moraalisen arvostelman peruste:

Moraalinen arvo on oman itsen yhdenmukaisuutta jaettuihin normeihin, oikeuksiin ja velvollisuuksiin.

Kehityksen vaiheet:

Sopimukseen perustuva oikeudellinen orientaatio

Omantunnon tai periaatteen orientaatio

Myöhemmin Kohlberg nimesi moraalisen arvostelukyvyn tasot esikonventionaaliseksi, konventionaaliseksi ja postkonventionaaliseksi tasoksi, joilla ne paremmin tunnetaan nykykeskustelussa (Kohlberg 1981a, 17 – 19; 408 – 412). Kuuden vaiheen kuvaus ja sisältö nimen vaihdosta huolimatta jäivät olennaisilta osin muuttumattomiksi.

Ensimmäisessä vaiheessa toimintaa motivoi rangaistuksen välttäminen ja toisessa taas palkinnon ja edun tavoittelu. Kolmannessa vaiheessa kyseessä on muiden ihmisten paheksunnan välttäminen ja neljännessä toisille ihmisille vahingon tuottamisen välttäminen, koska vahingon tuottamisesta seuraa häpeää ja syyllisyyttä. Viidennessä vaiheessa on kyse tasa-arvoisten henkilöiden ja yhteisön kunnioituksen ylläpito ja itsetunto. Kunnioituksen ja itsetunnon on perustuttava järjelle eikä tunteelle. Kuudennella ja korkeimmalla vaiheella on myös kyse siitä, ettei riko omia moraaliperiaatteitaan vastaan ja pystyy erottamaan itsekunnioituksen yhteisön kunnioituksesta. (Kohlberg 1969 381 – 382.)

Kohlberg esittää tyypilliset vaiheittaiset motiivit liittyen puolesta ja vastaan -vastauksiin Edelleenkin on pidettävä mielessä, että oikeata moraalista vastausta ei Kohlberg etsi eikä myöskään esitä.

Vaihe	Saa varastaa	Ei saa varastaa
1.	Jos antaa vaimonsa kuolla, joutuu vaikeuksiin.	Jos varastaa, jää kiinni ja joutuu vankilaan
2.	Jos jää kiinni, antaa lääkkeen takaisin, eikä joudu suuriin vaikeuksiin	Jos vaimo kuolee, ei pidä syyttää itseään, se ei ole oma vika
3.	Jos antaa vaimonsa kuolla, ei kehtaa katsoa ketään silmiin sen jälkeen.	Varastettuaan lääkkeen tuntuu pahalta se, kuinka on tuonut häpeää perheelleen ja itselleen, eikä pysty enää kohtaamaan ketään.
4.	Tulee aina kokemaan syyllisyyttä siitä, ettei tehnyt velvollisuuttaan ja aiheutti hänen kuolemansa.	On epätoivoinen ja ei ehkä tiedä, että tekee väärin varastaessaan lääkkeen.
5.	Jos jättää vaimonsa kuolemaan, sen tekee pelosta, ei järkeilemällä.	Jos antaa tunteiden määrätä ja unohtaa pitkän ajan perspektiivin, niin menettää itsekunnioituksen ja muiden kunnioituksen.
6.	Tuomitsee itsensä ikuisesti, jos antaa vaimonsa kuolla.	Muut eivät tule tuomitsemaan, jos varastaa, mutta itse tuomitsee itsensä, koska ei ole voinut elää omantuntonsa mukaan.

Taulukko 1. Kohlbergin tyypillisiä perusteluita eri moraalikehityksen vaiheissa valitulle käytökselle. (Kohlberg 1969, 380 – 381)

Kohlberg on myös käsitellyt ajankohtaisia moraalisia ja poliittisia ongelmia. Artikkelissaan *Capital Punishment, Moral Development and Constitution*. Kohlberg soveltaa kantilaista moraalikehitysteoriaansa empiriseen tutkimukseen moraalista arvostelmista koskien kuoleman rangaistusta (Kohlberg & Elfenbein 1981, 242):

”Osoitamme, että moraaliset periaatteet, joita ihmiset käyttävät suhteessa kuoleman rangaistukseen riippuvat heidän moraalisesta kehitysteestaan [...] Pitkittäistutkimuksemme tulosten ja meidän moraalin kehitysteoriamme perusteella väitämme, että korkeimman moraalisen tason saavuttaminen synnyttää moraalisen tuomion kuolemanrangaistukselle.”

Tuemme täydestä sydämestämme Kohlbergin ja Elfenbeinin kielteistä kantaa kuolemanrangaistukselle, koska kuolemanrangaistus edustaa aikansa elänyttä raamatullista oikeuskäsitystä. Kuolemanrangaistuksen kannattajilla täytyy olla ongelmia moraalissa päättelyssä. Toisin sanoen heillä ei ole täysi-ikäisen kehittynyttä moraalista tietoisuutta. Valitettavasti tämä kanta johtaa kummalliseen tilanteeseen, koska Kantin itsensä mukaan kuolemanrangaistus on oikeudenmukainen rangaistus murhasta (Ataner 2006 ja Potter 2002). Ymmärsikö Kant oman moraaliteoriansa väärin ja eikö hän koskaan päässyt korkeimmalle täysi-ikäisyyttä vaativalle moraalikehityksen tasolle? Onko myös muita tunnettuja henkilöitä ja ihmisryhmiä, jotka eivät ole saavuttaneet korkeinta moraalista tasoa, koska eivät hyväksy Kohlbergin tulkintaa Kantin poliittisesta liberalismista? Ihmisiä, jotka eivät tue perustusliallista parlamentarismissä (kuten Aristoteles ja Marcus Aurelius), jotka eivät hyväksy maan, veden tai ilman yksityisomistusta (kuten Thomas More, Karl Marx tai Istuva Härkä alias Thathánka Iyitake) tai jotka eivät usko universaaleihin moraalin periaatteisiin (William James, Martin Heidegger) ja niin edelleen? Jos joku ei hyväksy Kantin humanismia, onko häneltä jäänyt saavuttamatta moraalinen täysi-ikäisyys (Kakkori & Huttunen 2011)?

Kohlberg uskoi, ettei poliittista liberalismia ”tulla korvaamaan uudemmalla länsimaisella ideologialla ja että se tulee olemaan hallitseva ideologia seuraavan vuosisadan ajan” (Kohlberg 1981, 233). Lisäksi Kohlberg uskoi, että liberalistinen oikeuden käsite edustaa korkeampaa oikeu-

den käsitteellistämistä samassa mielessä kuin korkeampi moraalisuuden kehitysvaihe edustaa korkeampaa oikeudenmukaisuuden ymmärtämistä. Yhteiskunnalla on myös taipumus kehittyä korkeampaa vaihetta kohti ja siksi suuntaus kohti liberalismia on ”luonnollista” (Kohlberg 1981 237). Kohlbergilaiseen teoriaan perustuvaa moraalikasvatusta on moitittu indoktrinoivaksi, koska se perustuu kantilaiseen universalistiseen moraalijatteluun ja poliittiseen liberalismiin sulkien pois toisenlaiset moraaliset ja poliittiset ajattelutavat (esim. Broughton 1986). Kohlberg kieltää tällaiset syytökset painottamalla, että hänen teoriansa ”eroaa indoktrinoivista lähestymistavoista, koska se pyrkii muuttamaan opiskelijan ajattelua suuntaan, joka on luonnollista opiskelijalle ennemminkin kuin pyrki muuttamaan opiskelijan ajattelua hyväksymään opettajan moraalisia oletuksia. Se välttää opettajan auktoriteettiin liittyvän saarnaamisen ja didaktisismien” (Kohlberg 1981, 28). Näin voinee olla teorian suhteen, mutta Kohlberg itse ei vältty omalta didaktisismiltaan ja saarnaamiseltaan universaaleista moraalisisista periaatteista ja poliittisesta liberalismista luonnollisina päämäärinä. Mistä voimme tietää, että Kohlbergin moraalisen kasvatuksen suunta on ”luonnollinen”? Kohlbergin ystävä filosofi Jürgen Habermasin mielestä vaiheet 5 ja 6 eivät ole luonnollisia vaiheita (Habermas 1990, 224).

Kohlberg ei ota vakavasti sitä mahdollisuutta, että ihmisen moraalisuus ja moraalisuuden kehitys käsittäisivät muutakin kuin kognitiivista moraalista järkeilyä, toisin sanoen että siinä olisi myös tunteilla osuutta. Tunteilla näyttäisi olevan paljonkin tekemistä moraalin ja sen kehityksen kanssa. Piaget’ltakin löytyy maininta lapsen ensimmäisten moraalisten tunteiden tärkeydestä (Piaget 1981, 44 – 55). Moraalisten tunteiden empiirinen tutkimus olisi näin ollen myös tarpeellista (Juujärvi 2003). On otettava huomioon mahdollisuus, että rakkaus voidaan tulkita myös tiedoksi, ”rakkaus tietona”, joka ei ole sokeaa (Nussbaum 1992). Emme kuitenkaan tarkoita, että Kohlbergin teoria olisi täysin epäonnistunut ja emme myöskään halua sanoa, että hänen empiiriset löydöksensä olisivat merkityksettömiä. Kohlbergilla on pysyvä paikkansa etiikan, psykologian ja kasvatuksen historiassa ja hänen teoriansa moraalin kehityksestä ansaitsee vakavaa pohdintaa ja tutkintaa. Sitä tehdessä pitää meidän mielestämme muistaa, että hänen teoriansa ihmisen moraalista ja sen kehityksestä on kuitenkin yksipuolista ja puolueellista (ks. esim. Broughton

1986; Bailey 1986; Gordon 1986; Sullivan 1977; Blasi 1990; Noddings 1984; Estola 2003; Juujärvi 2003; Benhabib 1992; Skoe 1998; Pearson 1986; Locke 1986; Bergling 1981).

Huolen etiikka ja Carol Gilliganin kritiikki Kohlbergin teoriaa kohtaan

Carol Gilligan oli Kohlbergin ystävä ja kollega ja tunsu perusteellisesti Kohlbergin tutkimusmenetelmät ja moraalisuun ajattelun. Gilligan aloitti akateemisen tutkijanuransa Kohlbergin tutkimusprojektissa. Gilligan kuvaa tapausta, jossa kaksi yksitoistavuotiaasta lasta osallistuivat Kohlbergin tutkimusprojektiin. Lapsille, Amylle ja Jakelle, esitettiin Heinzin dilemma ja pyydettiin vastauksia. Jaken vastaus ongelmaan oli yksinkertainen ja selkeä: Heinzin tulisi varastaa lääke. Kysyttäessä Jake perusteli vastaustaan loogisilla argumenteilla vertaamalla lääkkeen ja elämän arvoa toisiinsa. Hän perusteli vastaustaan sillä, että vain matematiikkaa voidaan pitää täysin loogisena. Näin ollen moraalinen ongelmanakin voidaan ratkaista loogiikalla ja järkeilyllä, ja kaikki ihmiset tulevat samaan johtopäätöseen, jos käyttävät järkeään, koska ratkaisu on looginen. Jake otti myös huomioon sen, että varastaminen on vastoin lakia. Lait kuitenkin voivat olla hänen mielestään väärässä, koska lakien laatijat eivät pysty kuvittelemaan kaikkia mahdollisia vaihtoehtoja. Kun Jakesta kyseltiin lisää ongelmaa koskevia kysymyksiä, hän ei muuttanut mielipidettään. Jake pisteytettiin konventionaaliseen moraalisen kehityksen tasolle, kolmannen ja neljännen vaiheen väliin. Hän pystyi käyttämään loogiikkaa vastauksissaan, erottelemaan lain ja moraalisen ja oli varma oikeudenmukaisuuteen perustuvissa vastauksissaan. (Gilligan 1993, 25–38.)

Amy arvosteltiin yhtä alemmalle tasolle, jossa yhdistyivät toinen ja kolmas vaihe. Gilligan koki tämän ongelmalliseksi ja halusi kysyä, miksi Amy rankattiin alemmalle vaiheelle kuin poika. Amyn vastaukset olivat epävarmempia. Hänen mukaansa voisi olla enneminkin muita mahdollisia tapoja ratkaista ongelma, kuten esimerkiksi neuvottelu tai rahojen lainaaminen jostakin. Missään tapauksessa Heinzin vaimon ei kuitenkaan pitänyt kuolla. Yksi suuri huoli Amylla oli, miten mahdollinen varkaus vaikuttaisi Heinzin ja hänen vaimonsa suhteeseen. Mitä esi-

merkiksi tapahtuisi, jos Heinz joutuisi vankilaan? Kuka silloin huolehtisi sairaasta vaimosta? Amylle ongelma ei ollut niinkään matemaattinen tehtävä vaan ennemminkin inhimillinen kertomus ihmissuhteista, jotka laajenevat ja monimutkaistuvat. Haastattelun kuluessa Amyn vastaukset muuttuivat epävarmimmiksi eikä hän pystynyt näkemään ongelmaa erossa ympäröivästä maailmasta. Gilligan väittikin, että juuri tämän takia, Amyn moraalinen ajattelu ei sopinut Kohlbergin teoriaan. Gilligan itse ei luokittanut lapsia eri moraalitasoille mutta näki, että Amyn vastaukset sisälsivät huolen etiikan keskeisiä näkemyksiä, samalla kun Jaken arvostelmat heijastivat oikeudenmukaisuuteen perustuvan etiikan logiikkaa.

Heinzin ongelman käyttäminen moraalisen kehityksen mittarina itsessään voi olla kyseenalaista. Ongelmassa apteekkarin motivaatiota ja tilannetta ei oteta huomioon, samoin kuin vaimon näkökulmaa ja ääntä ei kuulla ongelman suhteen (Benhabib 1987, 88). Kohlbergin systeemissä oli jo etukäteen päätetty korkeimman moraalisen tason sisältö: autonominen subjekti, joka uskoo universaaleihin moraalisiin sääntöihin, joka on varma argumentoinnistaan ja joka ei muuta mielipidettään, vaikka uutta tietoa ilmaantuisikin.

Perustuen tutkimuksiinsa Gilligan julkaisi vuonna 1982 kirjan nimeltä *In a Different Voice* (1993), jossa hän esitti huolen etiikan periaatteet ja kritiikkinsä Kohlbergia kohtaan. Kirjasta on tullut yksi tärkeimmistä ja perustavanlaatuisimmista huolen etiikkaa koskevista julkaisuista. Huolen etiikassa on kaksi toisistaan poikkeavaa linjaa: feministinen huolen etiikka (Jaggar 1988; Noddings 1984; Tronto 1993; Benhabib 1992 ja Held 1993) ja fenomenologinen huolen etiikka (Benner 2000; Hodge 1995; Paley 1999). Molemmat nimikkeet ovat jossain määrin harhaanjohtavia. Feministisen etiikka esittää huolen etiikan lähtökohdaksi. Teoriat pyrkivät ottamaan huomioon ja selvittämään myös nais-mies -näkökulmaa moraalissa ja ovat läheisesti suhteessa käytäntöön. Fenomenologisella huolen etiikalla sen sijaan on vahva teoreettinen ja filosofinen tausta. Fenomenologiaa ei kuitenkaan käytetä tässä yhteydessä sen yleisessä merkityksessä.

Filosofi Nel Noddingsia pidetään yhtenä feministisen huolen etiikan kehittäjänä ja perustajana Gilliganin ohella. Hänen pääväitteensä on, että huolen ja huolehtimisen pitäisi olla eettisen päätöksenteon perus-

tana. Hän haluaa erottaa kaksi erilaista huolen muotoa, joista toista hän kutsuu *huolehtimiseksi* (*caring for*) ja toista *huolestumiseksi* (*caring about*). Huolehtiminen on jotain sellaista, missä huolehditaan toisesta ihmisestä välittömästi kasvotusten. Tiedämme ja jopa tunnemme, kenestä huolehdimme, kuten esimerkiksi ystävästä tai työtoverista. Huolestuminen jostakin on sen sijaan jotain tätä yleisempää, ja se monesti yhdistetään julkiseen alueeseen (Noddings 1999):

”Voin huolestua Kambodzan nälkää näkevistä lapsista lahjoittamalla viisi dollaria nälkäkeräykseen ja kokea jonkinlaista tyydytystä. En edes tiedä, menevätkö rahat ruokaan vai aseisiin vai jonkun poliitikon uuteen Cadillaciin. Tämä on huolen köyhä serkku. Huolestumiseen liittyy aina jonkinlaista hyväntahtoista laiminlyöntiä.”

Huolen etiikka perustuu huolehtimiseen ja se on perustavanlaatuisempi kuin huolestuminen. Noddings ei pelkästään leiki sanoilla huoli, huolehtiminen ja huolestuminen. Huolestuminen voi olla oikeudenmukaisuusetiikan lähtökohta. Emme voi huolehtia kaikista maailman ihmisistä. Noddingsin mukaan kuitenkin, kun olemme omaksuneet huolen asenteen, olemme pakotettuja tekemään jotakin kaikkien kärsivien puolesta. Näin ymmärrettynä huolestuminen voidaan ymmärtää oikeudenmukaisuutena, ja huolemme kohde ei ole ainoastaan lähipiirissä olevat ihmiset.

Gilliganin kirja *In a Different Voice* ei ole tyypillinen tutkimusraportti. Se on poleeminen ja kirjoitettu narratiiviseen tyyliin. Kirjassa viitataan kolmeen tutkimukseen, joista yksi on

A Naturalistic Study of Abortion Decision (Gilligan & Belenky 1980). Gilligan kertoo kuinka hänen ajattelunsa muuttui tämän tutkimuksen aikana. Hän oli ollut tyrmistynyt havainnosta, että ”naisille ongelma oli rakentunut aivan toisenlaisella tavalla verrattuna julkiseen keskusteluun” (Gilligan 1997, 4). Julkinen keskustelu abortista keskittyi kysymyksiin oikeudesta elää ja oikeudesta valita nostaen vastakkain asettelu sikiön ja naisen oikeuksien välille ja miehen ja naisen oikeuksien välille. Sama asetelma jatkuu edelleen julkisessa keskustelussa. Naiset itse eivät pohjineet oikeudenmukaisuus ongelmia. Ongelmana heille oli, etteivät he nähneet ulos pääsyä tilanteestaan, ilman että jotakuta vahingoitettaisiin

tai loukattaisiin. Kuitenkin heidän piti tehdä päätös. Gilliganin kirjassa ”toinen ääni” on naisen ääni vastaan miehen ääntä, joka edustaa julkista ääntä (Gilligan 1995, 123):

”Naisen äänen kuuntelu selkeyttää huolen etiikkaa. Tämä ei tapahdu siksi, että huoli liittyisi olennaisesti naiseen tai naisen luontoon, vaan koska – johtuen poliittisten ja psykologisten syiden yhdistelmästä – naiset antavat äänen suhteiden todellisuudelle, joka muutoin jäisi äänettömäksi tai jätettäisiin huomioimatta merkityksettömänä.”

Naisten ääntä on kuunneltava tarkkaavaisesti, koska se on ollut tukahdutettuna niin kauan. Gilliganin mukaan naisilla on erilaisia psykologisia ja moraalisia taipumuksia kuin miehillä. Miesten ajattelua hallitsevat säännöt ja oikeudenmukaisuus, kun taas naisten ajattelua määrittävät huoli ja erilaiset ihmissuhteet. Tämä on tietenkin yksinkertaistettu kuva Gilliganin ajattelusta. Ennen kaikkea Gilligan haluaa, että länsimainen yhteiskunta arvostaisi niin oikeudenmukaisuutta kuin huoltakin ihmisten välisessä kanssakäymisessä. Ei ole kysymys siitä, ovatko miehet ja naiset erilaisia ja kuka on paras vaan havainnoistamme todellisuudesta ja totuudesta, vaan siitä, kuinka me tiedämme, kuulemme, näemme ja puhumme.

Gilliganin kirjan myötä huolen etiikka on saanut feministisen leiman. Tästä johtuen huolen etiikka yhdistetään yleensä naisiin ja oikeudenmukaisuutta korostava velvollisuusetiikka miehiin. Tämä oli osittain Gilliganin tarkoituskin, mutta ei päätavoite. Kirjassaan Gilligan painottaa etiikan kaksoismerkityksen tunnistamista, jossa yhdistyy niin huoli kuin velvollisuuskin oikeudenmukaisuutena (Gilligan 1993, 167).

Joan C. Tronto näkee, että huolen etiikasta on tullut osa nykypäivän feminististä sanastoa, jossa itse huolen etiikka jää epämääräiseksi (Tronto 1993, 125). Saman ongelman tunnistaa myös Gilligan ja erottaa toisistaan feminiinin huolen etiikan ja feministisen huolen etiikan. Feminiini huolen etiikka kuuluu maailmaan, jota hallitsee patriarkaalinen järjestys. Huoli feminiininä etiikkana sisältää erityisiä velvoitteita ja sisäisiä suhteita epäitsekkyutenä ja itsensä uhraamisena. Tämä huolen etiikan laji on erotettu poliittisesti ja psykologisesti yksilöllisen vapauden ja autonomian alueesta, tosin sanoen oikeudenmukaisuuden ja vastavuoroisten

sopimusten alueesta. Feministinen huolen etiikka sen sijaan ”alkaa suhteista, jotka teoretisoidaan ensisijaisiksi ja nähdään perustavanlaatuisina ihmiselle” (Gilligan 1995,122). Ihminen ymmärretään ennen kaikkea olentona, joka omaa lukemattomia yhteyksiä ja suhteita muihin ihmisiin ja tämä määrittää ihmistä perustavanlaatuisesti. Ihminen ei ole autonominen subjekti, jolla on erillinen oleminen ja oikeudenmukaisuuden taju. Feministinen huolen etiikka näkee feminiinin huolen etiikan ongelmaksi suhteiden katkaisemisen muihin. (Gilligan 1995, 122.)

Gilliganin huolen etiikkaan kuuluu kolme moraalista perspektiiviä ja kaksi siirtymä vaihetta, perspektiivien vastatessa kehitysvaiheita (ks. taulukko 2). Hän ei anna mitään ikärajoja niin kuin Kohlberg teki ja hän jossain määrin kysyy, onko kolmas vaihe edes saavutettavissa.

Huolen etiikan kehitysvaiheet

I Perspektiivi (kehitysvaihe):

Itsestä huolehtiminen

I Siirtymävaihe: itsestä huolehtiminen muuttuu vastuuksi toisista.

II Perspektiivi (kehitysvaihe):

Toisista huolehtiminen

II Siirtymävaihe: epätasa-arvoisesta tilanteesta siirtyminen huolehtimaan itsestä ja toisista.

III Perspektiivi (kehitysvaihe):

Ymmärrys itsen ja muiden yhteydestä

Huolesta tulee automaattisesti valittu periaate. Ketään ei saa loukata

Taulukko 2. Tulkinta Gilliganin huolen etiikan kehitysvaiheista (katso Gilligan 1993, 74.)

Ensimmäisessä perspektiivissä huolehditaan itsestä ja pidetään huoli omasta selviytymisestä. Siirtymävaiheessa pelkäänsä itsestään huolehtimista pidetään itsekkäänä. ”Kritiikki ensimmäistä vaihetta kohtaan on merkki uudesta ymmärryksestä muiden ja itsen välisestä yhteen kuulumuudesta, joka tulee ilmi vastuullisuudessa” (Gilligan 1993, 74). Toisessa perspektiivissä hyvä yhdistetään toisista huolehtimiseen. Toisista huolehtiminen aiheuttaa myös seuraavan siirtymävaiheen. Kun vain toiset

ovat huolehtimisen kohteena, niin syntyy ongelmia. Huolen kohteena olemisen epätasa-arvo, joka johtuu siitä, että vain muut ovat huolehtimisen kohteena enkä minä itse ollenkaan, johtaa pohtimaan sekaannusta ymmärtää huoli itsensä uhraamisena hyvyyden sijaan. Kolmas perspektiivi keskittyykin suhteiden dynamiikkaan ja toimintaan. Huoli ei ole enää mitään tekemistä itsensä uhraamisen kanssa vaan on arvostelukykyyn valittu periaate. Arvostelukyky jää psykologiseksi, kun on kysymys suhteista ja vastuista ja universaaliksi tuomitessaan toisten hyväksikäytön ja loukkaamisen. Tässä vaiheessa tiedosta tulee hyvin tärkeä tekijä mutta ei määrällisessä merkityksessä, vaan sellaisesta tiedosta, joka koskee ihmisten välisiä suhteita ja sosiaalisten vuorovaikutusten ymmärtämistä. Huolen etiikka paljastaa myös yhden sen peruseriaateista korkeimmalla perspektiivillä: itse ja muut ovat toisistaan täysin riippuvaisia. Samalla tavalla kuin väkivalta on tuhoavaa kaikille, huolehtiminen hyödyttää niin itseä kuin muitakin. (Gilligan 1993, 74–75.)

Gilligan kritisoi erityisesti Kohlbergin teoriaa siitä, että siinä on miehen maailma yleisenä normina. Hän kysyi, kuinka voimme kuulla naisen ääntä naisen ehdoilla, jos se on sulautettu olemassa olevaan teoreettiseen viitekehykseen, joka on miehinen (Gilligan 1995, 120). Kohlbergin pitämään moraalikehityksen korkeimpaan tasoon kuuluvat neutraali ja puolueeton tasa-arvo ja oikeudenmukaisuus ovat rakentuneet miehen näkökulmasta, jolloin taso ei täytä puolueettomuuden ja neutraalisuuden vaatimuksia. Ihmisen mitta on mies ja miehen kokemus edustaa ihmisen kokemusta. Voimmeko luottaa tällaiseen teoriaan, jonka ytimessä on tällainen vääristymä? Gilligan väittää, että Sigmund Freudin, Jean Piaget'n ja Erik H. Eriksonin teoriat sisältävät miehisen painotuksen ja näkökulman teorioissaan (Gilligan 1993, 10 – 12). Gilliganin mukaan Kohlbergin teorian korkein moraalikehityksen vaihe oikeudenmukaisuuden järkeilevänä ymmärtämisenä on yksipuolinen, koska se ei jätä tilaa huolelle ja ihmisten välisille suhteille, jotka kuuluvat olennaisesti moraaliseen täysi-ikäisyyteen. Gilliganille täysi-ikäisyys on vaihe, jossa aikuinen ihminen tunnistaa huolen ja oikeudenmukaisuuden kaksoismerkityksen, kumpaakaan ei voi olla ilman toista moraalisen kehittyneimmässä muodossa (katso Nikko2005, 99–101). Täysi-ikäisyyden saavuttaminen ei ole Gilliganille ikään sidottu, ja hän näkee, että sen saavuttaminen voi useimmilla kestää koko elämän.

Gilliganin ajattelua ja kritiikkiä Kohlbergia kohtaan on arvosteltu monelta suunnalta. Saksalainen moraalitutkija Nunner-Winkler (1990, 115) tulkitsee Gilligan väittävän, että nainen valitsee aina jälkimmäisen osapuolen perinteisissä vastakkainasetteluissa kuten ymmärrys – myötätunto, reiluus – anteeksianto, oikeudenmukaisuus – armo ja järki–tunne. Tämän jälkeen hän esittää Gilliganin ajattelua vastaan empiriaan perustuvia todisteita, jotka perustuvat hänen ja Dröberin (1986) johtamaan tutkimusprojektiin. Tutkimuksessaan he vertailevat 14–24 -vuotiaiden miesten ja naisten vastauksia kahteen moraaliseen ongelmaan, jotka koskivat abortin laillisuutta ja oikeutta vastustaa asepalveluskutsuntoja (Nunner-Winkler 1990, 116). Tutkimustulosten mukaan naiset olivat enemmän huolissaan päätösten aiheuttamista rahallisista kuluista ja siitä tilanteesta, mihin päätökset mahdollisesti johtaisivat, kuin miehet. Kuitenkin kysymys oli ennemminkin laskennallisesta hyöty–haitta –ajattelusta kuin huolehtimisesta ja myötätunnosta. Tämä todistaisi Gilliganin huolen etiikkaa vastaan.

Nunner-Winklerin tulkinta Gilliganista on kuitenkin epätarkka. Vaikka Gilligan väittää kyllä, että naiset valitsevat ensimmäisen vaihtoehdon käsittepareista, mutta hän ei väitä, että he tekevät niin aina. Näin ollen terä Nunner-Winklerin kritiikistä taittuu. Vielä tärkeämpi huomio on se, että Nunner-Winklerin ja Dröberin (1986) tutkimuksessa moraalinen ongelma on asetettu teoriapitoisella tavalla kuten Kohlbergin tutkimuksessa. Käsitteet kuten ” abortin laillisuus” ja ”oikeus vastustaa kutsuntoja” edustavat Kohlbergilaista ja Kantilaista universalistista moraaliteoriaa ja sanastoa. Tämän suhteen ovat Eva Skoen (1998), Soile Juujärven (2003) ja John Snareyn (1998) empiiriset tutkimukset mielenkiintoisia. He ovat käyttäneet kahta erilaista ongelmien ryhmää tutkimuksissaan, toisessa ryhmässä olevat moraaliset ongelmat herättävät huolehtimiseen perustuvaa järkeilyä ja toinen oikeudenmukaisuuteen perustuvaa järkeilyä. On otettava huomioon, että on muitakin tapoja suhtautua ongelmiin, kuten esimerkiksi hyve-etiikan tapa (ks. Kakkori & Huttunen 2007).

Filosofi Sheyla Benhabibin mielestä Gilligan haastaa vanhan paradigman ja on tavallista, että haastetut puolustautuvat, kuten Nunner-Winkler tekee. Puolustautuminen tapahtuu vastaamalla uusiin väitteisiin kolmella tavalla: 1) tuloksen tietoon perustuen, 2) mukauttamalla

uusi teoria vanhaan ja 3) vetoamalla tutkimuskohteeseen. Tietoon perustuvassa vasta-väitteessä uutta ajattelua kohtaan väitetään, etteivät saadut tulokset tue johtopäätöstä. Mukautuksessa uuden teorian tulokset ja johtopäätökset mukautetaan vanhaan teoriaan, eikä nähdä niiden uutta merkitsevyyttä. Tutkimuskohteeseen vedottaessa esitetään, etteivät uusi ja vanha tutkimus kohdistu samaan kohteeseen eivätkä samaan tutkimusalueeseen, jolloin niitä ei voi verrata. Benhabibin mielestä Kohlberg käyttää näitä kaikkia kolmea perustelua vastatessaan Gilliganin kritiikkiin (Benhabib 1987, 78 – 80).

Gilligan on oikeilla jäljillä, kun hän esittää vaatimuksen huomioida moraalisuuden kaksoismerkityksestä ja täysi-ikäisyydestä. Useimmat meitä pitäisivät kummallisena ihmistä, joka perustaisi moraalisen arvostelunsa ainoastaan kantilaiseen velvollisuuteen ja oikeudenmukaisuuteen. Tällainen ihminen olisi kuin Abraham, joka oli valmis velvollisuudesta Jumalaa kohti uhraamaan poikansa. Samoin pitäisimme keskenkasvuisena ihmistä, joka seuraisi ainoastaan tunteitaan moraalisisissa asioissa eikä koskaan pohtisi velvollisuutta, puolueettomuutta tai sääntöjen ja lakien pätevyyttä. Gilligan, niin kuin myös Kohlberg, kuitenkin menee harhaan siinä, että moraalinen ja sen oikeutus olisi empiirisiin kokein tutkittavissa ja todistettavissa oikeaksi. Tarvitsemme empiiristä tutkimusta moraalista kehityksestä ja kasvusta, mutta mikään empiirinen tutkimus ja tieto ei voi kertoa meille, mitä on moraalinen täysi-ikäisyys ja mikä on oikein ja väärin.

Kohti moraalista täysi-ikäisyyttä

Onko sitten moraalista kehitystä aikuisiässä ja jos on, voimmeko me saada tietoa siitä?

Muun muassa Habermas on väittänyt, että moraalissa täytyy olla jotain enemmän kuin mitä Kohlberg esittää vaiheeseen kuusi kuuluvaksi. Pohtiessaan niin sanotun kommunikatiivisen kompetenssin kriteereitä Habermas tulee siihen tulokseen, että Kohlbergin vaihe 6 on riittämätön kuvaamaan moraalista autonomiaa ja Habermas ehdottaa vaihetta 7 (Habermas 1979, 89–90). Habermasin ehdotus on askel oikeaan suuntaan, mutta Habermasin visio silti kärsii kantilaisesta mono-

logisudesta ja kognitivismista. Tämä tarkoittaa sitä, että Habermasin diskurssietiikkaan perustuva seitsemäs vaihe ei ole kunnolla yhteisöllinen (suhteiden etiikka, hyvän elämän kysymykset, yhteisölliset hyveet ym.) ja jättää huomioimatta kokonaan moraalien tunnekomponentin (kommunikatiiviseen kompetenssiin eivät kuulu emotionaaliset kyvyt ja hyveet). Moraaliseen täysi-ikäisyyteen kuuluu kognitiivisten ulottuvuuksien lisäksi rakkauden, tunnustuksen sekä yhteisöllisten hyveiden aspektit. Kukaan ei voi kehittää moraalista täysi-ikäisyyttä yksinään eikä epätasa-arvoisen yhteisön piirissä. Moraalinen täysi-ikäisyys tarvitsee elävää, välittävää, kannustavaa ja tasa-arvoista yhteisöä, jossa se voi syntyä ja kehittyä edemmäksi. Sekä Kohlberg että Habermas jättävät kokonaan huomioimatta sukupuolikysymykset moraaliteoriassa. Kuitenkaan kukaan ei voi todella saavuttaa moraalista autonomiaa yhteisössä, jossa miehet ovat ”herroja” ja naiset ”palvelijoita”. Moraalinen kehitys sekä lapsuudessa että aikuisiässä on irrottamaton sukupuolisesta tasa-arvosta.

Moraaliseen täysi-ikäisyyteen voidaan siis ajatella kuuluvan hyvin kehittynyt moraalinen reflektio Kohlbergilaisessa mielessä, itsestä ja toisesta huolehtimisen tasapaino Gilliganilaisessa mielessä sekä yhteisöllinen kaksoissensitiivisyys sekä oikeudenmukaisuuskysymyksille ja huolen seikoille. Tämä yhteisöllinen sensitiivisyys voi syntyä vain dialogin kautta. Yhteisön pyrkimystä ratkaista moraaliset konfliktit keskustelun kautta ei saa häiritä manipulaation, ei-fyysisen pakon, väkivallan, sitoutumattomuuden, epärehellisyyden, tahdittomuuden tai muun epädialogisen toiminnan avulla. Ei-fyysisen pakon tarkoittaessa valtaa, joka perustuu esimerkiksi rahaan, hallinnolliseen tekijään tai perinteeseen, väkivallan tarkoittaessa fyysistä pakkoa. Sitoutumattomuudesta voisi olla esimerkkinä liian aikainen avioero tai työpaikasta irtisanoutuminen ensimmäisen vastoinkäymisen kohdalla. Vaikea kysymys tässä on se, että onko johonkin universaaliin moraaliperiaatteeseen vetoaminen epädialogista toimintaa pohdittaessa yhteisölle tärkeitä moraalisia konflikteja. Arvokeskustelu voi pysähtyä siihen, että osallistujilla on erilaiset näkemykset siitä, mitä universaalia moraalista periaatetta tulee soveltaa. Pitäisikö sitten moraalirealismista luopua dialogin hyväksi? Kohlbergin mukaan persoona ei ole saavuttanut korkeinta moraalisen kehityksen vaihetta, jos hän ei tunnista universaaleja moraaliperiaatteita Toisin

sanoen ei tunnista perimmäistä hyvää ja pahaa. Monikulttuurillisessa tilanteessa joku voi pitää Jumalan sanaa sinänsä korkeimpana universaalina moraaliperiaatteena. Toinen voi olettaa Kantin tavoin kategorisen imperatiivin olevan itse Jumalankin yläpuolella. Kolmas voi olla uskomatta mihinkään universaaliin moraaliperiaatteeseen. Kuitenkaan kenestäkään heitä ei voi näkemyksensä perusteella evätä moraalista täysi-ikäisyyttä. He voivat kuitenkin kokea toistensa näkemykset jossain määrin moraalisesti alikehittyneiksi. Jos moraalisisessa täysi-ikäisyydessä on asteita, niin kenellä on moraalista tietoa, kenen näkökulma on kehittyneempi kuin toisen.

Niitä ominaisuuksia, joita yksilö tarvitsee voidakseen osallistua yhteisölliseen normeja ja arvoja koskevaan keskusteluun, voidaan aristotelelaisittain kutsua hyveiksi. Kohlbergin moraaliteoriassa persoonan hyveet ovat marginaalisessa osassa, mutta Gilligan antaa niille hyvin paljon painoa, vaikka hän ei noteeraakaan Aristotelesta. Yhteisön toiminnalle ja pitkäikäisyydelle on hyväksi, jos sen jäsenet kehittävät itsensä ystävällisyyden, rehellisyyden, kohtuullisen itsellisyyden (Gilliganin tarkoittama itsen ja toisen huolen synteesi), kohtuullisen temperamentisuuden, arvokkuuden, avomielisyyden, sosiaalisen viisauden ja kohtuullisuuden hyveitä. Näiden hyveiden riittävä omaaminen on samalla riittävän moraalisen täysi-ikäisyyden omaamista. Nämä ovat juuri elinikäisen moraalisen oppimisen asia eikä niiden suhteen varsinaisesti voi koskaan saavuttaa lopullista tilaa, mutta huippuosuamista näiden suhteen Aristoteles nimittää – sellaiseksi tuleminen on elinikäinen tehtävä – suurisieluisuudeksi.

Toinen seikka, joka Aristoteleen hyve-etiikasta kannattaa ottaa mukaan, on moraalinen tahto ja sen voimakkuus. Gilligan kiinnittää tähän seikkaan huomiota, koska hän on tutkinut vaikean moraalisen valinnan tehneiden henkilöiden kertomuksia. Kohlberg jättää moraalisen tahdon aspektin kokonaan huomioimatta. Se miten suullisesti tai kirjallisesti kertoo ratkaisevansa moraalisen dilemman, ei vielä kerro, kuinka toimisi vastaavanlaisessa moraalisisessa ongelmatilanteessa. Se että tietää, miten tulisi toimia mutta ei omaa tarvittavaa rohkeutta tai moraalista tahtotilaa, edustaa varsin heikkoa moraalista täysi-ikäisyyttä. Elinikäinen oppimiseen moraalin saralla kuuluu yksittäisten hyveiden kehittämistä, moraalisen reflektoinnin parantamista sekä moraalisten

tunteiden sensitiivisyyden kehittämistä. Näiden lisäksi siihen kuuluu myös moraalisen tahdon lujouden kehittämistä. Moraaliseen heteronomiaan (alikehittyneisyyteen) kuuluu moraalisen tahdon lujouden puuttuminen ja moraalisen autonomiaan moraalinen tahdon lujuus. Moraalinen tahdon lujuus voi kehittyä vain elämäkokemuksen myötä moraalisen tahdon koetteluun myötä. Se milloin taas on kyse persoonan moraalisen tahdon lujudesta ja milloin taas yhteisöllisen moraalisten konfliktin ratkaisun häiritsemisestä omalla itsepäisyydellään ja ylenpalttisuudellaan, on asia, johon tarvitaan kolbergilaista moraalista reflektiota tai aristoteelista käytännöllistä järkeä.

Elämän kokemukset voivat myös johdattaa moraaliseen taantumiseen niin moraalisen tahdon, moraalisen reflektion taantuminen Kolbergin I vaiheen mukaiseen moraaliseen päättelyyn kuin moraalisten tunteidenkin taantuminen pelkästään itsestä huolehtimisen saralla. Jos otetaan ajankohtainen esimerkki arvostetusta kunnallispolitiikasta, joka lunnaiden toivossa kidnappaa toisen henkilön, voidaan ajatella olevan kyseessä moraalinen taantuma niin Kohlbergin kuin Gilliganinkin kuvaaminen moraalisten perspektiivien mielessä. Persoonaa voi olla oikeuspsykologisesti syyntakeellinen, mutta silti taantunut moraalista täysi-ikäisyydestä.

Moraalinen täysi-ikäisyys ei myöskään ole vain taso, joka kerran saavutetaan ja siinä sitten pysytään. Moraalinen täysi-ikäisyys on elinikäisen moraalisen oppimisen ja kasvun asia, jossa ei varsinaisesti ole päätepistettä. Aristoteleen kuvaama suurisieluinen persoona on eräänlainen moraalinen ”huippuoppija”, jonka oppimiskyky kehittyy yhä paremmaksi. Kun henkilö on juuri saanut yhteisöllisen tunnustuksen juridisesta ja moraalista täysi-ikäisyydestä, on hän vasta aikuisiän moraalisen kehityksen alkuvaiheessa. Hänellä on riittävä moraalinen täysi-ikäisyys, toisin sanoen hänen moraalinen täysi-ikäisyytensä on abstraktia eikä konkreettisesti koeteltua. Elämäkokemuksen myötä hänen moraalinensa – tahto, reflektio ja tunteet – voi kehittyä abstraktista konkreettiseen.

Kuinka sitten voimme saada tietoa siitä, onko joku persoona arki-
semmassa mielessä aikuisiällä kehittynyt vai taantunut? Tähän ei varmaankaan voi tehdä mitään empiirisiä mittareita. Yhteisössä riittävän moraalisen täysi-ikäisyyden omaavan aikuisen ihmisen asettaminen johonkin kohtaa aikuisiän moraalisen kehittymisen janelle esimerkiksi

haastattelun perusteella, on itsessään moraalisesti arveluttava tekoa. Juridisen oikeuskelpoisuuden toteaminen oikeuspsykologisessa haastattelussa on asia erikseen. Jokaisen persoonan on itse arvioitava huomioidulla muilta tuleva palaute ja tunnustus, onko hän matkalla kohti suurisieluisuutta vai taantumassa kohti moraalisen tahdon heikkoutta, vastuunlaistamista ja pelkästä itsestä huolehtimista.

Lähteet

- Ataner, A. (2006). "Kant on Capital Punishment and Suicide". *Kant Studien* vol. 97, issue 4, pp. 452–482.
- Bailey, C. (1986). "Kohlberg on Morality and Feeling". In S. Modgil & C. Modgil (Eds.) *Lawrence Kohlberg – Consensus and Controversy* (pp. 197–208). East Sussex: The Falmer Press.
- Benhabid, S. (1987). "The Generalized and the Concrete Other". In S. Benhabib & D. Cornell (Eds.) *Feminism as Critique* (pp. 77–95). London: Polity Press.
- Benhabib, S. (1992). *Situating the Self. Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics*. Oxford: Polity.
- Benner, B. (2000). "The Quest of Control and the Possibilities of Care". In M. Wrathall & J. Malpas (Eds.) *Heidegger, Coping, and Cognitive Science – Essays in Honor of Hubert L. Dreyfus*. Cambridge: MIT Press.
- Bergling, K. (1981). *Moral development: The Validity of Kohlberg's Theory*. Stockholm: Almqvist & Wiksell International.
- Blasi, A. (1990). "How Should Psychologists Define Morality? Or, The Negative Side Effects of Philosophy's Influence on Psychology". In T. Wren (Ed.) *Essays in the Ongoing Discussion between Philosophy and the Social Science* (pp. 38–70). Cambridge, Mass.: MIT
- Broughton, J. (1986). "The Genesis of Moral Domination". In S. Modgil & C. Modgil (Eds.) *Lawrence Kohlberg – Consensus and Controversy* (pp. 363–390). East Sussex: The Falmer Press.
- Dröber, R. & Nunner-Winkler, G. (1986). "Wertwandel und Moral". In H. Bertram (Ed.) *Gesellschaftlicher Zwang und moralische Autonomie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Estola, E. (2003). *In the Language of the Mother: Re-Storying the Relational Moral in Teachers' Stories*. Oulu: University of Oulu.
- Gilligan, C. (1993). *In a Different Voice*. Harvard University Press.
- Gilligan, C. (1995). "Hearing the Difference: Theorizing Connection". *Hypatia*

- vol. 10, issue 2, pp. 120–127.
- Gilligan, C. (1997). *Remembering Larry*. A Speech delivered the 23rd Annual Conference of the Association for Moral Education at Emoru University in November 1997.
- Gilligan, C. & Belenky, M. (1980). “A Naturalistic Study of Abortion Decision”. In R. Selma & R. Yando (Eds.) *Clinical-Developmental Psychology*. San Francisco: Jossey-Bass. pp. 69–90.
- Gordon, D. (1986). “Kohlberg and the Hidden Curriculum”. In S. Modgil & C. Modgil (Eds.) *Lawrence Kohlberg – Consensus and Controversy* (pp. 263–274). East Sussex: The Falmer Press.
- Habermas, J. (1979). *Communication and the Evolution of Society*. Boston: Beacon Press.
- Habermas, J. (1990). “Justice and Solidarity: On the Discussion Concerning Stage 6”. In T. Wren (Ed.) *Essays in the Ongoing Discussion between Philosophy and the Social Science* (pp. 224–251). Cambridge, Mass.: MIT
- Held, V. (1993). *Feminist Morality: Transforming Culture, Society, and Politics*. Chicago: Chicago University Press.
- Jaggar, A. (1988). *Feminist Politics and Human Nature*. Totowa, New Jersey: Rowman & Littlefield Publishers.
- Juujärvi, S. (2003). *The Ethic of Care and Its Development*. Helsinki: University of Helsinki.
- Kakkori, L. & Huttunen, R. (2007). “Aristotle and Pedagogical Ethics”. *Paideusis*, vol. 16, issue 1, pp. 17–28.
- Kakkori, L. and Huttunen, R. (2011), The Sartre-Heidegger Controversy on Humanism and the Concept of Man in Education. *Educational Philosophy and Theory* vol. 43, issue 4, pp. 351–365.
- Kohlberg, L. (1969). Stages and Sequences – The Cognitive-Developmental Approach to Socialization. In D. Goslin (Ed.) *Handbook of Socialization Theory and Research* (pp. 347–480). Chicago: Rand McNally and Company.
- Kohlberg, L. (1973). “The Claim to Moral Adequacy of a Highest Stage of Moral Judgement”. *Journal of Philosophy* vol. 70, pp. 532–633.
- Kohlberg, L. (1981). *Essays on Moral Development, vol. I – The Philosophy of Moral Development, Moral Stages and the Idea of Justice*. San Francisco: Harper & Row.
- Kohlberg, L. (1988) *Moral Development in Education* (Masters’ theses. Education) New York: State of New York.
- Kohlberg, L. (1981). *Essays on Moral Development, vol. I – The Philosophy of Moral Development, Moral Stages and the Idea of Justice*. San Francisco: Harper & Row.
- Kohlberg, L. & Elfenbein, D. (1981). Capital Punishment, Moral Development,

- and the Constitution. In L. Kohlberg *The Philosophy of Moral Development: Essays on Moral Development, vol. 1*. San Francisco: Harper & Row.
- Locke, D. (1986). "A Psychologist among the Philosophers: Philosophical Aspects of Kohlberg's Theories". In S. Modgil & C. Modgil (Eds.) *Lawrence Kohlberg – Consensus and Controversy* (pp. 325–333). East Sussex: The Falmer Press.
- Nikko, A. (2005). *Suorittavasta hoidosta eettisen huolenpitopedagogiikan toteuttami- seen*. Joensuu: Joensuun yliopisto.
- Noddings, N. (1984). *Caring - A Feminine Approach to Ethics and Moral Education*. California: University of California Press.
- Noddings, N. (1999). *Two Concepts of Caring*. *Philosophy of Education*. pp. 36–39.
- Nunner-Winkler, G. (1990). "Moral Relativism and Strict Universalism". In T. Wren (Ed.) *Essays in the Ongoing Discussion between Philosophy and the Social Science* (pp. 109–126). Cambridge, Mass.: MIT
- Paley, J. (2000). "Heidegger and the Ethics of Care". *Nursing Philosophy*, vol. 1, pp. 64–75.
- Pearson, L. (1986). "Social Reasoning". In S. Modgil & C. Modgil (Eds.) *Lawrence Kohlberg – Consensus and Controversy* (pp. 325–333). East Sussex: The Falmer Press.
- Piaget, J. (1981). *Intelligence and Affectivity: Their Relationship During Child Development*. Palo Alto, Cal.: Annual Reviews Inc.
- Piaget, J. (1988). *The Moral Judgement of the Child*. Harmondsworth: Penguin Books.
- Skoe, E. (1998). Ethic of Care: Issues in Moral Development. In E. Skoe & A. von der Lippe (Eds.) *Personality Development in Adolescence: A Cross-National and Life-Span Perspective* (pp. 143–170). London: Routledge.
- Snarey, J. (1998). "Ego Development and the Ethical Voices of Justice and Care: An Eriksonian Interpretation". In P. M. Westenberg, A. Blasi, & L. Cohn (Eds.) *Personality Development: Theoretical, Empirical and Clinical Investigations* (pp. 163–180). London: Erlbaum.
- Sullivan, E. (1977). "A Study of Kohlberg's Structural Theory of Moral Development: A Critique of Liberal Social Science Ideology". *Human Development* vol. 20, issue 6, pp. 352–376.
- Tronto, J. (1993). *Moral Boundaries*. New York: Routledge.

Ethische Kriterien für medizinische Forschung in Entwicklungsländern

Ludwig Siep

Medizinische Forschung in Entwicklungsländern, vor allem von „westlichen“ (nordamerikanischen und europäischen) Firmen geplante klinische Studien zur Arzneimittelentwicklung, ist seit einigen Jahrzehnten ein immer weiter verbreitetes und zugleich ethisch heftig umstrittenes Phänomen. Es geht im Folgenden um eine Übersicht über die ethischen Grundlagen solcher Forschungen aus philosophischer Sicht. Da meine Überlegungen aber für öffentliche Diskussionen und für Mediziner und Politiker anschlussfähig sein sollen, argumentiere ich nicht auf der Grundlage einer eigenen philosophischen Position, sondern gehe von weitverbreiteten Ansätzen der Menschenrechtstheorie, der Prinzipienethik und der Gerechtigkeitstheorie aus.

Im ersten Teil diskutiere ich die Grundlagen der ethischen Beurteilung medizinischer Forschung (1.). Im zweiten Teil geht es um eine für die Forschung in Entwicklungsländern grundsätzliche Frage, nämlich die nach dem Verhältnis von Individualrechten und Gruppenwohl (2.). Im dritten Abschnitt gehe ich dann auf die Konsequenzen dieser Kriterien für einige umstrittene Fragen der medizinischen Forschung in Entwicklungsländern ein (3.).

1. Normative Quellen für die Ethik der medizinischen Forschung

Die Normen, die sowohl in der Standesethik der Mediziner wie in der öffentlichen Diskussion über ethische Fragen der Forschung angewandt werden, haben verschiedene Quellen. Dazu gehören Rechtsordnungen, ethische Regeln der Berufsverbände und Prinzipien der allgemeinen Moral, der „common morality“ im Sinne von Beauchamp und Childress, nämlich Nicht-schaden, Wohltätigkeit, Autonomie und Gerechtigkeit. Sicher gibt es weitere Quellen der Forschungsethik in Religionen, Kulturen und Rechtstraditionen. Bei medizinischer Forschung unter Beteiligung von Ärzten und Unternehmen aus „reichen“¹ Ländern sind aber die Menschenrechtstradition, die internationale Verteilungsgerechtigkeit und das weltweite, auf die europäische Antike zurückgehende Arztethos am wichtigsten.

a) Menschenrechte.

Die verbrecherische Forschung am Menschen in verschiedenen Ländern, vor allem des deutschen und japanischen Faschismus, war – neben den Verfolgungen und Vernichtungen – einer der Hauptgründe dafür, Menschenrechte und Menschenwürde zu verbinden.² Die Nürnber-

1 Gemeint sind hier die Länder, in denen die Mittel für Gesundheit und Forschung bei den Privaten im Durchschnitt hoch und auch bei den Staatsausgaben im Ländervergleich beträchtlich sind. Auch in ihnen gibt es natürlich Arme und schlecht Versorgte – ebenso wie es in vielen Entwicklungsländern Reiche sowie wissenschaftlich und technisch hoch qualifizierte Ärzte, Forscher und Einrichtungen gibt.

2 Für die Verbindung der beiden bis dahin parallel entwickelten Traditionen der Menschenwürde und der Menschenrechte vgl. Pollmann, A. (2010), „Und die Moral von der Geschicht': Menschenrechte und Menschenwürde als Antworten auf die totalitäre Barbarei.“ und Heun, W. (2012), „Einflüsse der Stoa auf die Entwicklung von Menschenwürde und Menschenrechten bis zum Ende des 18. Jahrhunderts.“ Zur Tradition und Begründung der Menschenrechte vgl. auch Dreier, H. (2004), *Grundgesetz Kommentar*. S. 232-245.

ger Ärzteprozesse (1946/47) waren ein Teil der juristischen Aufarbeitung der NS-Verbrechen. Die Achtung der Menschenwürde verlangt nach weltweitem Konsens die Einhaltung basaler Menschenrechte, die im Besonderen auch für die medizinische Forschung gelten. Aus dem Genfer Gelöbnis der internationalen Ärzteschaft von 1948 wurden daher Regeln des Weltärztebundes für die medizinische Forschung abgeleitet, die 1964 mit der Deklaration Konvention von Helsinki in Kraft traten.³

Der universale Anspruch der Menschenrechte nimmt in den letzten Jahrzehnten zu. Während die Menschenrechte bis dahin als Menschen- und Bürgerrechte Grundlagen nationaler Verfassungen waren, sind sie seitdem zu zentralen Normen des Völkerrechts geworden, bis zu den umstrittenen gewaltsamen humanitären Interventionen im Auftrag der Vereinten Nationen.⁴ Sie gelten also nicht nur dem Anspruch nach gegenüber allen Menschen, sondern können von allen Nationen und auch von Individuen – etwa vor dem Europäischen Gerichtshof für Menschenrechte – eingefordert werden.⁵

Die Begründung der Menschenrechte ist nicht nur ein Thema der Philosophie, sondern auch der Religion und der Rechtsgeschichte. Es lassen sich sowohl prinzipielle⁶ wie historische Begründungen konzipieren. Philosophisch kann man behaupten, dass Menschenrechte sowohl im Begriff der Moral wie des Rechts, impliziert sind und sich historisch konsequent daraus entwickelt haben. Wenn es die Moral mit einer bestimmten Perspektive auf die Ansprüche der Menschen zu tun hat, nämlich die eines „benevolent impartial observer“, dann ver-

3 Das Genfer Ärztegelöbnis ist abgedruckt bei Sass, H. M. (1989), (Hrsg.), *Medizin und Ethik*. S. 355, die Helsinki-Tokio Deklaration ebd. S. 366 (oder auch: www.bundesaerztekammer.de/downloads/deklHelsinki2008.pdf.)

4 Zur Thematik der „humanitären Intervention“ vgl.: Hinsch, W. / Jansen, D. (2006), *Menschenrechte militärisch schützen? Ein Plädoyer für humanitäre Interventionen*.

5 Zum Folgenden vgl. Pollmann, A. (2012), „Der menschenrechtliche Universalismus und seine relativistischen Gegner.“ und Walter, C. (2012), „Normenbegründung als Lernprozess? Zur Tradition der Grund- und Menschenrechte.“

6 Vgl. dazu etwa Schaber, P. (2012), *Menschenwürde*.

langt das zumindest heute, nach einer langen Geschichte der Aufhebung des Unterschieds zwischen Binnen- und Außenmoral, die gleiche Berücksichtigung der Ansprüche aller Menschen.⁷ Ähnliches gilt für den Begriff des Rechts: zumindest seit der Überwindung der Feudal- und Privilegiengesellschaft enthält er eine grundsätzliche Gleichheit der Rechte *aller* Menschen, im Privat- wie im öffentlichen Recht. Die Inhalte der Menschenrechte haben sich allerdings nicht als begriffsllogische Folgerungen, sondern in Form einer beständig erweiterten Liste seit dem 17. Jahrhundert entwickelt. Darin gehen, wie etwa die Religionsfreiheit oder die politischen Mitwirkungsrechte zeigen, auch die Erfahrungen und Errungenschaften historischer Kämpfe ein.

Die religiöse Begründung führt universale Menschenrechte auf den göttlichen Willen zurück – der „Gottesgesichtspunkt“ („god’s eye view“) ist ja eine Art Vorläufer der universalen moralischen und rechtlichen Perspektive. Für die religiöse Begründung, nicht nur in den monotheistischen Erlösungsreligionen, sondern auch in vielen Naturreligionen, z.B. in Afrika, folgen die Würde und die Rechte aller Menschen aus der gleichen Liebe Gottes zu allen Menschen als seinen Geschöpfen oder seinem Ebenbild. Daher haben die meisten Religionen einen Begriff der Würde des Menschen, auch wenn *gleiche* Rechte in vielen Religionen lange Zeit nicht gegolten haben. In der europäischen und amerikanischen Geschichte ist die Religionsfreiheit ein frühes, für die Durchsetzung der Grundrechte wichtiges Recht. Auch für die weitere Entwicklung der „Sakralisierung der Person“ in der Geschichte der Menschenrechte sind religiöse Impulse, Erfahrungen und Begründungen geltend gemacht worden.⁸

Die gemeinsamen Erfahrungen mit der Unterdrückung, Entwürdigung und Diskriminierung von Menschen ist ebenfalls eine Quelle der Begründung, nicht nur der Motivation zur Einhaltung der Menschenrechte.⁹ Solche kollektiven Erfahrungen sind im 20. Jahrhundert

7 Vgl. zu dieser historischen Entwicklung Siep, L. (2013), „Moral und Gottesbild.“

8 Vgl. Joas, H. (2011), *Die Sakralität der Person. Eine neue Grundlage der Menschenrechte*.

9 Philosophisch ist umstritten, ob man sie unabhängig von historischen Erfahrungen auf *die* Vernunft, *das* Selbstbewußtsein oder die sprachliche

in verschiedenen Kulturkreisen gemacht worden, teilweise sicher auch unter dem Einfluss der westlichen Zivilisation. Diese hat freilich in der Phase der Kolonialherrschaft gerade die Unterworfenen nicht als Menschen gleichen Rechts behandelt. Es gibt aber auch etwa innerarabische, innerafrikanische und innerasiatische Erfahrungen mit der Unterdrückung und Entwürdigung durch Diktatoren, manchmal auch mit Erziehern oder Unternehmern, die zu kollektiven Erhebungen geführt haben.¹⁰ Nicht nur die Gehalte, sondern auch die Rechtfertigung des Respekts vor Würde und Freiheit lassen sich weitgehend aus der Erfahrung ihrer Versagung oder Verletzung, der Entwürdigung und Unterdrückung erschließen.

Selbst wenn über die Erfahrungen aus der Sicht unterschiedlicher Teilnehmer unterschiedliche „Geschichten“ erzählt werden, kann eine Übereinstimmung in den Resultaten rechtfertigenden Charakter haben. Der consensus omnium war zumindest in vor-rationalistischen Zeiten – von Cicero bis Grotius – auch ein Argument zur Begründung der Richtigkeit und damit auch der universalen Gültigkeit von Normen. Genesis, faktische Geltung und theoretische Begründung müssen nicht völlig getrennt werden. In einer pluralistischen Weltgesellschaft können für einen Konsens in Gestalt internationaler Konventionen von den Teilnehmern auch kulturspezifische Begründungen gegeben werden – wie auch für die Grundrechte in einer nationalen Verfassung. Man kann dann mit John Rawls von einem „übergreifenden Konsens“ (overlapping consensus) sprechen.¹¹

Menschenrechte müssen ihrem Begriff nach gegenüber allen Menschen gleichermaßen gelten, sonst würden sie auch ihren Wert als Maß-

Kommunikation zurückführen kann. Vgl. dazu auch Siep, L. (2013), „Normerzeugende Praxis.“

10 Seit 2013 sind China und Saudi-Arabien auch Mitglied des Rates für Menschenrechte der Vereinten Nationen – es ist zu hoffen, dass darin eine implizite Zustimmung zum Prinzip von Menschenrechten zu sehen ist. In China sind kürzlich die Umerziehungslager geschlossen worden, weil sie nach Meldung der Agentur Xinhua „die Menschenrechte und die Rechtsstaatlichkeit“ verletzen (nach Süddeutsche Zeitung, 16./17.11. 2013, S. 4).

11 Rawls, J. (1998), *Politischer Liberalismus*. Dort besonders 4. Vorlesung „Die Idee eines übergreifenden Konsenses.“

stab überstaatlicher Kritik verlieren. De facto waren an ihrer Formulierung Vertreter verschiedener Kulturkreise, etwa auch des indischen, beteiligt¹² und die Billigung der entsprechenden Konventionen ist weit verbreitet. Auch kulturspezifische Listen wie etwa die der islamischen oder afrikanischen Staaten überschneiden sich in einem relativ großen Bereich.¹³ Menschenrechte können aber u. U. nur mit Einschränkungen realisiert werden, entweder weil sie miteinander kollidieren, z.B. die Forschungsfreiheit und die informationelle Selbstbestimmung, das Eigentumsrecht und das Recht auf freie Bewegung, oder weil Ressourcen knapp sind, etwa für die Umsetzung des Rechts auf Bildung oder auf selbstbestimmte Reproduktion. Zwischen den Menschenrechten verschiedener „Generationen“, den Schutz- und Abwehrrechten, den Mitwirkungsrechten, soziale Rechte und Umweltrechte, ist eine Abwägung möglich.¹⁴ Die Schutzrechte wiegen am schwersten, wie sich u.a. in der Debatte um die humanitären Interventionen zeigt.¹⁵ Kulturelle Varianten bzw. Konkretisierungen der Menschenrechte betreffen den Kern der Abwehrrechte nicht, können aber die Mitwirkungs- sowie die Sozial und Umweltrechte betreffen, letzteres in der Regel aus Gründen der Ressourcenknappheit.

Für die philosophische Frage nach dem Einfluss besonderer Kulturen auf Inhalt und Geltung bestimmter Menschenrechte ist es wichtig, ob die kulturelle Pluralität ein Eigenwert ist, oder ob ihr Wert letztlich auf Individualrechte zurückgeht. Ihre Begründung als Eigenwert kann sich darauf berufen, dass Mannigfaltigkeit einen hohen Wert in vielen Konzeptionen einer erstrebenswerten Welt – theologisch einer guten Schöpfung – bedeutet.¹⁶ Kulturelle Mannigfaltigkeit ist demnach

12 Vgl. dazu Joas, H. (2011), *Sakralität* (o. Anm. 8).

13 Für die *Banjul Charta der Menschenrechte und Rechte der Völker*, die *Kairoer Erklärung über Menschenrechte im Islam* und die *Arabische Charta der Menschenrechte* siehe; Bundeszentrale für politische Bildung (2004) (Hrsg.), *Menschenrechte. Dokumente und Deklarationen*.

14 Zu der Konzeption der Menschenrechtsgenerationen vgl. Marshall, T. H. „Citizenship and Social Class“. bes. S. 73ff.; Honneth, A. (1992), *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*. S. 186ff

15 Vgl. dazu Hinsch, W. / Janssen D. (2006), *Menschenrechte militärisch schützen? Ein Plädoyer für humanitäre Interventionen*. (o. Anm. 4).

16 Für einen Versuch der Verteidigung einer wertethischen Konzeption einer

etwas Gutes, aber ihre Förderung hat Grenzen an den *elementaren* Menschenrechten.¹⁷ Man kann sie aber auch unter Berufung auf individuelle Rechte begründen. Zweifellos gibt es ein Recht, auch als Mitglied besonderer Gruppen geachtet und nicht etwa diskriminiert zu werden. Besondere Kulturen und Religionsgemeinschaften stellen keinen bloß von der Modernisierung noch nicht erfassten „Rest“ traditionaler Gesellschaften dar. Die Korrekturen am einseitig westlichen Bild von Rationalisierung und Modernisierung in den Sozial- und Kulturwissenschaften¹⁸ sollten auch für die Philosophie nicht folgenlos bleiben. Die Zugehörigkeit zu Gruppen kann den Mitgliedern auch Verpflichtungen auferlegen, die nötig sind, um bestimmte Traditionen aufrecht zu erhalten oder Gemeinschaftsleistungen zu ermöglichen.¹⁹

Die unterschiedlichen Menschenrechtserklärungen verschiedener Länder-, Kultur- und Religionsgruppen scheinen aber eine hinreichende Überschneidung zu besitzen, um gemeinsame elementare Menschenrechte zu identifizieren. Konflikte bestehen, etwa in einigen Religionen über die Rolle der Frau und das Verhältnis von individueller Autonomie und der Selbstbestimmung von und in Gruppen.²⁰ Zumindest über einen Kern der Menschenrechte scheint aber ein hinreichender Konsens zu bestehen für den überzeugende, wenn auch evtl.

guten Welt, in der die natürliche und kulturelle Mannigfaltigkeit einen Eigenwert darstellt vgl. Siep, L. (2004), *Konkrete Ethik*. Zu einer modernen, nicht platonischen Version der Wertethik vgl. Siep, L. (2004), „Ethics and the Structure of Valuation.“

17 Vgl. Siep, L. (2010), „Anerkennung zwischen Individuen und kulturellen Gruppen.“

18 Vgl. etwa Eizenstadt, S. (2002) (Hrsg.), *Multiple Modernities*.

19 Vgl. dazu etwa Taylor, C. (1992), *Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung*.

20 Vgl. etwa den Scharia-Vorbehalt in der Menschenrechtskonvention der islamischen Staaten. Zu der völkerrechtlichen Bedeutung solcher Vorbehalte vgl. Walter, C. (2012), „Normenbegründung als Lernprozess?“ (o. Anm. 5). Bei Religionsgemeinschaften, die sich so vorbehaltlos zu den Menschenrechten bekennen wie die Katholische Kirche seit der Enzyklika „Pacem in Terris“ von Johannes XXIII. (1963), kann man auch fragen, ob der Ausschluß der Frauen vom Priesterberuf konsistent und menschenrechtskonform ist.

keine zwingenden Begründungen vorliegen.

Die Grundrechte der Probanden in der medizinischen Forschung, nicht ohne ihr Wissen oder gegen ihren Willen in Experimente mit den Risiken körperlicher oder seelischer Schäden einbezogen zu werden, gehören zu diesem Kern der Menschenrechte. Sie beanspruchen damit auch universelle Geltung. Um sie in regionalen und lokalen Kontexten zu konkretisieren und zumindest an ihrer Durchsetzung mitzuwirken, ist das Instrument der Ethik-Kommissionen eingeführt und in weltweite Konventionen sowie nationale Gesetze aufgenommen worden.²¹ In Ethik-Kommissionen werden Forschungsprojekte und ihre Durchführung von Ärzten, Juristen, Philosophen, Theologen und Vertretern der Patienten gemeinsam beraten. Je näher sie an den in der Forschung Tätigen und ihr unterworfenen Personen sind, desto besser können sie über Aufklärung und Einwilligung, Risikoabschätzungen und Abhängigkeiten – etwa zwischen Forschern und Probanden oder Forschern, Industrie und Politik – Urteile fällen. Das gilt gerade bei der Forschung in Entwicklungsländern, in denen die Bedingungen von denen in den Herkunftsländern der „Auftraggeber“ (Forschungseinrichtungen oder Unternehmen) oft radikal unterschieden sind. Bei der international organisierten, oft multizentrischen²² Forschung muß allerdings auch die Vergleichbarkeit der Bedingungen und Kriterien gesichert sein.

b) Prinzipien der allgemeinen Moral (common morality).

Eine zweite Gruppe ethischer Kriterien, die in der Bio- und Medizinethik weltweit verbreitet ist, stellen die vier Prinzipien dar, die Tom L. Beauchamp und James F. Childress als Bestandteil der allgemeinen, auch interkulturellen Moral ausgemacht haben: Nicht-schaden, Wohltun, Autonomie und Gerechtigkeit.²³ Zwischen verschiedenen Kultu-

21 Vgl. zur Bedeutung und Arbeit von Ethik-Kommissionen Wiesing, U. (2003) (Hrsg.), *Die Ethik-Kommissionen. Neuere Entwicklungen und Richtlinien*.

22 Multizentrisch heißt die Forschung, bei der verschiedene forschende Ärzte in unterschiedlichen Einrichtungen oft auch unterschiedlicher Länder an einem Gesamtversuch beteiligt sind.

23 Beauchamp, T. / Childress, J. (2013), *Principles of Biomedical Ethics*.

ren umstritten ist von ihnen wohl nur die Autonomie. Auch wenn in Religionen und Kulturen die körperliche Integrität bewußt beeinträchtigt wird, wie in vielen Initiationsriten, geschieht das in aller Regel paternalistisch im antizipierten Interesse der Betroffenen. Solche paternalistischen Handlungen stellen aber einen Eingriff in die Autonomie der Betroffenen dar.²⁴ Wenn man es mit Erwachsenen bzw. Einwilligungsfähigen zu tun hat, kann das nicht ohne vorhergehende Information oder gegen den Willen der Betroffenen geschehen. Es muß ihnen auch die Möglichkeit offenstehen, jederzeit die Gruppe zu verlassen, um deren Rituale es sich handelt. Das gilt, wie sich zeigen wird, auch für die Behandlungsgruppe eines medizinischen Versuchs. Es sind Situationen denkbar, in denen über die Teilnahme an einem Versuch Familien- oder Gruppenmitglieder mitentscheiden, etwa wenn sie an diagnostischen Verfahren beteiligt werden, wenn über sie Informationen bekannt werden (etwa genetische), oder wenn der Proband einfach ihren Rat sucht. Aber Entscheidungen dürfen nach den vier Prinzipien nicht ohne Information des Probanden und nicht gegen seinen Willen getroffen werden.

Mit dem Prinzip der Gerechtigkeit sind nicht nur Verteilungsprobleme auf der „Mikroebene“, also im Krankenhaus oder der Arztpraxis, aber auch nicht nur auf der „Makroebene“ eines Gesundheitssystems betroffen. Es geht auch um das Verhältnis zwischen den Gesundheitssystemen verschiedener Länder. Ein besonderes Problem stellen die medizinischen Versuche – Arzneimittelversuche oder Therapieversuche – dar, die in Entwicklungsländern durchgeführt werden, deren Ergebnisse den Versuchspersonen oder auch den aktuellen und potentiellen Patienten in diesen Ländern aber (z.B. aus Kostengründen) nicht zugutekommen. Insofern es dabei auch um die Verteilung von Vorteilen und Lasten zwischen Bevölkerungsgruppen in verschiedenen Ländern geht – vor allem zwischen Probanden sowie aktuellen und zukünftigen Patienten, aber auch zwischen diesen und den Forschern, den Mitgliedern des Gesundheitssystems und den pharmazeutischen Unternehmen – handelt es sich um ein Problem der internationalen Verteilungsgerech-

Dort zur interkulturellen common morality S. 2-5, 410f.

24 Zur neueren Diskussion des Paternalismusproblems siehe Kühler, M. / Nossek, A. (i.E.) (Hrsg.), *Paternalismus und Konsequentialismus*.

tigkeit.²⁵

c) Internationale Gerechtigkeit

Die Frage der Verteilungsgerechtigkeit in einer Gruppe von ungleich gestellten „Personen“ (Individuen oder Gruppen), die von einer gemeinsamen Leistung profitieren, ist seit John Rawls „Theorie der Gerechtigkeit“ ein zentrales Thema der Philosophie und der öffentlichen Diskussionen geworden. Nach Rawls müssen in einer solchen Gruppe Ungleichverteilungen, wenn sie denn als Anreiz zu individuellen Anstrengungen notwendig sind, so verteilt werden, dass besonders die Schwächsten und Schlechtestgestellten in einer Gruppe davon profitieren. Rawls hat dieses sogenannte „Differenzprinzip“ in seiner frühen Lehre, der „Theorie der Gerechtigkeit“ von 1971, spieltheoretisch zu begründen versucht – nicht mit durchschlagendem Erfolg, wie vielfältige Kritiken zeigen.²⁶ Später hat er die entsprechende Fairnessvorstellung als tief verwurzelt in religiösen und säkularen Idealen der westlichen Kultur bezeichnet, die aber prinzipieller Rechtfertigung zugänglich sind.²⁷ Es gehört zu unseren fundamentalen Gerechtigkeitsvorstellungen, dass solche unverdienten Nachteile durch gesellschaftliche Verteilungsinstitutionen nicht noch verstärkt, sondern kompensiert werden.²⁸ Gerade in den internationalen Verhältnissen gehören zu den „unverdienten“ Nachteilen vielfach solche, die zumindest von den Vorfahren derjenigen verursacht wurden (in der Kolonialgeschichte), die jetzt von der internationalen Kooperation besonders profitieren.

Rawls selber hat seine Gerechtigkeitstheorie aber auf die innere Ver-

25 Zu Fragen der internationalen Gerechtigkeit insgesamt vgl. Laukötter, S. / Siep, L. (2011), „Internationale Gerechtigkeit, Weltarmut und das Problem des gerechten Krieges.“

26 Vgl. Daniels, N. (1989) (Hrsg.), *Reading Rawls. Critical Studies on Rawls' „A Theory of Justice“*. Und: Siep L. (1977), „Eine exakte Lösung des Gerechtigkeitsproblems? Bemerkungen zur Rawls-Diskussion.“

27 In *Political Liberalism*. Vgl. dazu Siep, L. (1997), „Rawls' politische Theorie der Person.“

28 Inzwischen wird ein solches Kompensationsgebot auch von einer Richtung des Konsequentialismus gefordert, dem sog. Prioritarismus. Vgl. Parfit, D. (2002), „Equality or Priority?“

fassung von Gesellschaften bzw. Staaten begrenzt. In seinen eigenen Überlegungen über das „Recht der Völker“²⁹ hat er eine Übertragung auf die Verhältnisse zwischen Staaten oder ihren Bevölkerungen abgelehnt. Seine Schüler Charles Beitz und Thomas Pogge haben dagegen in Anlehnung an Rawls eine Art „Differenzprinzip“ auf die Fragen der internationalen Verteilung, gerade auch im Gesundheitswesen angewandt.³⁰ Wenn es um die Kooperation zwischen Forschern und Firmen aus reichen Ländern mit Patienten und Probanden aus armen Bevölkerungsgruppen in Entwicklungsländern geht, spricht viel dafür, Rawls' Prinzip der Fairness als Kriterium zu benutzen. Im Grunde müsste man natürlich die Wohlhabenden in den Entwicklungsländern oder den „Schwellenländern“ mit großer Armut, die von den Forschungen ebenfalls profitieren, mit in den Kreis der Nutznießer einbeziehen. Aus Gründen der Vereinfachung werde ich dies hier ausklammern.

Wer in der Gruppe der Betroffenen medizinischer Forschung in Entwicklungsländern die Schlechtestgestellten, die „worst off“ sind und wie sie fair begünstigt werden, ist nicht so leicht zu bestimmen, wie es auf den ersten Blick scheint. Es ist ja im Vorhinein nicht klar, wer von den Versuchen profitieren wird. Im Nachhinein ist eher deutlich, dass die Teilnehmer, die nicht profitiert oder sogar Schaden erlitten haben, eine Kompensation verdienen. Ob diese in der Zugänglichkeit der neu entwickelten Medikamente bestehen muß, oder auch andere Formen haben kann, wird später zu erörtern sein. Man könnte aber auch die gesamte Gruppe der nicht beteiligten Bevölkerung des Landes, in dem die Forschung stattfand, dazu rechnen. Unter Fairnessgesichtspunkten liegt es zumindest nahe, den armen und medizinisch schlecht versorgten Teil dazu zu rechnen, weil diese schlechte Lage für die Forscher besonders günstige Rahmenbedingungen bietet. Diese Fragen werden maßgeblich für die konkreten Folgerungen unserer Überlegungen sein, die im 3. Abschnitt zu ziehen sind.

29 Rawls, J. (2002), *Das Recht der Völker*.

30 Beitz, C. R. (1979), *Political Theory and International Relations*.; Pogge, T. (2007), „Anerkannt und doch verletzt durch internationales Recht: Die Menschenrechte der Armen.“ Pogge wählt allerdings primär einen menschenrechtlichen Zugang zu diesen Problemen.

2. Individualrechte und Gruppennutzen.

Die an den Menschenrechten orientierten Regeln der medizinischen Forschung betreffen primär die Rechte der Patienten und Probanden. Auch das hat mit der historischen Entstehung zu tun, weil die verbrecherischen Menschenversuche in der Regel mit Erfordernissen der „Volksgesundheit“ begründet wurden. Auf der anderen Seite hat es fast jede Risiko-Nutzen-Abwägung in der Forschung mit Gruppennutzen zu tun. Denn viele Versuche nützen den Beteiligten nur indirekt für den Fall, dass sie später noch oder wieder zu den Kranken gehören, die von der entwickelten Therapie profitieren können. Auch die Gruppenbildungen bei den Versuchen selber, die Gruppe, deren Mitglieder den neuen Wirkstoff erhalten, die Gruppe der Standardtherapie oder der Placebogabe³¹ werden als Gruppen behandelt, in denen möglichst schnell eine statistische Signifikanz bezüglich der Therapie erzielt werden soll. Schon die Randomisierung³² zeigt, dass es nicht primär um ihr persönliches Wohl geht.

In welcher Weise die Rechte und das Wohl der Probanden gegen das Wohl der Gruppe abgewogen werden können, entscheidet auch über die oben angesprochene Fairness der Kompensation gegenüber Studienteilnehmern oder generell Patienten in Entwicklungsländern. Die Entscheidung für oder gegen solche Abwägungen zwischen dem Wohl von Individuen und Gruppen wird in der Regel auf deontologische, also an individuellen Rechten und Pflichten orientierte oder konsequentialistische, also an der Aggregierung von Folgen orientierte Ethik-Positionen begründet. Deontologische, also nur individuelle Rechte und Pflichte anerkennende Positionen lehnen solche Abwägungen ab, konsequentialistische lassen sie zu. Man muß aber zwei Dinge im Auge

31 Bei medizinischen Versuchen an Patienten wird der neue Wirkstoff oder die neue Therapie mit der bisherigen wirkungsvollsten Standardtherapie und/oder mit einer wirkstofffreien Lösung (in der Regel Kochsalzlösung) behandelt.

32 Randomisierung nennt man die Zufallsverteilung von Patienten bzw. Probanden auf eine der Behandlungsgruppen. Zu den heutigen Standards der Forschung mit Patienten und Probanden vgl. Schöne-Seifert, B. (2007), *Grundlagen der Medizinethik*. S. 102-108

behalten: Zum einen kann der Schutz vor Benachteiligung als Mitglied einer Gruppe auch als Individualrecht formuliert werden – etwa das Recht eines Kindes, nicht mit Arzneimitteln behandelt zu werden, die an Kindern nicht erprobt sind. Zum anderen muß bei Gruppen zwischen zwei Typen unterschieden werden: Einmal Gruppen existierender und identifizierbarer Mitglieder, etwa der Bewohner eines Hauses oder der Mitglieder eines Vereins; zum anderen Gruppen möglicher Betroffener. Dazu gehören die zukünftig an einer Krankheit Leidenden, die möglicherweise von einem Unfall Betroffenen oder sogar zukünftige Generationen, deren Mitglieder weder der Zahl noch ihrer Eigenschaften nach bekannt sind. Die Interessen, evtl. sogar Rechte eines Individuums dem (möglichen) Wohl einer Gruppe unterzuordnen, bedeutet in diesen Fällen etwas ganz Verschiedenes.

Bei der medizinischen Forschung kann das Wohl von Gruppen im zweiten Sinne nicht ausgeklammert werden. Aber die forschungsethischen Regeln verlangen, dass die Rechte der Probanden dabei nicht verletzt werden. Dazu dient zum einen die informierte Zustimmung, die dem Prinzip des „*volenti non fit injuria*“ (dem Wollenden geschieht kein Unrecht) Rechnung tragen soll und zum anderen die objektive Risikoeinschätzung durch Berater ohne persönliches Interesse an der Forschung.

In welchen Fällen aber können individuelle Abwehrrechte im Rahmen medizinischer Forschung eingeschränkt werden? In Bezug auf eine Gruppe des ersten Typs, also bereits existierender und identifizierbarer Mitglieder wäre das allenfalls denkbar, wenn durch eine ausbrechende Epidemie schwere Gefahren drohen und Forschung in dieser Gruppe dringend notwendig ist, ohne dass es hinreichend Freiwillige gäbe. Hier könnte ein unparteiischer Zwang zur Forschung durch Los denkbar sein. Es wird aber objektive Risikogrenzen geben müssen, damit nicht „einer für das Volk geopfert“ wird.

Wenn die von der Forschung möglicherweise profitierende Gruppe aber vor allem aus – wiederum möglicherweise – zukünftig Erkrankenden besteht, muß die Abwägung anders aussehen. Das ist vor allem bei Fällen „fremdnütziger“ Forschung mit Nicht-einwilligungsfähigen erörtert worden. Mit einem Kind oder einem Altersdementen, der selber nicht davon profitiert, darf nur bei spezifizierbar sehr

niedrigen Risiken, mit mutmaßlicher Einwilligung und nicht gegen offenkundigen Widerstand geforscht werden. Voraussetzung ist ferner, dass die entsprechende Altersgruppe, oder die von derselben Krankheit Betroffenen davon einen erheblichen Nutzen erwarten können und die Forschung nicht an Einwilligungsfähigen möglich ist.³³

Wenn das Wohl einer Gruppe, sowohl im ersten wie im zweiten Sinne, durch eine Studie verbessert wird, dann kann das gegen die Risiken der Studienteilnehmer abgewogen werden, jedoch nur bei freiwillig Teilnehmenden und nur im Rahmen zumutbarer Risiken. Wie steht es aber, wenn die Einwilligung aus einer Situation der Benachteiligung gegeben wird, in der die Beteiligung an einer Studie die einzige Möglichkeit ist, zu einer dringend notwendigen Behandlung zu kommen? Es fragt sich, ob es dann noch eine echte Freiwilligkeit geben kann. Hängt die Risikoeinschätzung dann nicht ganz vom Betroffenen ab? Wäre es ein unzulässiger Paternalismus, ihm von Seiten einer unabhängigen Kommission die Teilnahme zu verbieten? Oder muß aus ethischer Sicht den forschenden Firmen und Ärzten „Ausbeutung“ untersagt werden, die von der Zwangslage der Probanden profitiert? Darum drehen sich die Kontroversen um die ethischen Kriterien für medizinische Forschung in Entwicklungsländern.

33 Zur Forschung mit Nicht-Einwilligungsfähigen vgl. Rosenstein D. / Miller, F. (2011), „Research Involving Those at Risk for Impaired Decision-Making Capacity“; sowie die Stellungnahme der Zentralen Ethikkommission bei der Bundesärztekammer (1997), „Zum Schutz nicht-einwilligungsfähiger Personen in der medizinischen Forschung.“

3. Probleme medizinischer Forschung in Entwicklungsländern³⁴

Medizinische Forschung am Menschen, vor allem die Entwicklung und Verbesserung von Arzneimitteln, ist in den letzten Jahrzehnten in großem Maße in Ländern durchgeführt worden, in denen Hygiene und Gesundheitsversorgung in weiten Teilen auf sehr niedrigem Niveau stehen. Enden Unternehmen oder Mediziner und den Gebieten, in denen die Forschung stattfindet, sind also extrem „asymmetrisch“. Für die Ethik der medizinischen Forschung ergeben sich dabei eine Reihe neuer Probleme, die wir im Folgenden noch im Einzelnen diskutieren werden.

Auf den ersten Blick scheint es sich bei den Forschungen in Entwicklungsländern um wechselseitig vorteilhafte Tauschbeziehungen zu handeln: Patienten und Gesundheitseinrichtungen in armen und extrem schlecht versorgten Gebieten und Bevölkerungskreisen kommen in den Genuß von medizinischen Leistungen, die sie sich weder alleine noch mithilfe lokaler oder staatlicher Gesundheitsleistungen „leisten“ könnten. Die forschenden Unternehmen oder Ärzte aus wohlhabenden Ländern haben ebenfalls einen besonderen Nutzen: Sie kommen aufgrund der Anreize, die für Menschen in solcher Zwangslage gegeben sind, zum Teil auch aufgrund weniger strenger und komplexer Zulassungsregeln, oft schneller zu Probanden und verkürzen damit die Zeit und die enormen Kosten für die Entwicklung und Zulassung von Arzneimitteln, Medizintechniken oder Therapien. Je nach dem Blickwinkel der politischen Überzeugungen und der ethischen Positionen ist ein solcher „Vorteilstausch“ zu begrüßen oder scharf zu kritisieren.

34 Der Begriff „developing countries“ für diese Probleme ist international üblich, aber mißverständlich. Es kann sich auch um „Schwellenländer“ mit großen Unterschieden in Wohlstand und Gesundheitsversorgung handeln (vgl. o. Anm. 1). Ein Beispiel ist Indien, wo es großen Wohlstand und hervorragende Gesundheitseinrichtungen (in der Regel Privatkliniken in Städten) gibt, aber zugleich eine vor allem auf dem Land verbreitete extreme Unterversorgung unter der armen Bevölkerung. Gerade dort werden besonders viele Studien internationaler Firmen und Forschungseinrichtungen durchgeführt.

Da Forschungen dieser Art mit erhöhten Risiken für den einzelnen Patienten verbunden sind und die Anreize auf eine ansonsten unzugängliche Basisversorgung seine Freiwilligkeit einschränken können, stellen sie für Ethiker, die an Individualrechten und einem medizinischen Ethos der Verpflichtung gegenüber dem *individuellen* Patienten orientiert sind, Fälle von Instrumentalisierung und Ausbeutung dar. Das gilt besonders, wenn es um Vergleiche der neuen Behandlung gegen Placebo (ein Scheinmedikament ohne Wirkstoff) geht und nicht gegen eine Standardbehandlung, die in solchen Ländern gar nicht zur Verfügung steht (s.u. S. 9). Für Ethiker dagegen, für die es auf die Nutzen-Schadens-Bilanz bei *allen Betroffenen* ankommt, ist das ganz anders zu beurteilen. Das gilt auch für „liberale“ Vertragsethiker, für die jede willentlich geschlossene Vereinbarung einem Recht der Vertragsschließenden entspricht. Der Streit hat also sowohl eine politische Oberflächen- wie eine philosophische „Tiefendimension“.

Es geht in ihm auch nicht nur um die Asymmetrie in der Verteilung von Wohlstand und wissenschaftlich-technischer Kompetenz zwischen den forschenden Ärzten aus den „reichen“ Ländern und ihren Patienten in den armen.³⁵ In vielen Fällen gibt es auch deutliche Unterschiede in den kulturellen Voraussetzungen. Für die Unternehmen und Forscher der „westlichen Welt“ haben gemäß den Grundlagen ihrer Rechtsordnungen und den ethischen Regeln der medizinischen Forschung die Prinzipien der individuellen Autonomie und des Wohlergehens der Einzelnen die höchste Priorität. In stärker gemeinschaftsorientierten Kulturen und Religionen stehen hingegen oft die Verpflichtungen gegenüber der Gruppe und auch das Recht der Gruppe, das von ihren Repräsentanten ausgeübt wird, im Vordergrund (s.u. A). Das betrifft dann offenbar die Grundlagen der Ethik medizinischer Forschung, für die seit den Zwangsversuchen der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts vor allem das Prinzip der informierten Zustimmung (informed consent) und der individuellen Risiko-Nutzenabwägung zentral sind. Infolgedessen betreffen die Hauptstreitpunkte der ethischen Debatte über Forschungen in Entwicklungsländern das Prinzip der informierten Zustimmung (A), und die Rechtfertigung für Versuche, in denen eine Gruppe der Teilnehmer ein wirkstofffreies „Medikament“ (Pla-

35 Vgl. dazu o. Anm. 1 u. 34.

cebo) erhält (B). Schließlich geht es um die Frage, ob die Kompensationen für Risiken und Belastungen nur den betroffenen Individuen oder auch ihrer „community“ (Krankenhaus, Dorf, Stadtviertel etc.) zugutekommen dürfen.

A. Informierte Zustimmung (informed consent)

Die Forderung der individuellen Zustimmung (des Patienten/Probanden) auf der Grundlage von Aufklärung, die gewissermaßen den Eckstein des Patientenschutzes in den Regelungen der medizinischen Forschung bildet, wird von vielen Kritikern als Ausdruck eines westlichen Individualismus³⁶ bezeichnet. Sie widerspreche stärker gemeinschaftsbezogenen Werten, wie sie z.B. in Traditionen Asiens oder afrikanischer Stämme und Dorfgemeinschaften dominierten. Zudem überfordere sie Individuen, die oft Analphabeten sind, und könne Gruppen schaden, die durch die Forschungen evtl. diskriminiert würden – etwa dann, wenn durch genetische Diagnostik bestimmte Gruppen als Träger erhöhter Risiken für bestimmte, vielleicht unbehandelbare Krankheiten identifiziert werden.

Bei der Frage einer möglichen Einschränkung der informierten Zustimmung muß man aber eine zweifache Unterscheidung beachten:

- a) Geht es um eine Verbesserung des Informed Consent durch Einbezug anderer Berater oder Entscheidungshilfen oder
- b) darum, die Beteiligung der Probanden von der Entscheidung eines anderen (Häuptling, Familienoberhaupt etc.) abhängig zu machen? In letzterem Fall ist die zweite Unterscheidung notwendig:
- c) Geht es darum, den Probanden die Teilnahme an einer Studie zu befehlen
- d) oder darum, ihnen die Teilnahme zu verbieten?

Nach dem, was oben zum Verhältnis elementarer Menschenrecht,

36 Vgl. dazu Braune, F. / Wiesemann, S. / Biller-Andorno, N. (2008), „Informed Consent und seine Konkretisierung in der internationalen Bioethik: Zur medizinethischen Bedeutung von Aufklärung und Zustimmung in Taiwan und Deutschland.“

vor allem Abwehrrechte, zu den Ansprüchen von Gruppen bzw. kulturellen Rechte gesagt wurde, ist der Zwang zur Teilnahme an einer Studie eine Verletzung der Menschenrechte auf Überzeugungsfreiheit, freie Persönlichkeitsentfaltung und körperliche Integrität. Es kann also niemand gegen seinen Willen zur Teilnahme an einer Studie gezwungen werden. Umgekehrt kann jedoch der Fall eintreten, dass jemand aus mangelnder Bildung oder Aberglaube den Nutzen einer Studie für sich nicht einsieht.³⁷ Dann kann ein Familien- oder Gruppenvertreter ihm ohne Druck oder Manipulation zuraten. Aber man darf ihn nicht zwingen und muß sich vor Paternalismus hüten.

Etwas anders steht es mit einer möglichen Zustimmung der Gruppe bzw. ihrer Vertreter zu einer Teilnahme, wenn aus der Studie für die Gruppe erheblicher Nachteil erwachsen kann – z.B. durch Information über den durchschnittlichen Grad der Trägerschaft von Infektionskrankheiten, von gruppenspezifischen genetischen Dispositionen etc. Hier muß zwischen dem Nutzen der Studienteilnahme für den Einzelnen und dem Schaden für die Gruppe abgewogen werden. Hier kann es zu schwierigen Abwägungen kommen, wenn Einzelne sich von einer Studienteilnahme erheblichen Nutzen versprechen. Wenn die Studie in einer Gruppe mehrheitlich abgelehnt wird, muß dem Einzelnen die Möglichkeit bleiben, die Gruppe zu verlassen und sich an anderem Ort einer für ihn notwendigen Diagnose und Behandlung zu unterziehen.

Vor dem Hintergrund der oben vertretenen kulturübergreifenden Geltung der Menschenrechte ist der Vorwurf nicht einzusehen, dass die elementaren Patientenrechte, die auch in Regelungen des Weltärztebundes anerkannt werden, auf eine spezielle „westliche“ Autonomievorstellung zurückgingen. Es kann aber kulturell unterschiedliche Abwägungen zwischen dem Recht auf Studienteilnahme und dem Anspruch der Gruppe auf Nichtschädigung geben. Einen Zwang zur Studienteilnahme könnte nur unter extremen Bedingungen der Gefahrenabwehr bei ausbrechenden Epidemien denkbar sein. Hier wäre ein Verfahren durch Los möglicherweise vertretbar, aber auch nur bei eingeschränkten Risiken für die Betroffenen.

37 Vgl. Arneson, R. J. (2008), „Broadly Utilitarian Theories of Exploitation and Multinational Clinical Research.“

B. Placebo-Studien

Können Studien ethisch gerechtfertigt sein, in denen statt des Vergleiches des neuen Wirkstoffes mit der bisherigen Standardtherapie Placebo-Gaben eingesetzt werden, wenn keine Standardtherapie zur Verfügung steht oder sie für das forschende – oder die Forschung der Ärzte unterstützende („Sponsor“) – Unternehmen nicht praktikabel oder zu kostspielig ist?

Dieses Problem ist unter dem Thema Ausbeutung bzw. exploitation in Stellungnahmen internationaler Organisationen,³⁸ aber auch der wissenschaftlichen Literatur breit diskutiert worden. Das ethische Problem besteht darin, dass die Forschung beiden Seiten nützt, aber die Probanden unverhältnismäßigen Risiken aussetzt. Dadurch werden die ethischen Standards und der Schutz der Probanden in den Entwicklungsländern herabgesetzt. In den Ländern, aus denen die Forscher und Unternehmen stammen, werden riskante neue Medikamente in der Regel mit erprobten Standardtherapien verglichen.³⁹ Es handelt sich also um die Ausnützung eines asymmetrischen Kräfteverhältnisses, die aber von beiden Seiten gewollt ist. Im Vergleich mit den Patienten und Probanden in den wohlhabenderen Ländern stellt dies gleichwohl von Seiten der Forscher und der Zulassungsbehörden eine bewußte Schlechterstellung bzw. Diskriminierung dar.

In der Bewertung dieser Verhältnisse unterscheiden sich in der Tat konsequentialistische von deontologischen Ansätzen. Für die ersteren können solche Studien akzeptabel sein, wenn insgesamt mehr Menschen geheilt oder gerettet werden. Für die Letzteren ist die bewußte Verweigerung einer Standardtherapie unterlassene Hilfeleistung (im ethischen, nicht rechtlichen Sinne). Diese kann je nach Studiendesign mit hoher Wahrscheinlichkeit Todesfälle zur Folge haben.⁴⁰

38 Vgl. Council for International Organizations of Medical Sciences (2002), *International Ethical Guidelines for Biomedical Research Involving Human Subjects*.

39 Oder sie stehen den Probanden der Placebo-Gruppe jedenfalls beim Auftreten von Problemen zur Verfügung.

40 Vgl. dazu die ausführliche Debatte über die geplante Surfaxin-Studie in Bolivien in Hawkins, J.S. / Emanuel, E.J. (2008) (Hrsg.), *Exploitation and*

Berücksichtigt man die Unterscheidung zwischen identifizierbaren und „möglichen“ Personen, dann ist die Frage, ob man Patienten, die durch Los einer bestimmten Gruppe (Placebogruppe) zugeteilt sind, bewußt eine wirksame Medizin vorenthalten darf. Kann die unter Umständen extreme Gefährdung der Mitglieder dieser Gruppe aufgewogen werden durch den Vorteil der Patienten in der Verum-Gruppe und den möglichen Patienten, die vom Ergebnis der Studie profitieren? Die von mir im ersten Teil exponierten Kriterien besagen, dass die bewußt in Kauf genommene schwere Schädigung bestimmter existierender Personen, denen man helfen könnte (etwa durch einen Ankauf bei einer Apotheke oder Medizintechnik-Firma im Heimatland), schwerer wiegt als die Vorenthaltung des Studien-Nutzens für „mögliche Personen“. Dazu gehören vor der Auslosung eigentlich auch noch die Patienten der Gruppe, die später das wirksame Medikament (bzw. Therapie) erhalten, vor allem aber die zukünftigen Kranken, die von der Studie profitieren. Wenn Risiken in der Placebo-Gruppe unklar und vielleicht tolerabel sind und die Probanden sie um der Chance, in die Verum-Gruppe zu kommen, bewußt in Kauf nehmen wollen, müssen externe Risikoabschätzungen getroffen werden, etwa durch Ethik-Kommissionen.

Wenn ein Studienmedikament die einzige Möglichkeit ist, überhaupt an eine Behandlung zu kommen, ist nicht nur die Freiwilligkeit eingeschränkt, sondern es ist auch strukturell eine Situation der Erpressbarkeit gegeben – „Studienmedikament oder gar nichts“. Situationen dieser Art widersprechen sowohl dem Prinzip der Autonomie wie der Wohltätigkeit. Es ist ein ethisches Gebot, sie insgesamt zu vermeiden und die Lage der Patienten, die sich die besten in anderen Ländern verfügbaren Medikamente und Therapien nicht leisten können, zu verbessern. Das läßt aber noch offen, wer dazu welche Anstrengungen unternehmen müste.⁴¹

Developing Countries. The Ethics of Clinical Research. (vgl. o. Anm. 37), S. 55-62 sowie in zahlreichen anderen Beiträgen dieses Bandes (u.a. Wertheimer, Pogge, Arneson, Siegel).

41 Evtl. müßten auch die Genehmigungsbehörden in den „entwickelten“ Ländern überprüfen, ob und in welchen Fällen bei schon verfügbaren Therapien noch placebo-kontrollierte Studien erforderlich sind.

C. Gruppennutzen bei Studien in den Entwicklungsländern

In manchen Ländern ist der Anteil an Studien so hoch, dass er einen beträchtlichen Teil der Gesundheitsleistungen ausmacht. Davon profitieren Länder, die wenig in ihr Gesundheitssystem investieren (können). Gerade in den besonders vernachlässigten Gebieten werden ihnen Medikamente, Geräte und geschultes Personal zur Verfügung gestellt. Auf der anderen Seite profitieren die Firmen reicher Länder durch schnellere und billigere Studien.⁴²

Ein solcher Tausch ist nur als vorübergehender Notzustand vertretbar. Denn durch einen dauerhaften derartigen „Vorteilstausch“ würden sich die armen Länder abhängig machen von den Unternehmen, die ihre Schwäche ausnutzen können. Ihre Bevölkerung würde einen geringeren Schutz bei Studien erhalten als die reicher Länder, ihre Mitglieder würden in diesem Sinne diskriminiert bzw. als „Menschen zweiter Klasse“ behandelt. Das Argument, dass durch diese Studien die Kompetenz des Gesundheitspersonals der Entwicklungsländer verbessert wird, zählt daher ebenfalls nur, wenn dadurch auf Dauer auch die Abhängigkeit von den reicheren Ländern vermindert wird.

Die Verbesserung des Gesundheitssystem und der Kompetenz seines Personals stellt einen Gruppennutzen dar, der bei der Abwägung von Nutzen und Risiken einer Studie berücksichtigt werden darf. Die Individualrechte, vor allem die informierte Zustimmung und die Vermeidung schwerer irreversibler Schäden haben aber Vorrang. Das gilt, wie oben diskutiert, vor allem bei Placebo-Studien mit hohen Risiken im Placebo-Arm.

Das gilt erst recht, wenn der Gruppennutzen darin bestehen soll, dass die Medizin und die Pharma-Industrie in dem Entwicklungs- oder Schwellenland durch die externen Studien selber gefördert werden. Zulassungsbehörden in diesen Ländern könnten in Versuchung geraten, um der Förderung ihrer heimischen Industrie willen die Schutzbestimmungen bei Versuchen zu senken. Aber der ökonomische Gesamtnutzen eines Landes darf ethisch nicht durch die Verletzung der körperlichen Integrität seiner Bürger oder durch Zwang zu Studienbeteiligungen

42 Vgl. dazu am Beispiel Indiens Chatterjee, P. (2008), „Clinical Trials in India: ethical concerns.“

gefördert werden.

4. Standards für international tätige Firmen

Eine weitere im Zusammenhang mit den der Studien in Entwicklungsländern diskutierte Frage ist die, nach welchen Regel die international tätigen Firmen handeln sollen – nach denen, die in den Ursprungsländern gelten, nach internationalen Empfehlungen oder nach den in den Ländern geltenden, in denen die Studien durchgeführt wird. Diese könnten ja ein deutlich geringeres Schutzniveau vorsehen als in den Ursprungsländern.

Nach den Argumenten des ersten Teils dieser Ausführungen müssen es Regeln sein, die auf der Basis der Menschenrechte und der auf ihnen beruhenden Rechte von Patienten und Probanden entwickelt worden sind bzw. diese implementieren. Sie sind ethisch gut begründet und es besteht über sie ein weitgehender ethischer Konsens. Wenn internationale Firmen lokal geringere Standards ausnutzen, dann besteht die Gefahr, dass sich zwei Gruppen, die Firmen und die Regierungen der entsprechenden Länder, zulasten der Schwächsten, der Studienteilnehmer, auf eine ausbeuterische Praxis einigen.

Wenn die möglichen Studienteilnehmer selber ein Interesse an der Teilnahme haben, und der „Sponsor“ von der geringeren Bildung und der größeren Risikofreude dieser potentiellen Teilnehmer profitieren kann, dann muß vermieden werden, dass die geringeren Schutzniveaus von ihm selbst verursacht sind oder dauerhaft verstärkt werden. Das bedeutet, die forschenden Firmen dürfen nicht selber nach „autoritätsgläubigen Analphabeten“ suchen. Der Vorteil des niedrigen Schutzniveaus darf auch nicht zum „Studentourismus“ führen, das heißt zu einem Wettlauf der Firmen in Länder mit schwacher Regulierung und großer Teilnahmebereitschaft.

Generell gilt für die „freiwillige Ausbeutung“, d.h. den Nutzen beider Seiten einer Studie durch vorübergehend unveränderbare Not-situationen in Entwicklungsländern: Sie darf nicht zu schwerer Schädigung von Teilnehmern nur um der Studie willen führen. Wenn Studienteilnehmer (etwa Placebo-Patienten) in Gefahr geraten, müssen alle

Mittel der Abwendung ergriffen werden. Man darf etwa den Tod eines Studienteilnehmers nicht bewußt in Kauf nehmen, damit „die Statistik in Ordnung bleibt“ (d.h. die Placebo-Gruppe nicht kleiner wird). Ein Beispiel dafür ist die in der Medizinethik berühmt gewordene „Surfaxin“-Studie, in der ein Placebo mit einer neuen Therapie bei der Behandlung von Lungenschäden bei Frühgeborenen in Bolivien verglichen werden sollte. Die Studie wurde im Endeffekt nicht durchgeführt, – ethisch nach meiner Auffassung zu Recht. Das folgt aus dem Vorrang der Rechte bestimmter existierender Personen (nicht bloß zukünftig möglicher Kranker) vor dem Wohl von Gruppen, also gegen die Maximierung des Wohls beliebiger (auch möglicher) Personen.⁴³

Es ist aber bei geringen Risiken legitim, Placebo statt einer nicht verfügbaren Standardtherapie einzusetzen, wenn die Länder, in denen die Studie durchgeführt wird, selber ein Interesse daran haben, das eine bei ihnen praktizierbare Alternative erprobt wird. Eine preiswertere, aber dennoch wirksame Studie könnte ja die Situation der Patienten in diesen Ländern deutlich verbessern. Dann muß das Ergebnis der Studie aber auch mindestens den Studienteilnehmern dauerhaft, d.h. auch nach Ende der Studie, zur Verfügung stehen.⁴⁴ Eigentlich sollte das für die Bedürftigen im ganzen Land gelten, aber offenbar würden Medikamente unter dem internationalen Marktpreis dann häufig nicht im Land zur Verfügung gestellt, sondern ins Ausland verkauft. Das Interesse der betroffenen Länder bzw. Populationen an einer effizienten Gesundheitsversorgung muß immer mitberücksichtigt werden, nicht nur das der kaufkräftigen Kunden in den reichen Ländern. Der Interessenausgleich beider darf aber nicht zu Lasten der Probandenrechte der Studienteilnehmer gehen.

43 Zum Problem der „möglichen“ Personen in der allgemeinen Ethik und der Bioethik vgl. Parfit, D. (2006), „Rights, Interests and Possible People“; sowie Roberts, M. A. (2013), „The Nonidentity Problem.“

44 Es mag auch hier Ausnahmen geben bei Studien mit enorm großen Patientenzahlen, z.B. Impfstudien, bei denen eine unentgeltliche Bereitstellung die Mittel selbst großer Firmen überfordern würden – von dem Problem des Exports ganz abgesehen. In diesen Fällen müssen aber andere wirksame Kompensationen für die „soziale Umgebung“ der Studienteilnehmer geleistet werden.

5. Schluß: Grenzen des Vorteilstausches

Nach meinen im ersten Teil dargelegten Prämissen hat die Ethik der medizinischen Forschung einen weltweit gleichen Kernstandard. Man kann die Menschenwürde als den „Wesensgehalt“ der Menschenrechte bezeichnen – analog zur Wesensgehaltsgarantie des deutschen Grundgesetzes – der durch Einschränkungen bei Konkurrenz von Grundrechten oder bei kulturell unterschiedlichen Traditionen nicht verletzt werden darf. Daher haben elementare Schutz- und Abwehrrechte einen Primat vor anderen Rechten und Nutzenüberlegungen. Das heißt nicht, dass generell soziale Rechte oder Überlegungen des Wohlergehens nicht den Vorrang gegenüber individuellen Verfügungsrechten (z.B. Eigentumsrechte) haben können. Das Ausnutzen niedrigerer Standards der medizinischen Versorgung in Gastländern ist aber nur gerechtfertigt, wenn es verbunden ist mit (objektiv und subjektiv) zumutbaren Risiken für die Probanden/Patienten und mit bedeutendem und nachhaltigem Nutzen für die betroffenen Gruppen (im Sinne möglicher Patienten und existierender Bevölkerungen). Es darf nicht zu dauerhafter Diskriminierung durch niedrigere Schutzstandards führen. Placebo-Studien dürfen auch nicht zu unterlassener Hilfe gegen einzelne Studienteilnehmer mit schweren voraussehbaren Schäden führen.

Literatur

- Arneson, R. J. (2008). „Broadly Utilitarian Theories of Exploitation and Multi-national Clinical Research.“ In: Hawkins, J.S. / Emanuel, E. J. (Hrsg.). *Exploitation and Developing Countries. The Ethics of Clinical Research*, Princeton, S. 142-174.
- Beauchamp, T. / Childress, J. (2013). *Principles of Biomedical Ethics*, 7. Aufl. Oxford.
- Beitz, C. R. (1979). *Political Theory and International Relations*, Princeton.
- Braune, F. / Wiesemann, S. / Biller-Andorno, N., (2008). „Informed Consent und seine Konkretisierung in der internationalen Bioethik: Zur medizinischen Bedeutung von Aufklärung und Zustimmung in Taiwan und Deutschland.“ In: Biller-Andorno, N. / Schaber, P. / Schulz-Baldes, A. (Hrsg.). *Gibt es eine universale Bioethik?* Paderborn, S. 135-156.
- Bundeszentrale für politische Bildung (Hrsg.) (2004). *Menschenrechte. Dokumente und Deklarationen*, Bonn.

- Chatterjee, P. (2008). „Clinical Trials in India: ethical concerns.“ In: *Bulletin of the World Health Organization* 86, Nr. 8, S. 581–582.
- Council for International Organizations of Medical Sciences (2002). *International Ethical Guidelines for Biomedical Research Involving Human Subjects*, Geneva.
- Daniels, N. (1989) (Hrsg.). *Reading Rawls. Critical Studies on Rawls' „A Theory of Justice“*, Stanford.
- Dreier, H. (2004). *Grundgesetz Kommentar*, Band I, 2. Aufl., Tübingen.
- Eizenstadt, S. (2002) (Hrsg.). *Multiple Modernities*, Edison.
- Heun, W. (2012). „Einflüsse der Stoa auf die Entwicklung von Menschenwürde und Menschenrechten bis zum Ende des 18. Jahrhunderts.“ In: Lehmann, G. A. (u.a.) (Hrsg.). *Armut - Arbeit – Menschenwürde. Die Euböische Rede des Dion von Prusa*, Tübingen, S. 235–254.
- Hinsch, W. / Janssen, D. (2006). *Menschenrechte militärisch schützen? Ein Plädoyer für humanitäre Interventionen*, München.
- Honneth, A. (1992). *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Frankfurt.
- Joas, H. (2011). *Die Sakralität der Person. Eine neue Grundlage der Menschenrechte*, Frankfurt.
- Kühler, M. / Nossek, A. (Hrsg.) (i. E.). *Paternalismus und Konsequentialismus*, Münster.
- Laukötter, S. / Siep, L. (2011). *Internationale Gerechtigkeit, Weltarmut und das Problem des gerechten Krieges*. In: Ach, J. S. / Bayertz, K. / Siep, L. (Hrsg.). *Grundkurs Ethik 2*, Paderborn, S. 137–153.
- Marshall, T. H. (1963). „Citizenship and Social Class“. In: ders. *Sociology at the Crossroads*, London, S. 67–127.
- Parfit D. (2002). „Equality or Priority?“ In: Clayton, M. / Williams, A. (Hrsg.). *The Ideal of Equality*, Basingstoke, S. 81–125. Zuvor erschienen als *The Lindley Lecture*, Lawrence 1991.
- Parfit, D. (2006). „Rights, Interests and Possible People.“ In: Kuhse, H. / Singer, P. (Hrsg.). *Bioethics. An Anthology*, 2. Aufl. Oxford, S. 108–112.
- Pogge, T. (2007). „Anerkannt und doch verletzt durch internationales Recht: Die Menschenrechte der Armen.“ In: Bleisch, B. / Schaber, P. (Hrsg.): *Weltarmut und Ethik*, Paderborn, S. 95–138.
- Pollmann, A. (2010). „Und die Moral von der Geschicht': Menschenrechte und Menschenwürde als Antworten auf die totalitäre Barbarei.“ In: Schäfer, V. A. / Thompson, C. (Hrsg.). *Werte*, Paderborn, S. 109–128.
- Pollmann, A. (2012). „Der menschenrechtliche Universalismus und seine relativistischen Gegner.“ In: Pollmann, A. / Lohmann, G. (Hrsg.). *Menschenrechte. Ein interdisziplinäres Handbuch*, Stuttgart/Weimar, S. 331–338.
- Rawls, J. (1998). *Politischer Liberalismus*, übers. von Hinsch, W., Frankfurt a.M.

- Rawls, J. (2002). *Das Recht der Völker*, Berlin.
- Roberts, M. A. (2013). „The Nonidentity Problem.“ *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2013 Edition), Edward N. Zalta (ed.), <http://plato.stanford.edu/archives/fall2013/entries/nonidentity-problem>.
- Rosenstein, D. / Miller, F. (2011). „Research Involving Those at Risk for Impaired Decision-Making Capacity.“ In: Emanuel, E. (u.a.) (Hrsg.). *The Oxford Textbook of Clinical Research Ethics*, S. 437–445.
- Sass, H.M. (1989) (Hrsg.). *Medizin und Ethik*, Stuttgart.
- Schaber, P. (2012). *Menschenwürde*, Stuttgart.
- Schöne-Seifert, B. (2007). *Grundlagen der Medizinethik*, Stuttgart.
- Siep, L. (1977). „Eine exakte Lösung des Gerechtigkeitsproblems? Bemerkungen zur Rawls-Diskussion.“ In: *Zeitschrift für Politik*, Heft 4, S. 342–349.
- Siep, L. (1997). „Rawls’ politische Theorie der Person.“ In: Hinsch, W. (Hrsg.). *Zur Idee des politischen Liberalismus*, Frankfurt, S. 380–395.
- Siep, L. (2004). „Ethics and the Structure of Valuation.“ In: Kotkavirta, J. / Quante, M. (Hrsg.). *Moral Realism. Acta Philosophica Fennica 76*, Helsinki, S. 189–200.
- Siep, L. (2004). *Konkrete Ethik*, Frankfurt a.M..
- Siep, L. (2010). „Anerkennung zwischen Individuen und kulturellen Gruppen.“ In: ders. *Aktualität und Grenzen der praktischen Philosophie Hegels*, München, S. 263–278.
- Siep, L. (2013). „Moral und Gottesbild.“ In: ders. *Moral und Gottesbild. Aufsätze zur konkreten Ethik 1996-2012*, Münster, S. 25–46.
- Siep, L. (2013). „Normerzeugende Praxis.“ In: Brosow, F. / Rosenhagen, T. R. (Hrsg.). *Moderne Theorien praktischer Normativität. Zur Wirklichkeit und Wirkungsweise des praktischen Sollens*, Münster, S. 329–345.
- Stellungnahme der Zentralen Ethikkommission bei der Bundesärztekammer (1997). „Zum Schutz nicht-einwilligungsfähiger Personen in der medizinischen Forschung.“ In: *Deutsches Ärzteblatt* 94, Heft 15, S. A 1011–1012.
- Taylor, Ch. (1992). *Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung*, aus d. Amerikan. v. R. Kaiser, Frankfurt.
- Walter, C. (2012). „Normenbegründung als Lernprozess? Zur Tradition der Grund- und Menschenrechte.“ In: Siep, L. / Gutmann, T. / Jakl, B. / Städler, M. (Hrsg.). *Von der religiösen zur säkularen Normenbegründung. Zum Verhältnis von Religion und Politik in der Philosophie der Neuzeit und in rechtssystematischen Fragen der Gegenwart*, Tübingen, S. 269–293.
- Wiesing, U. (2003) (Hrsg.). *Die Ethik-Kommissionen. Neuere Entwicklungen und Richtlinien*, Bd. 15 der *Jahrbücher des Arbeitskreises Medizinischer Ethik-Kommissionen in der Bundesrepublik Deutschland*, Köln.

Stoalainen filosofinen terapia: elämä sarjana valintoja

Miira Tuominen

1. Taustaa: Onnellisuus elämän päämääränä

1.1 Aristoteellinen onnellisuus

Hellenistisen ajan (323–30eaa.) filosofikouluissa oletettiin yleisesti, että filosofia toimii sielun lääketieteenä, hoitona tai terapiana, jonka tehtävänä on auttaa ihmisiä saavuttamaan elämän päämääräksi katsottu onnellisuus (*eudaimonia*). Onnellisuus elämän päämääränä tulee muotoilluksi Aristoteleen eettisissä pääteoksissa, erityisesti *Nikomakhoksen etiikassa*, ja hän pitää sitä aikansa yleisesti hyväksyttynä käsityksenä.¹ Tarkastelen ensin lyhyesti onnellisuutta Aristoteleella luodakseni taustan stoalaisen filosofisen terapian käsittelylle. Pääväitteeni on, että stoalaisen terapian johtajuutena on totuttaa 'potilas' näkemään elämä sarjana valintoja, jossa onnellisuuden eli mielenrauhan saavuttaminen on

1 Ajatuksen varhaisemmasta historiasta, ks. Svavarsson 'Happiness before Plato' (ilmestyy).

lopulta kokonaan omassa vallassamme ja siis eräänlainen valinta. Tämä radikaali ajatus sai osakseen paljon kritiikkiä jo antiikissa, ja käsittelen tässä tuon näkemyksen perusteita ja nostan lopuksi esille kysymyksen stoalaisen terapian päämäärien uskottavuudesta ja hyväksyttävyydestä.

Aristoteles siis väittää, että onnellisuus ihmiselämän päämääränä on yleisesti hyväksytty näkemys mutta erimielisyyksiä esiintyy onnellisuuden sisällön määrittelyssä (*Nikomakhoksen etiikka* I 7, 1097b22–23). Aristoteleen mukaan ihmiset yleensä valitsevat elämälleen jonkin yleisen päämäärän, joka strukturoi eri tilanteissa tehtyjä valintoja, ja näin yksittäisistä valinnoista seuraa tietynlainen elämän kokonaisuus. Elämänvalintojen päätyyppeinä Aristoteles pitää mielihyvän tavoitteluun keskittyvää elämää, kunniaan tähtäävää poliittista elämää kaupunkivaltion poliittisessa ja yhteisöelämässä ja filosofista elämää, jonka järjestävänä päämääränä on järki (*Nikomakhoksen etiikka* I 7, 1098a16–18; ks. myös *Eudemoksen etiikka* I 2, 1214b6–10, jossa vastaavassa jaottelussa elämä jäsentyy kunnian ja maineen, varallisuuden tai sivistyksen tavoitteluksi). Hänen mukaansa siis onnellisuuteen pyrkiessään ihmiset yleensä tavoittelevat jotakin näistä kolmesta, ja kunkin päämäärän seuraamisesta muodostuu sen mukaan jäsentynyt elämä.

Nikomakhoksen etiikassa (ks. erityisesti I 7) onnellisuutta käsitellään muiden hyvien yhteydessä. Aristoteleen mukaan kuhunkin asiaan liittyvä korkein hyvä on sellainen, jonka vuoksi muut asiat tehdään, mutta jota itseään ei tehdä minkään muun päämäärän vuoksi. Tämä viitekehys tuottaa kolmenlaisia, hierarkisesti toisiinsa suhtautuvia päämääriä, joista alimmat ovat puhtaasti välineellisiä. Ennen Aristoteleen päämäärähierarkian käsittelyä on syytä todeta, että hänen jaottelunsa ei ole empiirinen analyysi ihmisten itselleen asettamista tavoitteista. Sen sijaan analyysin ensisijaisena kohteena ovat tavoiteltavat asiat sen mukaan, minkälaista arvoa ja muita asioita jäsentävää potentiaalia ne sisältävät.

Hierarkian alimmalle tasolle Aristoteles siis asettaa välineelliset päämäärät, kuten rahan, joita tavoitellaan vain jonkin muun vuoksi. Seuraavan tason päämääriä tavoitellaan niiden itsensä vuoksi mutta myös jonkin muun vuoksi. Mielihyvä ja kunnia, jotka siis monet valitsevat elämänsä tärkeimmiksi ohjaaviksi päämääriksi, kuuluvat tälle tasolle. Ne ovat korkeampia kuin raha, koska rahan tavoiteltavuus liittyy pelkääntään siihen, että sen avulla voidaan hankkia jotain itsessään tavoiteltavaa,

kuten mielihyvää tuottava illallinen. Kuitenkaan mielihyvä ja kunnia eivät ole sopivia koko elämää ohjaaviksi päämääriksi, koska ne eivät ole tavoiteltavia yksinomaan itsensä vuoksi. Korkeimpana päämäärien hierarkiassa ovatkin ne, joita tavoitellaan vain niiden itsensä vuoksi eikä minkään muun saavuttamiseksi. Ihmiselämässä tällainen päämäärä on onnellisuus. Mielihyvää tuottavia illallisia tai kunniallisia ja jaloja poliittisia toimia valitaan paitsi niiden itsensä ja tilannekohtaisen tavoiteltavuuden vuoksi myös, jotta elämä kokonaisuutena olisi onnellinen. Elämän kokonaisuuden onnellisuutta ei kuitenkaan valita minkään muun päämäärän vuoksi. Aristoteles väittää, että onnellisuuteen liittyy mielihyvä, mutta onnellisuutta ei kuitenkaan voi saavuttaa, jos asettaa mielihyvän elämänsä päämääräksi, koska tämä valinta johtaa jatkuvaan mielihyvien jahtaamiseen. Sellainen elämä ei ole lopulta edes miellyttävää.

Jotta saataisiin selville, kuinka ihminen voi saavuttaa korkeimman hyvänsä, on Aristoteleen mukaan selvitettävä ihmisen tehtävä (*ergon*). Kun tämä tunnetaan, on ihmisen hyväksi määritettävä tuon tehtävän hyvä suorittaminen. Kunkin toiminnallisen organismilajin tehtävän on oltava sellainen, että se on ominainen juuri tuolle lajille. Ihmisen tehtäväksi valikoituukin Aristoteleen lyhyessä tarkastelussa sielun toiminta järjen mukaan tai sen kanssa, eli joko järkeä seuraten tai sitä käyttäen (*Nikomakhoksen etiikka* I 7, 1098a3-5). Ihmisen hyvä on siis tämän tehtävän hyvää suorittamista: sielun toimintaa hyveen mukaan – ja jos hyveitä on useita, niistä parhaan ja korkeimman mukaan (*Nikomakhoksen etiikka* I 7, 1098a16-18; onnellisuudesta toimintana, ks. myös *NE* X 6). Hän myös lisää, että onnellisuus edellyttää näin toimimista kokonaisen elämän ajan, koska yksi päivä ei tee koko elämää onnelliseksi samoin kuin yksi pääskynen ei tee kevättä (*NE* I 7, 1098a19-20).

Onnellisuuden saavuttamiseksi ei Aristoteleen näkemyksen mukaan riitä pelkkä hyveellisyys luonteen valmiutena, vaan on lisäksi pystyttävä *harjoittamaan* hyvettä toiminnassa, ja tähän tarvitaan niin sanottuja ulkoisia hyviä (ks. esim. *NE* X 8, 1178b1-8). Ulkoisiin hyviin sisältyvät esimerkiksi poliittinen asema kaupunkivaltion kansalaisena, sosiaaliset suhteet, perhe, riittävä terveys, hyvä syntyperä ja niin edelleen. Esimerkiksi anteliaisuuden hyveen harjoittamiseksi tarvitaan lisäksi jonkin verran varallisuutta, joskin Aristoteles korostaa, että hyveen mukainen toiminta ei vaadi suuria rikkauksia, eikä jalojen tekeminen edellytä maan ja tai-

vaan valtiutta (*NE X I 8*, 1179a1-9; *IV 1*, 1120b7-11). Kuitenkin vaikka onnellisuus tulee määritellyksi sielun toiminnaksi hyveen mukaan, ei se voi toteutua täysin ilman ulkoisia edellytyksiä eikä kaikissa elämäntilanteissa. Hänen mukaansa tämä ajatus myös vastaa niitä yleisesti hyväksytyjä käsityksiä, joiden mukaan suuret onnettomuudet lähipiirissä riisivät elämän onnellisuuden hyveelliseltäkin (*NE I 9*, 1100a5-9).

1.2 Eudaimonia onnellisuutena?

Käännän tässä kirjoituksessa *eudaimonian* 'onnellisuudeksi', vaikka käännös saattaakin aiheuttaa joitakin harhaanjohtavia mielleyhtymiä.² Onnellisuus sellaisena kuin antiikin filosofikoulut sitä käsittelevät ei ole hetkellinen eikä edes pitkäkestoinen hyvän olon tunne. Monesti sanotaan myös, että *eudaimonia* antiikin filosofisen keskustelun erikoisterminä ei ensisijaisesti viittaa subjektiiviseen onnellisuuteen vaan arvioi elämän onnistumista objektiivisesti. Samassa yhteydessä saatetaan myös väittää, että omalle ajallemme tyypillinen onnellisuuskäsitys on subjektiivinen.³ Kuten jotkut tutkijat ovat kuitenkin esittäneet, tällainen jyrkkä vastakkainasettelu antaa vääristyneen kuvan niin aikamme onnellisuuskäsityksestä kuin antiikin keskustelustakin.⁴

2 Ks. esimerkiksi Sidgwick (1907: 92-93).

3 Sidgwick esimerkiksi väittää (1907: 92) jopa, että 'onnellisuutta' käytetään nykyään Benthamin esittelemässä merkityksessä, jossa se on vaihdettavissa 'mielihyvän' kanssa. W.D. Rossin mukaan taas onnellisuus eroaa mielihyvästä vain pitkäkestoisuuden, syvyyden ja tyyneyden suhteen (1959: 186), kun taas John Cooperin mukaan (1975: 89-90) 'onnellisuus' viittaa nykyään yksinomaan subjektiiviseen psykologiseen tilaan. Kraut muotoilee oman argumenttinsa näitä vastaan. Vaikka artikkelin ilmestymisestä onkin kulunut jo kauan, sama kysymys on edelleen ajankohtainen antiikin onnellisuuskäsityksiä tutkittaessa (ks. esim. Emilsson, Fossheim, Rabbås ja Tuominen, 'Introduction'; Sumner 1996 käsittelee subjektiivisia ja objektiivisia elementtejä erilaisissa hyvinvointikäsityksissä ja White esittelee onnellisuutta ja käsitteen historiaa 2005).

4 Ks. esimerkiksi Richard Kraut 1979, jonka artikkeli tosin keskittyy antiikissa vain Aristoteleeseen.

Vaikka antiikin filosofikoulujen näkemykset onnellisuudesta liittyivät elämän objektiivisen onnistumisen arviointiin, eivät ne yleisesti olleet kokonaan vailla subjektiivista sisältöä ihmisen kokemuksen ominaisuutena. Hellenististen filosofikoulujen näkemyksen mukaan onnellisuus on eräänlaista mielenrauhaa (*ataraksia*), järkytyksistä vapautumista. Koska erityisesti stoalaisen koulun tärkeimpiin opetuksiin kuului, että onnellisuus ei ole kiinni siitä, mitä meille tapahtuu vaan siitä, kuinka siihen suhtaudumme, tätä onnellisuuskäsitystä on vaikea käsittää puhtaasti objektiivisena. Jos järkytykset eivät ole ulkoisia onnettomuuksia, niiden sisällön on oltava kokemukseen tai uskomukseen liittyvä. Kuten yllä todettiin, Aristoteles taas väittää, että hyveiden elämänmittainen harjoittaminen ja niiden mukainen toiminta kokonaisessa elämässä tuo mukanaan onnellisuuden, jota 'päältää'⁵ mielihyvä (*Nikomakhoksen etiikka* X 4, 1174b31-33). Aristoteleen näkökulmasta onnellisuutta ei siis voi saavuttaa, jos elämässään tavoittelee mielihyvää korkeimpana päämääränään, mutta hyveiden mukaan toimiminen (sikäli kuin se valitaan hyveen mukaisena toimintana eikä sen lisäksi syntyvän mielihyvän vuoksi) lopulta tuottaa myös mielihyvää. 'Uusplatonisti' Plotinos (205-270) taas kritisoi näkemystä, jonka mukaan onnellista elämää voi elää huomaamatta sitä (*Enneadi* I 4). Tämä kritiikki osoittaa, että esimerkiksi Plotinos ei hyväksy puhtaasti objektiivista onnellisuuskäsitystä. Näiden esimerkkien valossa nähdään, että antiikin monesta eri onnellisuuskäsityksestä voidaan siis löytää se ajatus, että eri tavoin hahmotettu onnellinen elämä on myös subjektiivisesti tyydyttävää.

Toisaalta olisi liioiteltua sanoa, että oman aikamme onnellisuuskäsitys on puhtaasti subjektiivinen eikä sisällä mitään objektiivisia kriteerejä onnellisuuden arvioimiseksi. Erityisesti on esitetty (esimerkiksi Raibley 2011), että myös empiirisessä yhteiskuntatieteellisessä tutkimuksessa laajalle levinnyt näkemys onnellisuudesta hyvinvointina, erityisesti subjektiivisena hyvinvointina tai hyvän olon tunteena ei vastaa edes kaikkia melko yleisiä intuitioita onnellisuutta tai edes hyvinvointia koskien. Erityisesti ajatus onnellisuudesta hyvinvointina ja hyvinvoinnista puh-

5 Aristoteles käyttää tässä kreikan verbiä *epigignesthai* 'syntyä päälle tai lisäksi', ja termi siis voidaan kääntää latinasta periytyvän termin 'supervenienssi' johdoksilla, vaikka se ei suoraan vastaakaan teknistä supervenienssin käsitettä.

taasti subjektiivisena hyvän olon tunteena ei pysty selittämään niitä normatiivisia oletuksia, joita myös hyvinvointiin liitetään.⁶

Richard Krautin esimerkissä (1979: 177–178) henkilö *a* elää sellaisten ihmisten ympäröimänä, joiden hän uskoo – tai kuvittelee – olevansa hänen ystäviään ja joiden hän uskoo pitävän hänestä. Ystävät ovat kuitenkin suunnitelleet petoksen, jossa he vain teeskentelevät olevansa *a*:n ystäviä. Vaikka oletetaan, että *a* siis elää subjektiivisesti tyytyväisenä, sanoisimmeko, että hän on onnellinen?

Yksi olennainen ero antiikin filosofikoulujen onnellisuutta koskevien käsitysten ja nykyisten yleisesti hyväksytyjen näkemysten välillä näyttäisi kuitenkin olevan, että antiikin filosofikoulut esittivät yhtäältä sekä hyveen että toisaalta filosofian olevan välttämättömiä onnellisuuden saavuttamiseksi. Jotkut koulut, kuten aristoteelikot ja stoalaiset, katsoivat hyveen olevan konstitutiivinen onnellisuudelle: onnellisuus on hyveellistä toimintaa tai hyveen omaamista. Epikurolaiset sen sijaan pitivät hyvettä välttämättömänä mutta välineellisenä onnellisuudelle. Stoalaisten mukaan hyve on paitsi välttämätön myös riittävä onnellisuudelle, kun taas Aristoteles (kuten edellä nähtiin) piti hyvettä välttämättömänä mutta ei riittävänä onnellisuudelle. Tarkastelen seuraavassa filosofian ja onnellisuuden yhteyttä stoalaisen filosofisen terapian kontekstissa.

2. Filosofinen terapia tienä onnellisuuteen

2.1 Hyve viisautena on riittävä onnellisuudelle

Ajatus siitä, että filosofian harrastaminen on välttämätöntä onnellisuuden saavuttamiseksi, voi tuntua vieraalta nyky-ympäristössä. Filosofia saatetaan liittää kerkeämmin ahdistukseen kuin onnellisuuteen, eikä yliopistoissa harjoitettavalla filosofialla ehkä usein ajatella olevan elämänfilosofista ulottuvuutta ollenkaan. Antiikin monet filosofikoulut kuitenkin opettivat – tosin myös silloin usein yleisen mielipiteen vastaisesti, että filosofian harjoittaminen voi johtaa onnellisuuteen tai

6 Ks. myös Tiberius ja Hall 2010.

olla jopa onnellisuutta konstituovaa toimintaa. Hellenistisenä aikana usein katsottiin myös, että filosofia toimii sielun lääketieteenä, hoito- tai parannuskeinona (*therapeia*) samoin kuin lääketiede parantaa ihmisten ruumiillisia vaivoja (esim. Cicero *Keskusteluja Tusculumissa* III 6). Epikurolaiset, skeptikot ja stoalaiset, tuon ajan tärkeimmät koulut tai suuntauokset, kilpailivatkin siitä, ketkä pystyivät tarjoamaan parhaat lääkkeet elämän ongelmiin ajattelun vaivoina.

Stoalaisten myyntivalttina filosofisilla terapiamarkkinoilla oli ajatus siitä, että hyveen saavuttaminen on meidän vallassamme (*ef' hēmin*) ja että hyve on paitsi välttämätön myös riittävä ehto onnellisuudelle. Hyve taas tuli heidän mukaansa ymmärtää viisaudeksi (*sofia*), jota ei kuitenkaan voida pelkistää kokoelmaksi tietoväitteitä, jotka tuntemalla tullaan viisaiksi. Stoalainen viisus edellyttää tietynlaisen maailmaa koskevan näkemyksen syvällistä omaksumista ja sen mukaan toimimista elämän kaikissa tilanteissa. Näistä yleisesti hyväksytyjen näkemysten vastaisista peruseriaatteista seuraa stoalaisten tunnettu ja kiistanalainen väite siitä, että viisas on onnellinen kidutuspyörässäkin (Diogenes Laertios, *Merkittävien filosofien elämä ja opit* 10.118, 1-2). Väitettä pidettiin epäuskottavana jo antiikissa, vaikka stoalainen onnellisuus tuleekin käsittää järkytyksistä vapautumiseksi eli eräänlaiseksi mielenrauhaksi (*ataraksia*). Mutta onko sekään väite uskottava, että näkemyksiään muuttamalla voi saavuttaa sellaisen sielun tai mielen tilan, jossa edes kidutuspyörään joutuminen tai läheisen menettäminen ei järkytä? Ja vaikka tällaisen mielenrauhan saavuttamista pitäisikin mahdollisena, onko se tavoiteltavaa tai edes eettisesti hyväksyttävää? Keskityn seuraavassa tarkastelemaan, miten stoalainen terapia katsoo voivansa tarjota näin läpituokemattoman ja järkkymättömän muutoksen sielun tilassa.

Stoalaisten mukaan havainnoimme maailmaa vastaanottamalla jatkuvasti vaikutelmia siitä, miten asiat näyttäisivät olevan. Näillä vaikutelmissa on usein eräänlainen suostutteleva ominaisuus niin, että ihmiset ovat enimmäkseen alttiita hyväksymään ne tosiksi. Kuitenkin stoalaisen filosofian ytimessä on ajatus, että vaikka tavallisesti ihmiset hyväksyvätkin vaikutelmia ulkomaailmasta melko automaattisesti, kunkin vaikutelman hyväksyminen on *valintatilanne*. Jos esimerkiksi minusta nyt vaikuttaa siltä, että useimmat ravintolavaunun pöydistä ovat täynnä ihmisiä, voin joko hyväksyä tämän vaikutelman, jolloin minulle muodostuu vas-

taava uskomus, tai hylätä vaikutelman. Tämä voi tapahtua joko niin, että kiellän tuon vaikutelman. Jos jostain syystä olettaisin, että tässä junassa ei voi olla muita matkustajia (olen esimerkiksi poikkeuksellisesti päässyt matkustamaan junassa, joka ei ota muita matkustajia kyytiin), voin kieltää vaikutelman muista ihmisistä ravintolavaunun pöydissä ja muodostaa uskomuksen vaikutelman epätotuudesta. Silloin omaksun uskomuksen siitä, että ravintolavaunun muissa pöydissä ei ole ihmisiä, vaikka minusta siltä näyttäisikin. Toisaalta voin myös olla ottamatta kantaa vaikutelmaan lainkaan, jolloin pidättäydyn arvostelmasta, eikä minulle muodostu näkemystä sen paremmin muiden ihmisten läsnäolosta kuin päinvastaisestakaan tilanteesta. Jos esimerkiksi olen saanut hallusinaatioita tuottavaa lääkettä, saatan pidättäytyä ottamasta kantaa siihen, ovatko vaikutelmani tosia vai eivät.

Stoalaisen terapian ja uskomusten tulkinnan kannalta olennaisempi esimerkki olisi, että ihmiset tavallisesti kasvaessaan omaksuvat toisilta ihmisiltä sellaisen yleisen näkemyksen, jonka mukaan onnellisuus on kiinni ulkoisten hyvien saavuttamisesta: rikkaudesta, asemasta, toisista ihmisistä. Tämä yleinen uskomus saattaa tehdä mahdottomaksi hyväksyä ajatusta ulkoisten asioiden eettisestä neutraaliudesta. Palaan tähän ajatukseen ja tulkinnan rooliin uskomusten muodostumisessa hetken kuluttua.

Stoalaisten mukaan teemme tällaisia valintoja jatkuvasti, ja – kuten sanottu – usein oman valintamme osuus uskomusten muodostumisesta jää meiltä huomaamatta. Erityisen voimakas suostutteleva voima on arvovaikutelmilla, jotka esittävät, että jokin läsnä oleva (houkutteleva eroottinen kumppani, uhkaava oma kuolema myrskyssä tms.) on hyvä tai paha. Erityisesti tällaiset vaikutelmat tuottavat voimakkaan taipumuksen hyväksyä ne. Niillä on stoalaisten mukaan myös suora fysiologinen vaikutus: esimerkiksi laivamatkalla koettu syysmyrsky valtavine aaltonen voi tuottaa fysiologisena reaktiona kalpenemisen, hiusten nousemisen pystyyn tai muuta vastaavaa. Nämä reaktiot myös saavat aikaan sen, että meillä on entistä voimakkaampi taipumus hyväksyä vastaavat arvottavat vaikutelmat tosiksi: 'tämä myrsky ja siitä seuraava mahdollinen kuolemani (tulevaisuudessa) ovat pahoja', 'läheinen kosketus eroottisesti houkuttelevan kumppanin kanssa (pian!) on hyvä'. Stoalaisessa analyysissä edellinen näistä uskomuksista on pelkoa, kun taas

jälkimmäinen on halua. Vastaavasti kaikki tunteet asettuvat stoalaisten mukaan akselille nykyisten tai tulevien asioiden hyvyydestä tai pahuudesta ja ovat siis ulkoista todellisuutta koskevia arvoarvostelmia.

Stoalaisen terapian yhtenä keskeisenä tarkoituksena on tuottaa radikaali muutos tähän sisäiseen dynamiikkaan, jossa ihmiset tekevät elämästään onnetonta hyväksymällä epätosia arvostelmia ulkoisten asioiden hyvyydestä tai pahuudesta. Tosiasiassa stoalaisten mukaan yksittäiset asiat sinänsä (myrsky ja kuolemani siinä, eroottinen kanssakäyminen houkuttelevan kumppanin kanssa jne.) eivät ole hyviä tai pahoja vaan etiikan näkökulmasta yhdentekeviä (erottelusta, ks. esim. Epiktetos, *Käsikirja* 1).⁷ Onnellisuuteemme ei vaikuta millään tavalla se, minkälaisia tällaisia eettisesti yhdentekeviä asioita kohtaamme. Ratkaisevaa on se, miten niihin suhtaudumme (*Käsikirja* 9–10).

Roomalainen stoalainen Epiktetos (100-luvun loppu ja 200-luvun alku jaa.), joka oli kreikkalainen vapautettu orja, käyttää seuraavaa esimerkkiä: lähden kylpylään ja tarkoitukseni on rentoutua ja nauttia ihanista hetkistä mukavan lämpimässä vedessä. Kylpylä on kuitenkin täynnä metelöivää väkeä pärskyttelemässä vettä ympärilleen. Epiktetoksen mukaan minun on tässä tilanteessa hyödyllistä muistuttaa itseäni siitä, että aikomukseni ei ollut vain tulla kylpylään, vaan tulin kylpylään ja halusin säilyttää mielenrauhani (*Käsikirja* 4). Näin on täysin omassa vallassani, kuinka kylpylässä metelöivät, tungeksivat ja vettä räiskyttävät ihmiset vaikuttavat minuun. Voin joko tulkita tilanteen pahaksi ('nämä metelöivät, vettä räiskyttävät ja tungeksivat ihmiset ovat pahoja, ja päiväni on pilalla') ja hyväksyä tämän vaikutelman, jolloin päiväni – ja koko elämäni, jos jatkan samaa rataa – tosiaan onkin pilalla. Toisaalta voin valita asenteen, joka stoalaisten mukaan vastaa totuutta: 'nämä ihmiset ovat myös tulleet tänne kylpylään omista syistään viettämään vapaa-aikaansa, ja vaikka oma kylpyläpäiväni ei sujunutkaan suunnitellulla tavalla, onnellisuuteni ei ole kiinni siitä, mitä tänään kävi'. Päiväni on pilalla vain, jos uskon sen olevan. Ja sama koskee koko elämää.

7 Stoalaiset käyttävät tästä kreikan adjektiivia *adiaforon*. *Diaforon* merkitsee eroa (esimerkiksi Aristoteleen käyttämänä teknisenä terminä lajin erottavaa tekijää), ja alun alfa merkitsee negatiota. Eettisesti yhdentekevät asiat ovat siis sellaisia, jotka eivät tuota eroa sen suhteen, onko elämä hyvää vai pahaa, eivätkä vaikuta hyvyyteemme tai pahuuteemme.

Kuten kylpyläesimerkki osoittaa, emme valitse ainoastaan sitä, hyväksymmekö passiivisesti vastaanottamiamme vaikutelmia, vaan valitsemme myös sen, kuinka tulkitsemme vaikutelmat ja arvioimme tilanteet. Edellisen tilanteen vaihtoehdot eivät siis ole kuvattavissa saman väitteen *p* hyväksymisellä tai hylkäämisellä. Sen sijaan, että virheellisesti tulkitsisimme kylpylävierailua hyvän ja pahan akselilla, oikea vaikutelma tilanteesta on Epiktetoksen mukaan hyvän ja pahan kannalta neutraali tai eroa tekemätön (*adiáforon*). Tästä syystä kylpylässä koettuja vaikutelmia ei ole syytä tulkita hyvän ja pahan viitekehityksessä lainkaan, vaan hyväksyttävät vaikutelmat tulee muodostaa arvottamatta: 'nämä ihmiset ovat täällä viettämässä päiväänsä kylpylässä'. Lisäksi on hyödyllistä pitää mielessä, että oma tarkoitukseni on, että säilytän mielenrauhani. Tämä johtaa minut tarkastelemaan, miten se on mahdollista, ja miten voin tehdä tätä päämäärää tukevia valintoja ja tulkita vaikutelmiani sen mukaisesti (*Käsikirja*).

Stoalainen terapia ei siis opeta ainoastaan valppautta vaikutelmien hyväksymisessä ja hylkäämisessä vaan tähdentää, että myös se, kuinka ymmärrämme ja tulkitsemme ulkomaailman tapahtumat, on omassa vallassamme. Yhtäältä vaikutelmien hyväksymiseen ja hylkäämiseen (eli uskomusten muodostamiseen) vaikuttavat muut jo omaksumamme uskomukset. Sekstos Empeirikos, joka itse on skeptikko ja empiristilääkäri ja suurin piirtein Epiktetoksen aikalainen, havainnollistaa tätä esimerkillä, jossa Menelaos näki Helenan Faroksen saarella mutta ei uskonut näkemäänsä todeksi, koska hän oli omaksunut sen käsityksen, että oli jättänyt Helenan laivalle satamaan (Sekstos Empeirikos, *Oppineita vastaan* 7.176–184 teoksessa Long ja Sedley 1987, 69E). Vastaavasti yleensä opimme "imettäjiltämme" (kuten Epiktetos kuvaa) vääränlaisia yleisiä uskomuksia erilaisten asioiden hyvyydestä ja pahuudesta. Erityisesti omaksumme ajattelutavan, jonka mukaan oma onnellisuutemme on kiinni siitä, mitä meille tapahtuu: onko kohtalo suopea vai ei. Tämä yleinen ajattelutapa saa meidät elämän eri tilanteissa takertumaan samanlaiseen tulkintatapaan: 'on paha, että kylpylä on täynnä melskaavia ihmisiä'. Ja juuri tämä uskomus on stoalaisten mukaan tuskan tunne. Jos emme omaksu uskomusta tilanteen pahuudesta, ei tuskaakaan ole.

Viisaus on sellainen pysyvä ja vankkumaton sielun tila, jonka omaava ei koskaan omaksu epätosia arvostelmia. Erityisesti viisas ei pidä ulkoisia

olosuhteita pahoina eikä siksi koe tuskaa. Koska hän ei koe tuskaa eikä pelkoa, halua eikä nautintoa (jossa nämä siis vastaavat uskomuksia jostakin hyvästä tulevaisuudesta tai jonkin hyvän läsnäolosta), hän ei myöskään koe järkytyksiä. Hänen mielenrauhansa on taattu, koska hyvettä viisautena ei voi menettää (paitsi ehkä hetkellisesti): viisas tulkitsee jatkuvasti tilanteet sen mukaan, että ulkoiset olosuhteet eivät ole onnellisuuden kannalta ratkaisevia, ja tästä syystä mikään ei voi häiritä hänen mielenrauhaansa.

2.2 Mitä ajatella stoalaisesta onnellisuudesta?

Tämä lyhyt tarkastelu toivottavasti osoittaa, minkä tapaiset ajatuskulut perustelevat stoalaisten näkemyksiä onnellisuudesta. Järkytyksiä, joiden poissaoloksi onnellisuus on määritelty, voivat aiheuttaa vain uskomuksemme siitä, mitä tapahtuu: jotakin paha on läsnä tai tulossa, tai emme onnistu saamaan itsellemme jotakin sellaista ulkoista kohdetta, jonka arvioimme hyväksi. Vaikka saisimmekin hyväksi arvioimamme asian itsellemme, voimme aina menettää sen, jolloin jälleen olemme taas vaarassa arvioida tilanteen pahaksi ja siis tuntea tuskaa.

Mutta onko tällainen näkemys uskottava tai edes toivottava? Onko inhimillistä väittää, että rakkaan läheisen, terveyden, lapsen tai muun menetys ei olisi paha ja että siitä ei tulisi kokea tuskaa tai surua? Onko inhimillistä väittää, että rakkaiden kanssa ollessa ja heidän kuollessaan tulisi aina muistuttaa itselleen, että he ovat kuolevaisia (Epiktetos, *Käsi-kirja* 3), ja kuolevaisten olentojen kuolema on osa luonnon- ja maailman kulkua? Eikö ole luonnotonta, jos lapsi tai nuori kuolee? Entä jos rakas läheinen sairastuu? Juuri tämän kritiikin stoalaiset opetukset ovat kohdanneet kautta aikojen.

Stoalaiset siis korostavat terapiassaan yksilön valinnan roolia: jokaisessa tilanteessa on pohjimmiltaan meidän vallassamme, kuinka tulkitsemme ne ja miten niitä arvotamme. Stoalaisen terapian ytimessä siis on, että onnellisuus mielenrauhana on kaikkien ulottuvilla, kunhan vain oman valinnan osuus tunnustetaan niin syvällisesti, että se ei voi päästä unohtumaan missään yhteydessä. Tämän näkemyksen houkutus tuntuu liittyvän siihen, että asiat ovat aina hallinnassamme: edes Zeus ei voi

hallita moraalista valintaani (*prohairesis*), kuten Epiktetos sanoo (*Keskusteluja* 1.1.23–24),⁸ ja valintani määrää, minkä vaikutelman hyväksyn ja mitä en, eli mitä uskomuksia muodostan. Jokaisen vaikutelman hyväksyminen tai hylkääminen on siis valintatilanne.

Tämän tapainen doksastisena voluntarismina tunnettu kanta vaikuttaa kattavana epäuskottavalta. Vaikka minulle luvattaisiin ruhtinaallinen palkkio siitä, jos uskon, että $10 > 100$, niin näyttäisi, etten pysty omaksumaan tätä näkemystä pelkästään tahtomalla. Stoalainen näkemys ei kuitenkaan ehkä ole tarkoitettu näin kaikenkattavaksi. Olennaista stoalaisessa filosofisessa terapiassa on hoitaa taipumuksiamme hyväksyä epätosia arvoarvostelmia ulkoisista asioista, jotka siis tuottavat mielenjärkytyksiä. Tämä terapia siis opettaa meille, että voimme joko valita passiivisen roolin ja jättää moraalisen valintamme valtavat mahdollisuudet huomioimatta ja elää mielenjärkytyksien ristiaallokossa tai voimme tunnustaa, että viime kädessä mielenrauhamme on oman valintamme alainen. Valitsenko sen näkemyksen, jonka mukaan minulle tapahtuu pahoja asioita, ja onnellisuuteni on kiinni siitä, saanko haltuuni ulkoisia hyviä, kuten rikkauksia? Vai valitsenko sen tien, jota stoalaiset suosittelivat?

3. Lopuksi

Vaikka olenkin edellä esittänyt, että voin nähdä stoalaisen filosofisen terapian perusteet ja sen äärimmäisen ankaran elämänohjelman houkuttuksen, seuraava lienee kuitenkin selvä. Kukaan järjissään oleva ihminen ei toivota päivänsankarille stoalaista onnea tai onnellisuutta, enkä minäkään niin aio tehdä. Stoalaisen filosofian suosittelu on tuntuisi sopivalta lähinnä sellaiselle, jonka arvelee joutuvan kokemaan kauheuksia. Amiraali James Stockdale joutui sotavangiksi Vietnamin sodan aikana (1965) ja irrottaessaan itsensä tuhoutuvasta lentokoneesta hän sanojensa mukaan ajatteli ennen pieneen Pohjois-Vietnamilaiseen kylään

8 Myös Long (2002, luku 8.2) korostaa moraalisen valinnan (*volition* niin kuin hän kääntää termin *prohairesis*) roolia Epiktetoksella. Hän ei kuitenkaan muotoile tässä korostamaani näkökulmaa elämästä valintana vaan korostaa pikemminkin valintaa ihmisen itseytenä tai minuutena.

laskeutumistaan jättävänsä teknologian maan ja saapuvansa Epiktetoksen maahan (Stockdale 1995: 198).

Vaikka tämä lausunto heijastaakin osaksi stoalaisuuteen liitettyjä yleisiä miellelyhtymiä tyyneydestä kärsimysten keskellä, on näillä miellelyhtymillä toki kiinnekohtansa stoalaisuudessa. Stoalaista onnea tuntuisikin sopivalta toivottaa vain ehdollisesti. Onnea ja onnellisuutta toivottaa varauksetta ja mielellään sellaisessa merkityksessä, jossa ne yhdistyvät mielikuvaan runsaudensarvesta, ulkoisista hyvistä ja suotuisasta kohtalosta. Stoalaiset kuitenkin luultavasti katsoisivat, että jos keskitymme vain tällaisen onnellisuuden tavoitteluun, emme ole harjoittaneet mieltämme niin vahvaksi, että voisimme ulkoisen onnettomuuden kohdatessa säilyttää järkkymättömän mielenrauhamme. Ja juuri tuollaisen voiman ja järkkymättömyyden saavuttamiseen stoalainen filosofinen terapia tähtää: että olisimme aina valmiit tilanteessa kuin tilanteessa valitsemaan onnellisuuden.

Lähteet

Antiikin teokset

- Aristoteles. *Nikomakhoksen etiikka (NE)*. *Aristotelis ethica Nicomachea*, I. Bywater (toim.). Oxford: Clarendon Press, 1894 (1962). Suom. Simo Knuuttila, *Nikomakhoksen etiikka*. Helsinki: Gaudeamus, 2006.
- Cicero. *Keskusteluja Tusculumissa*. *Tusculanae Disputationes (M. Tulli Ciceronis Scripta Quae Manserunt Omnia. Fasc. 44)*, M. Pohlenz (toim.). Leipzig: Teubner, 1918.
- Diogenes Laertios. *Diogenis Laertii vitae philosophorum*, 2 vols., H.S. Long (toim.). Oxford: Clarendon Press, 1964. Suom. Marke Ahonen, *Merkittävien filosofien elämä ja opit*. Helsinki: Summa, 2002.
- Epiktetos. *Käsikirja (Enkheiridion)*. *Epicteti dissertationes ab Arriano digestae*, H. Schenkl (toim.). Leipzig: Teubner, 1916 (1965). Suom. Marke Ahonen, 'Käsikirja', teoksessa Teija Kaarakainen ja Jari Kaukua, *Stoalaisuus*. Helsinki: Gaudeamus, 2004.
- Epiktetos. *Keskusteluja*. *Epicteti dissertationes ab Arriano digestae*, H. Schenkl (toim.). Leipzig: Teubner, 1916.
- Sekstos Empeirikos. *Oppineita vastaan*. *Adversus mathematicos* teoksessa *Sexti Empirici opera*, vols. 2 & 3, H. Mutschmann ja J. Mau (toim.). Leipzig: Teubner, 1961³.

Tutkimuskirjallisuus

- Cooper, John M. *Reason and Human Good in Aristotle*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1975 (2. painos Hackett 1986).
- Emilsson, Eyjólfur K., Hallvard Fossheim, Øyvind Rabbås ja Miira Tuominen (toim.). *Ancient Ethics: The Quest for the Good Life* (ilmestyy).
- Emilsson, Eyjólfur K., Hallvard Fossheim, Øyvind Rabbås ja Miira Tuominen. 'Introduction', teoksessa Emilsson, Fossheim, Rabbås ja Tuominen (toim.), *Ancient Ethics: The Quest for the Good Life* (ilmestyy).
- Ierodiakonou, Katerina. 'How feasible is the Stoic conception of *eudaimonia*?', teoksessa Emilsson, Fossheim, Rabbås ja Tuominen (toim.), *Ancient Ethics: The Quest for the Good Life* (ilmestyy).
- Kraut, Richard. 'Two Conceptions of Happiness', *The Philosophical Review* 88/2 (1979): 167–197.
- Long, A.A. *Epictetus: A Stoic and Socratic Guide to Life*. Oxford: Oxford University Press, 2002.
- Long, A.A. ja D.N. Sedley. *The Hellenistic Philosophers 1: Translations of the Principal Sources with a Philosophical Commentary*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.
- Raibley, Jason R. 'Happiness is not Well-Being'. *Journal of Happiness Studies* 13/6 (2011): 1105–1129.
- Ross, W.D. *Aristotle: A Complete Exposition of His Works and Thought*. Cleveland: Meridian Books, 1959.
- Seligman, M. E. P. *Flourish: A visionary new understanding of happiness and well-being*. New York: Free Press, 2011.
- Sidgwick, Henry. *The Methods of Ethics*. Lontoo: Macmillan, 1907 (7. painos).
- Stockdale, Jim. *Thoughts of a Philosophical Fighter Pilot*. Stanford: Hoover Institution Press, 1995
- Svavarsson, Svavar H. 'Happiness before Plato', teoksessa Emilsson, Fossheim, Rabbås ja Tuominen (toim.), *Ancient Ethics: The Quest for the Good Life* (ilmestyy).
- Sumner, Wayne. *Welfare, Happiness, and Ethics*. Oxford: Oxford University Press, 1996.
- Tiberius, V. & A. Hall. 'Normative theory and psychological research: Hedonism, eudaimonism, and why it matters'. *Journal of Positive Psychology*, 5/3 (2010): 212–225.
- White, Nicholas P. *A Brief History of Happiness*. Oxford: Blackwell, 2005.

Viljely ja aika: Maa, puutarha ja elämän arvo(t)

Sami Pihlström

Johdanto

Koskematon luonnonympäristö, erämaa, johon ihminen ei ole kajoanut, herättää meissä yleensä ihailua ja hämmästyksiä, ja luonnon ihmisestä riippumattomien ”itseisarvojen” suojelua pidetään perustellusti tärkeänä. Luonto on meitä monin verroin suurempi ja mahtavampi; ihmisen osana on asettua luonnonmaisemaan, joka alun perin on hänestä riippumatta sellainen kuin se on, maiseman kokijaksi ja ihmetelijäksi – ja suojelijaksi. Tällainen ihmisestä riippumattoman luonnon korostus on keskeistä sekä ympäristöetiikassa että -estetiikassa. *Ihmisen muokkaamaa* maata ja maisemaa – puutarhaa, puistoa, hoitometsää, maatalousympäristöä – ei aina ole pidetty erämaan veroisena eettisten ja esteettisten arvojen lähteenä. Ympäristöfilosofisessa kirjallisuudessa on väitelty luonnon arvojen suhteesta ihmiseen, muun muassa siitä, onko erämailla arvoa inhimillisistä intresseistä riippumatta. On keskusteltu erittäin tärkeistä kysymyksistä, kuten monimuotoisuuden säilyttämisestä ja luonnonobjektien omistuksen problematiikasta. On myös pohdittu loputtomiin, mikä itse asiassa on ympäristöetiikan ”mittayksikkö”: tulisiko suojella yksilöitä, lajeja, populaatioita, ekosysteemejä vai jotakin muuta?¹

1 Vrt. luonnon arvoja monesta eri näkökulmasta käsitteleviä kirjoituksia teoksessa Haapala & Oksanen (2000). Ympäristöestetiikasta kiinnostuneen lukijan suositellaan tutustuvan alan keskeisten suomalaistutkijoiden Yrjö Sepänmaan ja Pauline von Bonsdorffin aihepiiriä käsitteleviin teoksiin; suppeana johdantona toimii esim. Rannisto (2007).

Näiden ihmiskunnalle ja muulle luonnolle elintärkeiden keskustelunaiheiden varjoon jää helposti ihmisestä riippuvaisen luonnon, esimerkiksi *viljellyn maan* tai *puutarhan*, esiin nostama eettinen ja esteettinen ongelmakenttä. Haluan tässä artikkelissa muistuttaa, ettei tätäkään filosofisen keskustelun aluetta tule väheksyä.² Ihminen voi kyllä majesteettillisesti vain ilmestyä maisemaan,³ jossa kukaan ei ole häntä ennen käynyt ja joka ikään kuin odottaa hänen kättensä töitä. Esimerkiksi Knut Hamsunin romaanin *Maan siunaus* (1917) alku kuvaa tällaista ihmisen tuloa luontoon väkevästi: ”Ken sen on uurtanut tuon pitkän, pitkän polun yli rämeiden ja halki metsien. Mies, ensimmäinen ihminen, joka täällä oli. Ei ollut mitään polkua ennen häntä.” (Hamsun 1977, 1.) Samaa myyttistä ihmisen ilmestymistä maisemaan on Väinö Linnan *Täällä Pohjantähden alla* -trilogian avauksessa: ”Alussa olivat suo, kuokka – ja Jussi.”⁴

Mutta ihminen voi myös ilmestyä maailmaan, tulla todelliseksi ja toteuttaa ihmisyyttään aloittamalla *in medias res* pikemmin kuin *ex nihilo* – muokkaamalla maata, jota sukupolvet toistensa jälkeen ovat jo muokanneet ja näin kiinnittyä paitsi elävän luonnon myös kulttuurin historiaan. Kun esimerkiksi kukintaansa heränneet omenapuut loistavat valkeina alkukesän illan kirkkaassa valossa tai kun syksyn viimeinen lämmin päivä alkaa viiletä ja vielä kukkivat myöhäiset kasvit supistavat terälehtensä, ennen kuin lumi peittää uutta kevättä ja kasvua odottavan maan, ei maan viljelemisen inhimillisestä merkityksellisyydestä voine olla vakuuttumatta sekään, joka mieluiten keskittyy vain viljelyn valmiista tuotteista – kukista, hedelmistä, marjoista – nauttimiseen, eikä edes sormin kosketa multaa, ellei ole aivan pakko.

2 Puutarhaa koskevat filosofiset huomiot, joihin artikkeli painottuu, ovat ainakin osittain, *mutatis mutandis*, siirrettävissä yleisempään viljelyä, maataloutta ja maatalouden kulttuurista arvoa ja merkitystä koskevaan keskusteluun.

3 Maiseman ja yleisemmin paikan filosofisesta merkityksestä ks. esim. Malpas (2011).

4 Maan käsitteen merkityksistä Linnan romaanissa ks. Jakonen (2006).

Puutarhan ja viljelyn filosofiaa

Vaikka puutarhan (puutarhojen, puutarhanhoidon tai yleisemmin puutarha-alaksi kutsuttavan inhimillisen kulttuurin osa-alueen) filosofisista ulottuvuuksista on toistaiseksi kirjoitettu vain vähän, voidaan varovasti arvella tämän filosofian osa-alueen piirissä käydyn keskustelun hiukan vilkastuneen. Tällä en tarkoita puutarhan ”elämänfilosofisista” ja kulttuurisista aspekteista esitettyjä populaareja ajatuksia (vrt. esim. Möller 1999) enkä myöskään puutarhanhoidon terapeutisia vaikutuksia käsitteleviä – psykologian, psykoterapian ja puutarhatieteen välimaastoon asettuvia – sinänsä ansiokkaita tutkimuksia vaan sellaista akateemisen filosofian ja filosofian historian piiriin kuuluvaa tutkimusta, joka kohdistuu puutarhojen ja puutarhanhoidon filosofisiin, muun muassa eettisiin ja esteettisiin, ulottuvuuksiin. Muutama vuosi sitten ilmestyi aihetta käsitteleviä artikkeleja sisältävä saksankielinen kokoelma, *Gartendiskurse* (Moritz & Schwillus 2007). Yksi kirjan kirjoittajista on brittifilosofi David E. Cooper, joka on julkaissut myös monografian *A Philosophy of Gardens* (2006). Esittelen seuraavassa puutarhan ja viljelyn filosofiaa lähinnä näiden teosten pohjalta.⁵

5 Viljelyn ja puutarhanhoidon kysymykset tuskin koskaan nousevat filosofiassa kovin keskeisiksi, mutta lyhytkin katsaus alan teemoihin osoittaa, että monet filosofisesti mielenkiintoiset, erityisesti etiikkaa, estetiikkaa ja yleisemmin arvoja koskevat kysymykset ovat hedelmällisesti tematisoitavissa puutarhanhoidon – tai yleisemmin maanviljelyn – yhteydessä. Kiinnostavia tutkimusaiheita tarjoavat myös filosofian klassikkojen, vaikkapa antiikin ajattelijoiden, puutarhaa koskevat näkemykset. Esimerkiksi Epikuros ei liene pitänyt puutarhaa eettisesti merkityksettömänä, koska hänen filosofipiiriäänkin nimitettiin ”Puutarhaksi” (vrt. Remes 1997; Harrison 2008, luku 7), ja antiikin filosofeista Aristoteleen kerrotaan perustaneen ensimmäisen kasvitieteellisen puutarhan. Ehkäpä Aristoteleen maailmankuvaa voitaisiin jopa verrata puutarhaan: kaikilla olioilla on luontainen paikkansa ja tarkoituksensa maailmankaikkeuden suuressa kosmisessa järjestelmässä, aivan kuin päärynät ja porkkanat kasvavat omissa tarkoituksenmukaisissa paikoissaan, toteuttaen kokonaisuuden osina omia ”päämääriään” – tai pikemminkin puutarhurin, kenties ”liikkumattomaan liikuttajaan” vertautuvan puutarhan kasvun ohjailijan, päämääriä. Aristoteleesta poikkeava klassinen skeema taas löytyy juutalais-kristillisestä perinteestä, jossa ihminen asetetaan ”viljelemään ja varjelemaan” paratiisia, puutarhojen puutarhaa, josta

Ensimmäisessä Mooseksen kirjassa sanotaan: ”Herra Jumala istutti puutarhan itään, Eedeniin”. *Uudessa Testamentissa* Jeesus puolestaan vertaa oppiensa leviämistä hyvään maahan pudonneiden siementen itämiseen ja muistuttaa – kuten pragmatistit myöhemmin – että ”hedelmistään puu tunnetaan”. Getsemane vuorostaan on puutarha, joka pääsiäistapahtumista kertovissa evankeliumeissa toimii yhtenä näyttämönä Kristuksen kärsimykselle. Uuden ajan filosofiasta puutarhan järjestysperiaatteita kommentoi innokkaasti Francis Bacon esseessään ”Of Gardens” (1625), mutta etenkin Leibnizin monadologiaa on verrattu klassiseen ranskalaiseen puutarhaan (Leibniz 1995; vrt. Siukonen 1995). *Monadologian* suomentajan jälkisanoina (Siukonen 1995) jopa ehdotetaan, että barokkimaisen arkkitehtoninen, tiukasti kaavamainen muotopuutarha (”ranskalainen puutarha”) kuvaa hyvin Leibnizin käsitystä maailmankaikkeuden äärettömiin jatkuvasta moninaisuudesta: mikä tahansa puun tai pensaan lehti voidaan ikään kuin asettaa maailman keskipisteeksi, jonka sisältä löytyy yhä uusia maailmoja uusine keskipisteineen. Tällainen temppelejä muistuttava puutarha symboloi monadien, olevan ikuisten, jakamattomien perusyksiköiden, henkistä todellisuutta. Toisaalta ranskalaiset muotopuutarhat, kuten Versailles, voidaan kokea yhtä kaavamaisiksi ja keinotekoisiksi kuin Leibnizin monadimetafysiikka. Vapaamuotoisempi ja luonnonläheisempi ”englantilainen puutarha” soveltunee paremmin esimerkiksi Jean-Jacques Rousseau’n ”takaisin luontoon” -ajattelun tuottamaksi miellelyhtymäksi. Tällainen Viipurin Monrepos’n kaltainen puutarha voi viedä vaeltelijan lähemmäs luonnon ja elämän yhteyttä ja tuon yhteyden monimuotoisuutta kuin leibnizilaisen metafysiikan kiemurainen maailma. Älköön myöskään unohdettako, että Voltaire kehotti meitä ”viljelemään puutarhaamme” *Candidessa*, samassa teoksessa, jossa hän ironisesti torjui Leibnizin ”parhaan mahdollisen maailman” ajatuksen. Amerikkalaisten transsendentalistien Ralph Waldo Emersonin ja Henry David Thoreau’n ajattelua olisi niin ikään luontevaa tarkastella puutarhan kautta; erityisesti Emersonin nuoruudentyö *Luonto* ja Thoreau’n kuuluisa *Walden* ovat tässä suhteessa avaintekstejä, joiden suhteesta filosofian traditioon, muun muassa Heideggeriin ja Wittgensteiniin, keskustellaan jatkuvasti (vrt. Cavell 1981, Kovalainen 2007). Jos taas ollaan valmiita siirtymään metaforisemmalle tasolle, voidaan miettiä, olisiko vaikkapa Wittgensteinin käsitys filosofisista ongelmista kielen häiriötiloina ymmärrettävissä paitsi perinteisen terapiametaforan kautta myös ajattelun ”rikkaruohojen” rehottamisena muuten siistissä puutarhassa (vrt. Soini & Pihlström 1996). Olisiko filosofinen analyysi- ja selvennystyö näin kuvattavissa paitsi terapiana myös rikkaruohojen kitkemisenä? Puutarhan ja viljelyn filosofian historian tulevilla kirjoittajilla riittää kosolti työsarkaa, koska tässä on mainittu vain muutamia esimerkkejä siitä, miten alan aiheet ovat nousseet filo-

Cooper (2006, 6) korostaa eroa *triviaalin* ja *vakavan* puutarhan arvos-
tamisen tai arvottamisen (*appreciation*) välillä. Filosofian näkökulma puu-
tarhaan on nimenomaan näistä jälkimmäinen, ”vakava”. Puutarhanhoi-
toa tai puutarhassa oleskelua – laajemmin maan viljelyä ja muokkaamista
– ei nähdä vain rentouttavana harrastuksena eikä pelkästään instrumen-
taalisesti hyvien asioiden, kuten maukkaiden hedelmien, tuottamisena.
Sillä ajatellaan olevan inhimillisen elämän kannalta syvempi, pysyvämpi
ja perustavampi merkitys, joka on sekä eettinen että esteettinen⁶ – ja
jopa metafyyminen. Tuon merkityksen etsinnän voidaan nähdä nouse-
van viljelyn filosofian keskeiseksi tehtäväksi. Näin filosofiassa voidaan
pohtia viljelyn ja puutarhan (puutarhojen, puutarhanhoidon käytän-
töjen jne.) perusluonnetta, arvoja ja erityistä merkitystä ihmisenä ole-
misen kannalta. Cooperin teoksen pääkysymys onkin, miksi puutarhat
merkitsevät niin paljon ihmisille, ja sama kysymys toistuu eri näkökul-
mista *Gartendiskurse*-kokoelman esseissä.

Cooper ehdottaa alustavaa puutarhan määritelmää: (tyypilliset) puu-
tarhat ovat ”luonnollisia paikkoja, joita luova inhimillinen toiminta on
muuntanut ja jotka sisältävät luonnollisia elementtejä, kuten kukkia,
jotka on valittu, asetettu paikoilleen ja järjestetty ainakin osittain esteet-
tisen harkinnan pohjalta” (ibid., 21). Puutarha on siis sekä luontoa että
inhimillistä toimintaa, taitoa (*art*), tavallaan siis taitoa-ja-luontoa (*art-
and-nature*) erottamattomana yhdistelmänä – palautumatta kuitenkaan
kokonaisuudessaan mihinkään näistä. Puutarhat ovat Cooperin mukaan
ainutlaatuisia omana itsenään, eivät palautettavissa mihinkään muuhun
(ibid., 60–61). Puutarhanhoidolla (*gardening*) Cooper puolestaan tarkoit-
taa mitä tahansa toimintaa, joka liittyy puutarhan suunnitteluun, viljelyyn
(*cultivation*) ja huolenpitoon (*care*) (ibid., 68).⁷ Cooperin määritelmät

sofiassa esille. (Perusteellinen historiallinen katsaus puutarhaan ”ihmisen tilan”
näkökulmasta on Harrison 2008.)

6 Etiikan ja estetiikan yhteydestä ks. esim. Reiners & Seppä (1998), erityi-
sesti Kotkavirran (1998) artikkeli.

7 Hyvin laajasti ymmärrettynä puutarhanhoidon käsitteellisiä taustaoletuk-
sia tarkasteleva filosofia – eli se, mitä tässä artikkelissa yritetään tehdä – on
myös puutarhanhoitoa (*gardening*), koska siinä tutkitaan muun muassa puu-
tarhojen suunnittelun kannalta relevantteja kysymyksiä. Niinpä puutarhoi-
hin orientoituneen filosofin ei todellakaan tarvitse sotkea käsiään multa-
an, ja silti hän voi kontribuoida puutarhan kukoistamiseen. (Tämä voi tosin

ovat niin laveita, että ne sopivat kaikkeen muuhunkin maanviljelyyn varsinaisen puutarhanhoidon ohella.

Voidaan kuitenkin pohtia, kuinka vahvasti Cooperin ainutkertaisuus (*uniqueness*) -teesi tulisi tulkita. Ovatko puutarhat *sui generis*, omaa lajiaan, vai ovatko ne käsitteellistettävissä ja ymmärrettävissä muiden inhimillisen elämän aspektien pohjalta? Jos Cooper yrittää sanoa, että puutarha ei ole suoraviivaisesti identifioitavissa minkään sellaisten objektien – sen enempää luonnon- kuin kulttuuriobjektienkaan – kanssa, jotka itse eivät ole puutarhoja, hänen näkemykseensä on helppo yhtyä, mutta näin tulkittuna ainutkertaisuusajatus kuulostaa triviaalilta. Eihän esimerkiksi pöytä ole suoraan identifioitavissa minkään muun objektin kanssa. Jokin objekti, vaikkapa laatikko, voi toimia pöytänä, ”toimittaa pöydän virkaa”, ja samoin jokin paikka tai tila, luonnontilainenkin, voidaan ikään kuin tehdä puutarhaksi ottamalla siihen sopiva asenne ja ”käyttämällä” sitä sopivalla tavalla. Mutta olisi puutarhan mystifiointia ajatella, että ”oikeissa” tai ”todellisissa” puutarhoissa on jokin mystinen ominaisuus, joka vasta tekee niistä puutarhoja erotuksena kaikista muista paikoista ja olioista, joita maailmasta löytyy. Silti on aivan luontevaa ajatella, että puutarha ja sille tyypilliset arvot ja merkitykset ovat siinä mielessä ainutlaatuisia, että mitkään muut paikat, oliot, arvot tai merkitykset eivät suoraan voi tulla niiden tilalle. Jos ajattelemme, että puutarhahoito kuuluu (tai ainakin voi keskeisesti kuulua) hyvään elämään, niin mikään muu hyvän elämän aspekti ei voi suoraan sitä korvata. Vastaa- vasti esimerkiksi lasten kasvattaminen hyvän elämän yhtenä keskeisenä aspektina voi puuttua jostakin hyväksi katsottavasta elämästä, ja tuossa elämässä voi olla jotakin sellaista hyvää, mitä lasten täyttämässä (hyvässä) elämässä ehkä ei ole, emmekä silti sanoisi, että jokin muu hyvä *korvaisi* lasten kasvattamisen mukanaan tuoman hyvän. Sille, joka pitää puutarhahoitoa keskeisenä omassa hyvän elämän tavoittelussaan, mikään muu asia, esimerkiksi lapset, raha tai hyvä ruoka, ei voi tulla sen tilalle. Mutta joku toinen voi elää hyvää elämää välittämättä puutarhoista.

kuulostaa venytetyltä tavalta ymmärtää puutarhanhoidon käsite. Sanoisimmeko esimerkiksi lääketieteen filosofian, jossa tutkitaan teoreettisesti mm. terveyden ja sairauden käsitteitä, kuuluvan lääkintätaitojen harjoittamiseen eli siihen käytäntöön, jota lääkärit ja muut terveydenhoitoalan ammattilaiset harjoittavat?)

Puutarhasta kiinnostuneen filosofin ei siis tule imperialistisesti vaatia kaikkia tunnustamaan puutarhojen asemaa hyvän elämän elementteinä sen enempää kuin esimerkiksi urheilun tai liikunnan filosofian olisi soveliasta markkinoida liikunnallista elämäntapaa hyvän elämän välttämättömänä ehtona. Kuitenkin on mahdollista käsitellä puutarhoille tyypillistä hyvän elämän avaamisen tapaa, niitä erityisiä arvoja ja merkityksiä, joita puutarhaan voi sisältyä. Kuten jatkossa erityisesti Cooperin töitä tarkasteltaessa havaitaan, puutarhanhoito saattaa näennäisestä arkipäiväisyydestään huolimatta toimia tienä syviin filosofisiin kysymyksiin ihmisen, maailman ja olemisen ”perustasta”. Ja kuten pragmatismen perinteeseen viitaten artikkelin lopulla esitän, tällä problematiikalla on jotakin tekemistä myös ihmisen ja todellisuuden välisen suhteen kanssa.

Puutarhan hyveet ja merkitys

Cooperin mukaan puutarhanhoito edistää – ”indusoi” (*induces*), kuten hän sanoo – monia tärkeitä inhimillisiä hyveitä. Itse asiassa hänen väitteensä on paljon vahvempi: hän yrittää osoittaa, että tietyt puutarhaan liittyvät käytännöt *välttämättä* edistävät näitä hyveitä, jos noihin käytäntöihin osallistutaan vakavasti ja ”ymmärtävästi” (Cooper 2006, 93). Tässä mielessä tietyt hyveet ovat puutarhakäytäntöjen ”sisäisiä” (*ibid.*), eivät vain ulkoisia, noista käytännöistä erillisiä lopputuotteita. Puutarhatiettyjen ”sisäisten” hyveiden lähteenä ja ylläpitäjänä onkin Cooperille mitä tärkein teema, jota hän on kommentoinut sekä monografiassaan (*ibid.*, luku 5) että kokoelmaan *Gartendiskurse* sisältyvässä kirjoituksessaan (Cooper 2007). (Hyveiden korostaminen ei estä Cooperia pohtimasta, voisiko puutarhanhoitoon liittyä myös paheita: ks. Cooper 2006, 99–107.)

Yksi keskeinen Cooperin tässä yhteydessä esiin nostama hyve on *huolenpito* (*care*). On itsestään selvää, että viljelijä huolehtii, pitää huolta (*cares for*), viljelemistään kasveista. Huolehtiva asenne edellyttää, että hän asettaa itsensä *vapaaehtoisesti riippuvaiseksi* puutarhastaan: jos hän aikoo saada kasvinsa kukoistamaan, hänen on tehtävä monenmoisia asioita, eikä hän voi jättää puutarhan ”tarpeita” huomiotta. Edelleen puutar-

hanhoito, ainakin parhaimmillaan ja ”vakavimmillaan”, voi avata silmämme *ihmettelyyn* (*wonder*), näkemään elämän (ja maailman) meille suoman ”lahjan” (*gift*), jopa ”armon” (*grace*) (Cooper 2006, 73, 146). Tällainen asenne edellyttää *nöyryyttä* (*humility*), jota Cooper on toisaalla huomattavasti perusteellisemmin tarkastellut inhimillisen elämän kannalta tärkeänä hyveenä (ks. Cooper 2002). Kyse on eräänlaisesta epäitsekästä⁸ todellisuuden kunnioittamisesta jonakin sellaisena, mikä ei ole olemassa vain inhimillisiä päämääriä varten mutta jonka tarjoamasta lahjasta saamme nauttia. Näiden lisäksi tai näihin hyveisiin liittyen puutarhan hoitamiseen ja ylläpitoon kuuluu Cooperin mukaan erottamattomasti *toivo*, usko ”hyvän voimaan”, siihen, että hyvää elämää voidaan edistää. Tällainen asenne tulevaisuuteen on Cooperin mielestä välttämätön, jotta voitaisiin velvollisuudentuntoisesti työskennellä puutarhan tai ylipäänsä minkään muunkaan asian hyväksi. (Cooper 2007, 24–27.) Tällaisten hyveiden mukainen elämä on ”elämää totuudessa” (Cooper 2006, 98), joka vertautuu esimerkiksi Ludwig Wittgensteinin *Tractatus logico-philosophicus* -teoksen (1921) lopussa esiintyvään ilmaisuun ”näkee maailman oikein” (§ 6.54).

Cooperin ohella myös Arne Moritz on tarkastellut puutarhan ja puutarhanhoidon moraalisia ulottuvuuksia. Hänen lähestymistapansa on historiallisempi, mutta hänkin poimii esiin monia nykyihmiselle tärkeitä puutarhanhoidon edistämiä moraalisesti hyviä asioita: maun kehittämisen, luontokokemukset, vapauden kokemisen, jopa (Immanuel Kantiin viitaten) kausaliteetin eli luonnon ja vapauden eli inhimillisen taidon tai taiteen kohtaamisen (Moritz 2007). Vaikka monet muutkin inhimilliset käytännöt voivat edistää vapauden kokemista – tai inhimillisen vapauden ja luonnonkausaliteetin yhteyden havaitsemista – puutarha voi Moritzin mukaan tuoda merkittävän panoksen tähän moraalin itsensä mahdollisuuden välttämättömään ehtoon (*ibid.*, 86–87).

Edistämiensä hyveiden myötä puutarhanhoito voidaan nähdä olen- naisesti moraalisenä toimintana sen sijaan, että se ymmärrettäisiin pelkästään instrumentaalisia arvoja tavoittelevaksi käytännöksi, jonka

8 Cooper viittaa mm. Iris Murdochiin puhuessaan epäitsekkydestä ja omasta itsestä tai omista intresseistä etäännyttämisestä (*unselfing*) (ks. Cooper 2006, 97). Murdochin moraalifilosofian relevanssista hieman toisesta näkökulmasta ks. esim. Pihlström (2005).

päämääriä olisivat vain maittavat hedelmät tai miellyttävät esteettiset kokemukset. Cooperin mukaan hänen erottamansa puutarhanhoidon avainhyveet ovat olennaisesti ”epäitsekkäitä” tai jopa ”omasta itsestä tyhjentymistä” edistäviä (*unselfing*). Puutarhanhoito auttaa meitä vapautumaan itsekkäistä pyyteistämme, avautumaan itsemme ulkopuoliselle todellisuudelle, siitä huolehtimiselle ja sen kunnioittamiselle. (Cooper 2006, 157; 2007, 28.) Tässä puutarha tuskin on ainutkertainen hyveiden lähde, eikä Cooper niin väitäkään. Puutarhanhoito voi kuitenkin monien muiden käytäntöjen ohella toimia tällaisten epäitsekkyyttä vaalivien hyveiden kehittämisen kontekstina. Ehkä vielä tärkeämpää on havaita, että myöntämällä maan ja elävän luonnon viljelylle tällaisen moraalisen merkityksen tulkitsemme samalla moraalin ja moraalisen merkityksellisyyden käsitteitä hieman toisin kuin tavanomaisessa moraalifilosofiassa on totuttu. Moraalissa ei yksinomaan ole kyse ihmisten välisistä suhteista, siitä, mitä saamme tai emme saa tehdä toisille ja mikä on (tai ei ole) hyvää tai oikein. Moraalissa on, Wittgensteinin *Traktatuksen* (1921) mystissävyisiä loppujaksoja muistuttavalla tavalla, kyse subjektin ”asenteesta maailmaan kokonaisuutena”, ja puutarhanhoito – tai kenties hyvin hoidetussa puutarhassa mielteliäänä kuljeskeleminen – voi olla yksi niistä inhimillisistä käytännöistä, joissa tällaista asennetta koulitaan. Olennaisempaa kuin viljelyn varsinaiset tulokset voi olla sen asenteen kypsyminen, joka moraalin kannalta ratkaisevaan epäitsekkyyteen vaaditaan. Cooperkin päättyy jonkinlaiseen mystiikkaan tarkastellessaan puutarhaa – tai isolla kirjoitettua ”Puutarhaa” – epifaniaa, ilmestyksenä, jostakin perustavan tärkeästä:

Vaativattoman ehdotuksen mukaan Puutarha eksemplifioi inhimillisen pyrkimisen ja luonnollisen maailman keskinäistä riippuvuutta. [Vähemmän vaatimattoman] ehdotuksen mukaan tässä keskinäisessä riippuvuudessa itsessään ruumiillistuu tai se viittaa inhimillisen olemassaolon sekä maailman ja itsemme ”syvän perustan” keskinäiseen riippuvuuteen. Kun Puutarhassa ruumiillistuu jokin sellainen, missä itsessään ruumiillistuu jokin perustavampi [*something further*], Puutarhassa [...] ruumiillistuu tämä ”jokin perustavampi”. Puutarha [...] on epifania ihmisen suhteesta mysteeriin. Tämä suhde on sen merkitys. (Cooper 2006, 145.)

Olen kuitenkin hieman epäileväinen Cooperin optimistiselta kuulostavan ”hyvän voimaan uskomisen” suhteen. Viljelijä ei voi välttyä näkemästä, kuinka hänen kukoistava puutarhansa syksyn tullen väsyä kukkimaan – vaikka hän voikin odottaa uutta kevättä, sitä, kuinka kasvit taas kerran inhimillisten ponnistusten saattamina nousevat esiin sulaneesta maasta. Toisaalta hän tietää, että tuokin kevät katoaa jälleen, ensin kesäksi ja sitten syksyksi. Voiko hän olla odottamatta syksyä silloin, kun hän alkukesän kirkkaudessa näkee omenankukkiensa lentävän tuulella? Kukkalajo on surullista: kukkiva kukka kuihtuu pian. Optimismi, paremman tulevaisuuden odotus, hyvään uskominen, toivo – nämä kaikki ovat elämässä tärkeitä asenteita, mutta vieläkin perustavampaa on katoavaisuuden ja rajallisuuden tunnustaminen. Omenankukat todellakin putovat puusta jo toukokuun lopussa (Etelä-Suomessa), ja vaikka puut taas heräävät kukkimaan uudestaan, sitä on odotettava kokonainen vuosi. Vaikka myös itse hedelmien, omenoiden, kypsymistä voi odottaa – ja omenanviljelyssä ne toki ovat kukkia tärkeämpiä – on etukäteen selvää, että joskus nekin on poimittava, syötävä (tai jätettävä matojen syötäväksi), saatettava takaisin luonnon kiertoon. Toivon hyveen toteuttaminen edellyttää siis katoavaisuuden tunnustamista. Aidon toivon edellytys on eräänlainen pessimismi, usko siihen, etteivät katoavaisuus ja kuolevaisuus ole harhaa vaan elämän, maailman, todellisia piirteitä. Palaan tähän teemaan vielä esitykseni lopussa.

Puutarha ja aika

Toivo, hyvään uskominen ja kasvun odottaminen ovat tiloja tai prosesseja, jotka edellyttävät aikaa, historiallista muutosta ja kehitystä. Yksi edellä käsitellyissä teoksissa implisiittisesti esiintyvä teema onkin puutarhan ja sen hoitamisen – kasvun, kasvattamisen – *ajallisuus*. Turhaan ei ole monesti siteerattu kenties tunnetuimman ”puutarhakirjailijan”, Karel Čapekin, teoksen *Puutarhurin vuosi* loppua, joka mainiolla tavalla kytkee puutarhassa puuhastelun inhimillisen ajallisuuden ja historiallisuuden peruskokemuksiin:

Me puutarhamiehet [*sic*] elämme tavallaan tulevaisuudessa. Kun ruu-

summe kukkivat, ajattelemme, että ensi vuonna ne kukkivat entistä paremmin. Kymmenen vuoden päästä on tästä tumpista kasvanut komea mänty – kunpa ne kymmenen vuotta olisivat jo takana-päin! Tahtoisinpa nähdä miltä nuo koivut näyttävät viidenkymmenen vuoden kuluttua. Kuinka totta onkaan, että paras on aina edes-sämme. Jokainen uusi vuosi tuo mukanaan lisäkasvua ja kauneutta. Jumalalle kiitos, että taas olemme päässeet vuoden eteenpäin! (Čapek 1961, 170.)

Vaikka sanat eivät jääne täysin vaille ironiaa, hänen tulevaisuuteen tähyämisensä on paljon myönteisemmin värittyntä kuin esimerkiksi Martin Heideggerin (1927), jolle inhimillisen olemassaolon ajallisuus perustuu ”kuolemaa kohti olemiseen”, siihen, että ehdottoman oma-kohtainen kuolema on inhimillisen ”täälläolon” (*Dasein*) äärimmäinen mahdollisuus. Toisaalta puutarhaa, eläviä kasveja, hoitava ja vaaliva ihminen ei voi sulkea silmiään *kaiken elävän* kuolevaisuudelta. Hoidettavat kasvit kukoistavat aikansa ja kuihtuvat kerran. Ne, sen enempää kuin niitä hoitavat ihmisetkään, eivät ole ikuisia. Konkreettisimmillaan elämän katoavaisuus ja samalla paradoksaalisesti sen pysyvyys ilmentyvät, kun ryhdytään hoitamaan puutarhaa tai maatilaa, jonka joku jo elävien kirjoista poistunut on perustanut. Kevät toisensa jälkeen maasta ponnistavat esiin tuon jo itse maaksi muuttuneen ihmisen aikanaan istuttamat monivuotiset kasvit.

Ajallisuuden ja katoavaisuuden tematiikan ilmeisimpiä (ja kulu-neimpiakin) symboleja on kukka, joka hetken kukoistaa mutta pian jo pudottaa terälehtensä ja kuolee.⁹ Miksi kukat, kuten puutarhat, ovat

9 Puutarha-alan kannalta keskeinen inhimillisen kanssakäymisen muoto, kukkakauppa, on myös motiivi, joka vilahtaa monesti esiin – ei ehkä kovin usein filosofiassa mutta ainakin eräissä kaunokirjallisuuden merkkiteoksissa. Unohtumaton on esimerkiksi Virginia Woolfin *Mrs Dalloway* -romaanin nimihenkilön tajunnanvirran täyttämä kävely Lontoossa kukkien ostamiseksi illan juhlija varten. Thomas Mannin sukuromaanissa *Buddenbrookit* kuvataan yksityiskohtaisesti suvun päämiehen hautajaisseremoniassa käytettyjä kukkalaitteita, ja myös esimerkiksi Vladimir Nabokovin pienoisoromaanissa *Silmä* on mieliinpainuva kukkakauppakohtaus. Nämä ovat vain muutamia satunnaisia poimintoja, esimerkkejä siitä, kuinka kukkiin jatkuvasti viitataan korkeatasoisessa – myös modernissa – kaunokirjallisuudessa.

ihmisille merkityksellisiä? Niitähän ei voi syödä, niiden kauppaaminen rinnastaa ne mihin tahansa ostettavaan ja myytävään kulutustavaraan, ja lisäksi niiden ihailua – katselua, haistelua tai (outoa ajatellakin!) niille puhumista – voidaan tuskin ainakaan länsimaisessa kulttuurissa pitää vakavahenkiselle, tärkeiden päämääriensä edistämiseksi kamppailevalle ihmiselle soveliaana toimintana. Kun kukkia viedään tuliaisiksi kylään, monista tuntuu siltä, että heidän olisi lisäksi vietävä jotakin pysyvämpää ja ”todellisempaa”, koska kukan antaja ja saaja tietävät lahjan pian katoavan.

Kaiketi juuri tästä syystä, katoavaisuudessaan, ikään kuin inhimillisen olemassaolon ajallisuuden hetkellisinä pysäytyksinä, still-kuvina, kukat ovat tärkeitä. Kodin, juhlasalin tai ruumisarkun koristelua kukkasin tuskin on pidettävä suoranaisesti taiteisiin tai tieteisiin rinnastuvana korkeakulttuurisena käytäntönä, mutta jos tuo kukkaloisto ihmisten elämästä poistettaisiin, melkoinen aukko tai tyhjiys kaiketi jäisi jäljelle. Niin pitkä on etenkin vainajien saattamisen kukkiin sidottu perinne. Samankaltainen elämää taustoittava merkitys on puutarhoilla. Joskus kii-reistenkin nykyihmisten on osattava pysähtyä kasvun ja elämän ihmeiden äärelle, jopa vain tuijottamaan kukkivaa kasvia, niin kuin saatamme pysähtyä tuijottamaan vasta elämänsä alkuun päässyttä ihmislasta. Tällöin saatamme olla taipuvaisia lainaamaan jälleen Wittgensteinia, joka pohdiskeli otsikolla *Yleisiä huomautuksia* postuumisti julkaistussa muistikirjassaan taiteen ja ”luonnon ihmeiden” ihastelun yhteyttä: ”Taide näyttää meille luonnon ihmeet. Se perustuu luonnon ihmeiden *käsitteeseen*. (Avautuva kukka. Mikä siinä on *ihmeellistä?*) Sanomme: ’Katso, miten se avautuu!’” Hiukan myöhemmin samassa muistikirjamerkinässä Wittgenstein jatkaa kysymällä, voiko matemaatikko ihmetellä luonnon ihmeitä, jos ihmettelyn kohteesta on tullut hänelle ”ongelma”: ”Voisin kuvitella, että joku ihailee puita ja myös puiden varjoja tai heijastuksia, joita hän pitää puina. Mutta jos hän kerrankin sanoo itselleen, että nämä eivät olekaan puita, ja siitä, mitä ne ovat, tai mikä on niiden suhde puihin, tulee hänelle ongelma, ihailussa on silloin särö, joka on ensin parannettava.” (Wittgenstein 1979, 104–105; huomautus vuodelta 1947.)

Suomalaisen kirjallisuuden puutarhakuvaauksia ja -tunnelmointeja löytyy koottuna teokseen Ruoff (1991).

Wittgenstein ei tarkoittanut, että kukan terälehtien avautuminen olisi ihmeellinen tapahtuma jossakin sellaisessa mielessä, jossa tavanomaisesti puhumme ”ihmeistä”. Ei tarvitse uskoa ihmeisiin voidakseen ihailla avautuvaa kukkaa. Myöskään Cooper (2002, 2006) ei ihmettelystä, lahjasta tai epifaniasta puhuessaan tarkoita, että maailmassa itsessään olisi mitään sellaista ”ihmeellistä”, mitä ei tieteen menetelmin voitaisi tutkija ja selittää. Tuollaisiin ”ihmeisiin” uskomisen olisi pikemminkin pseudofilosofista ja kenties pseudouskonnollistakin¹⁰ ajattelua, eräänlaista taikauskoa. On parempi sanoa, että tieteellinen maailmankuva, jonka mukaan ihmeitä ei ole, ja asioita ”ihmettelevä” asenne, joka perustuu eettiselle (kenties puutarhan inspiroimalle) asenteelle maailmaan kokonaisuutena, eivät ole ristiriidassa keskenään. ”Tosiseikan tieteellinen tarkastelu ei ole sen tarkastelemista ihmeenä”, Wittgenstein muotoili. Kukkaa, puutarhaa, maata, kasvua, elämää voidaan tarkastella ihmeinä, mutta tällöin on valittava tietynlainen tarkastelunäkökulma, joka poikkeaa olennaisesti tieteellisistä kuvaamisen ja selittämisen näkökulmista.

Ihminen ja luonto

Puutarhaa ja maanviljelyä tarkastelevan filosofian lähtökohdaksi sopii hyvin sellainen yleisfilosofinen lähestymistapa, joka ei oleta jyrkkää kuilua ihmisen ja muun luonnon – tai kulttuurin ja luonnon – väliin. Yksi tällainen lähestymistapa löytyy *pragmatism*in perinteestä, erityisesti John Deweyn pragmaattisesta naturalismista, jonka mukaan kaikki, mitä on, on luontoa tai luonnollista mutta luonto on meille väistämättä inhimillisen kokemuksen kautta jäsennettyä. (Ks. erityisesti Dewey 1929.) Ihmisen ja luonnon suhde muokkautuu jatkuvasti, kun ihminen itse muokkaa maata, perustaa ja hoitaa puutarhaa. Viljelty maa tai puutarha onkin deweylaisen pragmatismin näkökulmasta jopa jonkinlainen paradigmatapaus inhimilliseen maailmaan kuuluvasta luonnon ja kulttuurin integraatiosta. Voidaankin ehdottaa, että puutarha vihjaa *kulturalism*in ja *naturalism*in synteisistä, jollaista erityisesti Deweyn pragmatismi näh-

10 Artikkelissa Pihlström (2007) yritän nostaa esiin uskonnonfilosofisen ongelman ”aidon” uskonnon ja ”pseudouskonnon” suhteesta.

däkseni edustaa.¹¹ Samantapaiseen ajatukseen viitattiin jo edellä Cooperin ajatuksia esiteltäessä, ja teoksensa *A Philosophy of Gardens* lopulla Cooper päätyykin pragmatismilta vaikuttavaan päätelmään ihmisen ja maailman suhteesta: koska jokainen käsitys maailmasta, jonka voimme tarjota, heijastelee osallistumistamme (*engagement*) maailmaan – intressejämme, pyrkimyksiämme, sitä, mitä pidämme tärkeänä – meidän kaltaisillemme olennoille ei voi ylipäänsä olla maailmaa ilman tällaista osallistumista.¹²

Tässä mielessä maailma on riippuvainen siitä, miten me siihen ”osallistumme” ja miten ”annamme maailman olla maailma”. (Cooper 2006, 147.) Ei liene yllätys, että Cooper katsoo puutarhan symboloivan juuri tätä ihmisen ja maailman suhdetta. Vaikka puutarhurilla, jolla on jatkuvasti sormet mullassa, on luultavasti karun realistinen käsitys todellisuudesta ja sen riippumattomuudesta ihmisestä, deweylainen pragmatisti tai cooperilainen puutarhafilosofi voi tämäntapaisten tarkastelujen myötä päätyä hylkäämään ainakin vahvimmat realismin muodot ja korostamaan inhimillisen maailmaan osallistumisen ja maailman itsensä yhteenkietoutumista¹³ – eli sitä, ettei tuosta osallistumisesta täysin riippumatonta absoluuttista todellisuutta olekaan – ja jopa pitää puutarhaa erinomaisena muistutuksena tästä tärkeästä filosofisesta huomiosta.

Pragmatismien perinteessä yksioikoisista luonto vs. kulttuuri -kahlitajaoista on usein pyritty etäännyttämään Deweyä muistuttavalla tavalla. Luonto on kulttuuristettua luontoa, luontoa meille, mutta yhtä lailla

11 Olen toisaalla, varsin erilaisissa konteksteissa, tarkastellut pragmatismien näkökulmia sekä ympäristöön että taiteeseen: ks. Pihlström (1996), (2000a), (2000b), (2002a), (2002b) ja (2010). Tässä yhteydessä voin poimia aiheesta esiin vain muutamia kaikkein yleisimpiä näkökohtia sovelluksia artikkelini erityisteeman kannalta.

12 Se maailma, joka on tällä tavoin ”meistä riippuvainen”, on ajateltavissa kantilaiseksi ”ilmiömaailmaksi”, joka on erotettava maailmasta ”sinänsä”, sellaisena kuin se olisi, jos voisimme (vaikkemme voi) tarkastella sitä irrotettuna inhimillisen kokemuksen mahdollisuuden ehdoista. Vrt. Pihlström (2003, 2009) kantilaisen transsendentaalifilosofian ja pragmatismien yhte-yksistä.

13 Realismien ongelmasta – todellisuuden mielestä riippumattomuudesta ja riippuvuudesta – pragmatismien perinteessä vrt. esim. Pihlström (2003), (2005) ja (2009).

kielemme ja kulttuurimme ovat inhimillisen elämän luonnollisia tuotteita, eivät mitään aineellisesta todellisuudesta irti riuhtaistua.¹⁴ Myös esteettinen kokemus, suuntautuupa se taiteeseen tai puutarhan kukkiin, on osa luonnollista kokemusmaailmaa eikä kohdistu mihinkään ei- tai yliluonnolliseen todellisuuteen. Deweylaisen pragmatismien perspektiivistä olisi elämälle vierasta olettaa olemassaolevaksi jokin erityinen, kaikesta muusta irrallinen esteettinen objekti. Kun koemme esteettisesti maiseman tai kukkapenkin, kokemuksemme kohdistuu tuohon maisemaan tai kukkapenkkiin itseensä, luonnollisen todellisuuden osaan – ja tuo kokeminen itse on aivan yhtä luonnollista. Myös ihmisen muokkaama todellisuus, kuten maanviljelijän pelto, on ”luonnollista”, kuten mikä tahansa muukin. Inhimillinen toiminta maailman muokkaamiseksi, vaikkapa maan kääntäminen tai kukkapenkin kitkeminen, on aivan yhtä luonnollista kuin kaikki muukin maailmassa tapahtuva. (Yhtä lailla luonnollista on kaikki se toiminta, jonka kautta muokkaamme asennettamme maailmaan, myös kukkapenkin hiljainen ihailu, jossa kädet eivät likaannu.) Inhimillisen työn tuloksena syntyvä viljely tai puutarhaluomus (tai sellaiseen kohdistuva kokemus tai edes kontemplatiivinen asenne) ei ole mitään luonnosta irrotettua, vaikka se onkin ”inhimillistettyä”, kulttuurin piiriin tuotua. Näin deweylainen pragmatismi soveltuu mainiosti paitsi ympäristöetiikan ja -estetiikan, myös puutarhan ja viljelyn filosofisen tematisoinnin teoreettiseksi lähtökohdaksi, vaikka alan kirjallisuudessa on Deweyn ajatteluun viitattu vain ohimennen (vrt. Cooper 2006, 8–9, 64–65).

Deweyn pragmatismiin pohjautuvaa esteettistä teoriaa on viime vuosikymmeninä kehitelty erityisesti Richard Shusterman (1997), jonka näkemykset ovat tunnettuja Suomessakin. Koska Shusterman korostaa etenkin esteettisen kokemuksen somaattisuutta ja toiminnallisuutta – sitä, että kyse on luonnollisesta inhimillisestä kokemustyyppistä, joka ei toteudu (ainakaan yksinomaan tai ensisijaisesti) passiivisessa mietiskelyssä tai esteettisen objektin katselussa vaan elämässä ja toiminnassa, ruumiillisessa osallistumisessa luonnollisen maailman prosesseihin – hänen näkemyksensä on helppo yleistää sekä ympäristöesteettistä että puutarhassa tapahtuvaa kokemista koskeviksi, joskin hän jättää ehkä

14 Luonnon ja kulttuurin suhteesta maanviljelyssä ja maatilasta eräänlaisena ihmisten ja eläinten yhteisenä ”kulttuurina” ks. Segerdahl (2007).

liian vähälle huomiolle juuri edellä mainitun hiljaisen kontemplaation. Ympäristömme esteettisesti relevanttien arvo-ominaisuuksien kokeminen on mahdollista parhaiten silloin, kun ympäristöön aidosti mennään mukaan, kun astutaan luonnon keskelle elämään ja toimimaan tai kun muovataan elävää maaperää ja kasveja inhimillisiä päämääriä varten. Tässä voi tietenkin olla aste-eroja. Jollekulle (esimerkiksi tämän kirjoittajalle) esteettisesti merkitykselliseksi seikkailuksi ”villissä luonnossa” riittää lenkkeily lähimetsikössä Pohjois-Helsingissä, kun taas joku toinen haluaa päästä tunturivaellukselle tai Serengetin safarille voidakseen kokea luonnon esteettisten piirteiden koko intensiteetin – kauneuden, julmuuden, rauhallisuuden, kiihkon. Jollekulle (esimerkiksi tämän kirjoittajalle) riittää väkeväksi ”puutarhakokemukseksi” leppoisan omakotitaloalueen kukkivien puiden ja pensaiden tarkkailu, kun taas joku toinen haluaa todella työntää sormensa saveen, luoda itse kasvua ja elämää.

Varsinaisten pragmatistien, kuten Deweyn ja Shustermanin, ohella eräät ympäristöesteetikot, joiden side pragmatismiin on väljempi, ovat nostaneet keskeiseen asemaan Cooperinkin käyttämän ”osallistumisen” tai ”sitoutumisen” (*engagement*) käsitteen. Erityisesti Arnold Berleantin (1991, 1997) mukaan tämä käsite on tarpeen, kun haluamme kuvata holistista esteettistä kokemusta, jossa kokijan ja kokemuksen kohteen välinen raja hämärtyy.¹⁵ Sama piirre on keskeinen niin taiteen, luonnonympäristöjen kuin puutarhojenkin esteettisessä kokemisessa, ja Berleant on myös korostanut esteettisen ja uskonnollisen kokemuksen analogiaa. Sen sijaan, että tarkastelisimme esteettistä kohdettamme etäältä, pyyteettömästi (kuten perinteisessä estetiikassa on oletettu), koemme ympäröivää maailmaa – niin taidetta, uskonnollisia ympäristöjä, puutarhoja kuin luonnonobjektejakin – osallistumalla välittömästi siihen. Olemme konkreettisia, aistiemme varassa ympäristöämme kokevia toimijoita. Tämän toiminnallisuuden ja sitoutuvan osallistumisen painot-

15 Cooper (2006, esim. 36–37) viittaa osin sympatisoiden Berleantin osallistumisen estetiikkaan, mutta muistuttaa, että puutarhassa ja puutarhaan ei vain ”osallistuta” vaan sitä toisinaan myös hiljaisesti katsellaan ja kontemplanoidaan. Ihmisen suhde puutarhaan ei näin Cooperin mukaan jäännöksettä palaudu Berleantin *engagement*-käsitteen avulla kuvailtavaan suhteeseen. Toisaalta hiljentyminenkin voi olla omanlaistaan ”osallistumista”.

taminen kytkee Berleantin pragmatismiin, vaikka hän Cooperin tavoin viittaakin pragmatismiin perinteeseen vain ohimennen.

Pragmatistinen estetiikka (Deweysta Shustermaniin ja Berleantiin) on parhaimmillaan kaataessaan keinotekoisia raja-aitoja ”korkean” ja ”matalan” taiteen ja samalla taiteen ja ei-taiteen (esimerkiksi puutarhan tai yleisemmin ympäristön esteettisten arvojen kokemisen) väliltä. Tämä semanttisten ja ontologisten rajojen rikkominen ei kuitenkaan saa johtaa taiteen ja ei-taiteen tai esteettisesti merkityksellisen ja merkityksettömän välisten erojen täydelliseen katoamiseen. Jos kaikki on esteettistä, mikään ei oikeastaan ole esteettistä. Mikä tahansa olio, prosessi tai ilmiö *voidaan* tehdä esteettisesti relevantiksi: ruminkin ympäristö, kuten betonilähiön pysäköintialue, ansaitsee esteettistä tarkastelua, ja tuo tarkastelu voi tehdä siitä kiinnostavan. Puutarhassa voidaan kasvattaa myös rumia kasveja, ja ääritapauksessa – vaikkapa taideteoksena – voitaisiin kasvattaa rikkaruohojen valtaama puutarha. Puutarhasta voidaan tehdä myös eettisesti ongelmallinen paikka, kun käytetään luontoa tuhoavia lannoitteita tai jos (jälleen ääriesimerkissä) tarkoituksellisesti kasvatetaan puutarhassa vieraileville ihmisille hengenvaarallisia myrkkukasveja. Mutta esteettinen tarkastelu, kuten eettinenkin, on mahdollista vain erityisessä sosiaalisessa ja tulkinnallisessa kontekstissa. Se ei voi jatkuvasti olla osa arkipäiväämme, ei koko ajan, vaikka se voi tulla tärkeäksi minä hetkenä hyvänsä. *Kaikki* on potentiaalisesti eettistä ja esteettistä, mutta minkä tahansa asian tarkasteleminen eettisesti tai esteettisesti vaatii aina ponnistusta ja käsitteellistämistä.

Arkipäiväisten toimien tuleminen filosofisesti relevanteiksi on puutarhanhoidon filosofisesti tärkeimpiä piirteitä. Maailmaan osallistuminen, se kaikki, mitä maailmassa teemme – Heideggerin termein ”maailmassaolemistemme” – on läpikotaisin eettis-esteettisesti merkityksellistä. Arkielämän filosofisen merkityksen korostaminen ei kuitenkaan saa johtaa siihen, että filosofia redusoidaisiin arkeen. Arkielämästä etäännytyissä tulkinnan ja arvioinnin konteksteissa voidaan yhä tehdä normatiivisia erotteluja oikean ja väärän elämäntavan, hyvän ja huonon taiteen (eli kontekstisidonnaisesti korkean ja matalan taiteen) tai kauniiden ja rumien ympäristöjen välillä. Pragmatistinkaan ei tule kieltää tuollaisen erottelujen tekemistä. Pikemminkin pragmatismi kiinnittää filosofista huomiota niihin normatiivisiin käytäntösidonnaisiin konteksteihin,

jossa kyseiset erottelut ovat mielekkäitä ja mahdollisia. Ne eivät ole valmiiksi annettuja käytäntöjemme ulkopuolella, vaan niitä tulee aktiivisesti tehdä ja tutkailla – ja tehdä uudelleen, uusista näkökulmista – alati muuttuvien käytäntöjen sisällä. Puutarhakäytännöt voivat kontribuoida siihen, miten tällaisten erottelujen suorittamisen normatiiviset kontekstit määrittyvät.

Myös erottelut taideteosten, esteettisesti merkityksellisten ihmisen muovaamien elävien olentojen (kuten kukkien) sekä esteettisesti merkityksellisten ”puhtaiden” luonnonobjektien välillä voidaan säilyttää, mutta tällaisten erojen kontekstuaalisuus ja epätarkkuus tulee jatkuvasti pitää mielessä, jos omaksutaan pragmatismiin yleensä sisältyvä *antiessentialistinen* näkökulma. Taidekin on luonnon tuote, koska kaikki, mitä on, on luonnon tuotetta, mutta toisaalta luontoa itseään voidaan tarkastella ikään kuin se olisi taideteos. Parhaimmillaan tällainen ihmisen tekemän taiteen ja ihmisestä riippumattoman elävän luonnon spontaanin kasvun yhteenkietoutuminen näyttäytyy juuri puutarhassa ja muussa viljelyssä.

Näin luonnostellussa mielessä kaikki luonto (meille) on kulttuuria, inhimillisen kulttuurin sisäistä, kielellistettyä ja käsitteellistettyä, (mahdollisen) kokemuksen piiriin otettua, mutta tämän sanominen *ei* ole sen absurdin väitteen esittämistä, ettei luontoa olisi. On kuitenkin hyväksyttävä, ettei pragmatismien puitteissa ole sijaa täysin ”puhtaalle” *ympäristöestetiikalle* tai *-etiikalle*, joka olemuksellisesti erottuisi ihmisen rakentamien objektien eettisen ja esteettisen tarkastelun problematiikasta. Ympäristön, puutarhojen ja taiteen eettinen ja esteettinen tarkastelu ovat osa yhtä ja samaa luonnollisen ja kulttuurisen todellisuuden hahmottamisen projektia.

Pyhät puutarhat, kuoleman puutarhat

Yksi inhimillisen kulttuurin keskeinen osa-alue, jonka näkökulmasta maan ja puutarhan merkitystä myös voidaan tarkastella ja joka edellä on vain epäsuorasti tullut esiin Cooperin lahja- ja epifania-viittauksissa, on uskonto. Esteettinen ja uskonnollinen näkökulma esimerkiksi maisemaan, puutarhaan tai johonkin muuhun ympäristössämme tavattavaan paikkaan tai tilaan saattavat myös yhdistyä. Uskonnollisesti merkityksel-

lisillä tiloilla ja paikoilla, vaikkapa kirkkorakennuksilla, hautausmailla tai henkeäsalpaavilla maisemilla, joita emme tunne voivamme kielellisesti kuvailla muuten kuin banalisoiden, on usein vahvasti esteettisiä ominaisuuksia. Puutarhoilla on merkittävä sija uskonnollisessa, etenkin juutalais-kristillisessä mytologiassa paratiisi- yms. kertomuksineen ja paime-nidylleineen (ks. esim. Waschke 2007, Schwillus 2007).

Berleant (1997, luku 11) on ehdottanut, että ”pyhät ympäristöt” pitäisi ottaa vakavasti ympäristöestetiikassa.¹⁶ Kuten (ympäristö)esteettisessä kokemuksessa yleisemminkin, tällaisissa ympäristöissä kokija, subjekti, ikään kuin sulautuu kokemuksen kohteena olevaan ympäristöön; koetun paikan arvo ja mahdollinen historiallinen merkitys intensifioivat kokemusta. Esteettistä ja uskonnollista kokemusta voidaan verrata toisiinsa: molemmat ovat vahvasti persoonallisia ja välittömiä; molemmat suuntautuvat johonkin, mikä suunnattomasti ylittää kokemuksen subjektin itsensä – mikä ei tarkoita, ettei näiden kokemuksen tyyppien välillä olisi myös merkittäviä eroja (Berleant 1997, 176). Näin ymmärrettyinä myös Cooperin edellä siteeratut käsitykset puutarhasta ihmisen ja maailman ”perustan” suhteen ilmaisijana – epifaniana – ovat kuvauksia eräänlaisesta uskonnollisesta puutarhakokemuksesta.

Pyhä paikka koetaan (eettis-esteettisesti ja/tai uskonnollisesti) erityisen ”ladattuna” ja dynaamisena, vaikka siinä oltaisiin aivan hiljaa, tekemättä mitään. Tällainen kokemus voi suuntautua johonkin erityisellä tavalla historiallisesti tai maisemallisesti merkittävään paikkaan, mutta moni kotipuutarhuri katsonee sellaisen voivan syntyä oman kukkapenkkin äärellä.¹⁷ Luonnollisesti tällaisen kokemuksen luonteeseen vaikuttaa ratkaisevasti se, lähestyykö kokija paikkaa aktiivisena ”uskovana”, joka aidosti pitää sitä pyhänä, vai ulkopuolisena tarkkailijana, jolle kysei-

16 Pyhistä paikoista ja niihin liittyvästä rajan ja rajallisuuden kategorisoinnista uskontotieteen näkökulmasta ks. esim. Anttonen (1996). Vrt. myös Malpas (2011).

17 Vaikka minun on vaikea käsitteellistää pyhyiden kokemuksia minkään erityisen uskonnollisen tradition termein, olen omasta mielestäni kokenut paikan ”pyhänä” – tai ainakin niin pyhänä kuin kykenen minkään paikan kokemaan – esimerkiksi vieraillessani Auschwitzin keskitysleirimuseossa. Jonkin paikan pyhyys saattaa näin ollen piillä siinä, että tuolla paikalla on tapahtunut jotakin hirvittävää, johon on kyettävä omaksumaan ehdottoman vakava, koko elämää suuntaava ja määrittävä asenne.

sen ympäristön uskonnolliset ulottuvuudet eivät ole henkilökohtaisesti merkitseviä. Subjektin ja objektin välistä eroa ei voida *täysin* häivyttää, vaikka pragmatismissa subjekti kietoutuukin maailmaan, jossa toimii. Subjektin tausta, esimerkiksi se uskonnollinen (tai uskonnoton) perinne, jonka parista hän on lähtöisin, vaikuttaa vääjäämättä siihen, millaisena objekti hänen kokemuksessaan hahmottuu ja millaiseksi subjektin ja objektin yhteenkietoutuminen ”ei-dualistisessa” kokemuksessa siten muotoutuu.

Viime kädessä uskonnollisesti, eettisesti ja esteettisesti herkälle koki-
jalle koko maailma saattaa näyttäytyä pyhänä, mittaamattoman arvok-
kaana paikkana, esimerkiksi siksi, että hän uskoo sen olevan Jumalan
luoma ja sellaisena hyvä. Jokainen uusi, maasta esiin nouseva kasvi,
jokainen puhkeava kukka, voi olla merkki Jumalan luomistyöstä, uuden
elämän synnystä, elämän, jota ihminen on asetettu varjelemaan. Sitä
suurempi on tällaisen ihmisen mahdollisesti kokema uskonnollinen –
tai eettinen ja esteettinen – hämmennys, kun hän kohtaa hyvänä ja
arvokkaana pitämänsä todellisuuden pahoja ja rumia piirteitä. Hän
saattaa kauhistua paitsi moraalisesti käsittämättömiä hirmutöitä myös
(banaalimmin) pyhän paikan profanoitua, sen rumentamista ja arkipäi-
väistämistä. Kauhistus voi olla yhtä suuri ihmisen rakentaman ympäris-
tön ja ihmisestä riippumatta syntyneen luonnonympäristön tapauksessa.
Mikä tahansa ympäristö saattaa saada ”pyhyiden” statuksen sen mukaan,
millaisen ihmisyyhteisön (eettis-esteettis-)uskonnollisen asennoitumi-
sen kohteeksi se päätyy; samoin mikä tahansa ympäristö, jälleen vaik-
kapa kotipuutarha, voidaan profanoida, riisua pyhydestään (vrt. Ber-
leant 1997, 175).

Puutarhan ja maanviljelyn filosofisen merkityksen etsintä ei, kuten
jo olen pyrkinyt osoittamaan, tyhjene esteettiseen näkökulmaan. Prag-
matistisen, toiminnallista ja kokemuksellista ihminen–luonto–suhdetta
painottavan estetiikan näkökulmasta avautuu mitä mielenkiintoisim-
pia käsityksiä puutarhan merkityksestä, mutta muitakin näkökulmia
on – ja Cooperin kirjoitusten sekä *Gartendiskurse*-teoksen ansiona on
näiden tarkastelutapojen moneuden havaitseminen. Yksi paradigmata-
paus ihmisen ja elävän (mutta kuolevaisen) luonnon ja/tai maan suh-
teesta on *hautausmaa*, eräänlainen puutarha ja ”muokattu maa” sek in.
Tämänkään aihepiirin filosofista ja yleisemmin kulttuurista merkitystä

voidaan tuskin liiaksi korostaa.

Hautaaminen on perustavaa inhimillisen subjektuuden kannalta, koska ihmiseksi tulemisen ja ihmisenä olemisen voidaan katsoa edellyttävän kuolleiden käsittämistä ja käsittelemistä kuolleiksi, rajan vetämistä elämän ja kuoleman, läsnäolon ja poissaolon, välillä (ks. Lehtonen 2006). Tässä rajanvedossa hautausmaat ovat ratkaisevan tärkeitä. Hautaamisen voidaan sanoa käsittelevän ihmisen ja ei-ihmisen rajaa (ibid., 314) ja mahdollistavan näin myös ajallisuuden ymmärtämisen inhimillisen olemisen perusmuotona. Hautaamista ja siten hautausmaiden tai vastaavien paikkojen ylläpitoa voidaan pitää yhtenä ”niistä käytännöistä, jotka joudutaan olettamaan aina jo oleviksi, jotta voidaan puhua ihmisestä” (ibid., 320), jopa siis inhimillisyyden ”transsendentaalisena” perustana tai taustana, jota ilman inhimillinen olemassaolo sellaisena kuin sen tunnettu ja koettu ei olisi mahdollista.¹⁸ Vaatimusta kuolleiden kunnioittamisesta ei voida perustella millään perustavammalla asialla, Turo-Kimmo Lehtonen muistuttaa (ibid., 322). Hän kiteyttää sosiologisen tutkimuksensa hautausmaiden merkityksestä osuvasti:

Hautuumaat pitävät kuolleet poissa, omalla heille merkityllä paikallaan, siis mukana mutta nimenomaan mukana *poissa* olevina. Hautuumaat tekevät materiaaliseksi ja paikantavat poissa olemisen sinänsä, antavat ajan kulumiselle ja ihmiselämän rajallisuudelle muodon ja paikan. Ne merkitsevät tilaan ajallisuuden, sen, että ajalla on suunta ja että kaikki on katoavaista. Ne muistuttavat muistamisen mahdollisuudesta ja velvollisuudesta, suhteesta ei enää täällä oleviin. Hautuumaat materialisoivat sen, että joku erityinen on syntynyt, ollut ja nyt lähtemättömästi poissa, että tämä joku on ollut meidän kanssamme. Lopulta ne materialisoivat senkin, että yhteisyys, meidän kanssaolemisemme, on rajallista. (Ibid., 323.)

18 Transsendentaalifilosofian eli inhimilliseen kokemukseen kuuluvien asioiden mahdollisuuden välttämättömiä ennakkoehtoja tutkivan, Kantista alkunsa saavan filosofian ”naturalisoinnista” pragmatismen perinteessä ks. Pihlström (2003). Vapauden käsitteen kantilaisen, transsendentaalisen tematisoinnin yhteydestä puutarhan moraaliseen merkitykseen vrt. Moritz (2007).

Tämä ”materialisointi” on nimenomaan – ainakin tyypillisissä länsimaisissa yhteisöissä – tietynlaisen puiston tai puutarhan, siis hautausmaan, uurnalehdon, muistolehdon tai kirkkomaan, tehtävä. Hautausmaat edustavatkin siten puutarhan elämänfilosofisen tehtävän toteuttamista *par excellence* ja samalla ihmisen perustavaa suhdetta maahan. Hautausmailla ihmisen kosminen yhteys luonnon kiertokulkuun ja katoavaisuuteen tulee merkityksi ja ilmennetyksi puutarhanhoidollisin keinoin. Vaalimalla haudan kukkia vaalimme kykyämme muistaa, kykyämme välittää, kykyämme tunnistaa ja tunnustaa sekä toisten ihmisten toiseus että näiden kykyjemme ja koko ”kanssaolemisemme” rajallisuus.

Samaan tapaan voidaan ajatella, että yleisemmin puutarhan hoitaminen ja sen kautta muodostuva suhde maahan, kuten myös kaikkeen siihen elämään, jota maa tuottaa ja joka maahan aina palaa, on perustavaa ihmisen inhimillistymisen ja samalla luonnollisuuden kannalta (osapuilleen Cooperin esittämällä tavalla). Ilman maata ja puutarhaa ei ole ihmistä, aivan kuten ilman kuolemaa ja hautausmaita ei ole eläviä ihmissubjekteja, mutta toisaalta ilman ihmisen maailmaan osallistumista – puutarhanhoidon tai muun ”engagementin” muodossa – ei ole edes maailmaa. Tuo osallistuminenkin, kuten mikä tahansa toimintamme, on kuitenkin aina rajoitettua ja ajallista; maailman ja historian ulkopuolelle emme voi mennä maailmaamme muokkaamaan. Ilman katoavaisuuden tunnustamista ei ole uuden kukinnan ja kasvun toivoa. Tätä voisi kenties pitää puutarhafilosofian perustavimpana metafyyssisenä ja/tai elämänfilosofisena opetuksena.¹⁹

Loppuhuomioita

Lisäksi on – aivan toisenlaiseen näkökulmaan siirtyäkseni – mahdollista kytkeä puutarhaa ja puutarhanhoitoa käsittelevä filosofia nykyisen soveltavan etiikan teemoihin, kuten geenimuunneltujen kasvien viljelyn herättämiin eettisiin ja poliittisiin kysymyksiin. Viljelyn filosofian tehtävänasettelu ei siten ole likipitäänkään valmis, vaan monet avoimet ongelmat odottavat tarkastelua ja muotoiluaankin. Maanviljelyn ja erityisesti eläinten kasvattamisen eettiset ulottuvuudet ovat ilmiselvästi

19 Tästä aihepiiristä laajemmin ks. esim. Pihlström (2010).

tulleet jäädäkseen inhimillistä elämänmuotoa painavina ongelmina. Tässä artikkelissa olen vain kyennyt luomaan alustavan katsauksen viljelyn filosofian pääteemoihin ja alan nykykeskusteluun ottamatta kantaa nyky-yhteiskunnan kannalta ajankohtaisiin, soveltaviin kysymyksiin.

Jos suhtaudumme vakavasti luonnon – tai ylipäänsä olevan – hyvyyden ja pahuuden tai elämän ja kuoleman ihmettelyyn, kuolevaisen elämän eettis-esteettiseen hämmästelyyn, saatamme nähdä merkittäviä yhtäläisyyksiä esteettisen ja uskonnollisen kokemuksen välillä, kuten edellä jo arvelin. Tällöin saatamme pitää puutarhan ja siihen liittyvien inhimillisten käytäntöjen filosofista tematisointia erittäin tärkeänä. Kun koemme esimerkiksi maiseman tai puutarhan – tai hautausmaan – esteettisesti relevanttina objektina ja ihmisen ja luonnon välisen vuorovaikutuksen kenttänä, saatamme olla taipuvaisia kuvaamaan kokemustamme käsittein, jotka eivät olennaisesti poikkea uskonnollisen kokemuksen aina epätäydelliseksi ja puutteelliseksi jäävästä käsitteellisestä kuvaamisesta: puhumme maiseman tai kukan harmoniasta, rauhasta, sisäisestä merkityksestä tai muusta tällaisesta. Jotkut puhuvat eksplisiittisemmin jumalallisen todellisuuden kohtaamisesta luonnossa tai jopa Jumalan äänen kuulemisesta luonnon keskellä.

Ympäristöetiikka ja -estetiikka voisivat kenties jatkossa ottaa paremmin huomioon tämän kiinteän suhteen eettisen, esteettisen ja uskonnollisen kokemuksen välillä (vrt. jälleen Berleant 1997), luontevimmin vaikkapa pragmatismien pohjalta turhia raja-aitoja pystyttämättä (mutta toisaalta olettamatta, että jumaluus tosiasiallisesti kohdattaisiin luonnossa – tai että sitä ei voitaisi kohdata). Uskonnollinen kokemus on myös Deweyn pragmatismissa yllättävänkin lähellä eettistä ja/tai esteettistä kokemusta, suuntautumista johonkin ideaalisena pidettyyn arvoon (ks. Dewey 1934). Omassa puutarhassa ahkeroimisen tai sen hedelmistä nauttimisen metafyyminen merkitys voi perustua juuri tähän esteettisen, eettisen ja uskonnollisen yhteenkietoutumiseen. Kenties juuri puutarhassa, joko liatuin käsin maata myllerrettäessä tai toimettomana katoavaista kauneutta ihailtaessa, on kaikkein helpointa yhtyä Wittgensteinin *Tractatus*-teoksen (1921) hämmentävään huomautukseen, jonka mukaan ”elämän ongelma” ei ole kadonnut, vaikka kaikki ratkaistaviksi mahdolliset ongelmat olisi ratkaistu.²⁰

20 Alustin tämän kirjoituksen teemasta Jyväskylän ja Joensuun yliopistojen

Lähteet

Kaunokirjallisuus

- Čapek, Karel (1961), *Puutarhurin vuosi*, suom. Toivo Kalervo, Arvi A. Karisto, Hämeenlinna.
- Hamsun, Knut (1917), *Maan siunaus*, suom. Huugo Jalkanen, WSOY, Porvoo, 1977.
- Linna, Väinö (1959-62), *Täällä Pohjantähden alla I-III*, WSOY, Porvoo.
- Mann, Thomas (1922), *Buddenbrookit: Erään suvun rappeutumistarina*, suom. Siiri Sieberg, 8. p., WSOY, Porvoo, 1990.
- Nabokov, Vladimir (1930/1965), *Silmä*, suom. Juhani Jaskari, Gummerus, Jyväskylä, 1968.
- Ruoff, Eeva (toim.) (1991), *Maanpäällinen paratiisi: Puutarhatunnelmia suomalaisessa kirjallisuudessa*, WSOY, Porvoo.
- Woolf, Virginia (1925), *Mrs Dalloway*, Wordsworth Classics, Ware, Hertfordshire, 1996.

Filosofinen ja tutkimuskirjallisuus

- Anttonen, Veikko (1996), *Ihmisen ja maan rajat: 'Pyhä' kulttuurisena kategoriana*, Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, Helsinki.
- Berleant, Arnold (1991), *Art and Engagement*, Temple University Press, Philadelphia.
- Berleant, Arnold (1997), *Living in the Landscape: Toward an Aesthetics of Environment*, University Press of Kansas, Lawrence.
- Cavell, Stanley (1981), *The Senses of Walden* (uudistettu laitos, sisältää esseet "Thinking of Emerson" ja "An Emerson Mood"), University of Chicago Press, Chicago & London, 1992 (1. p. 1971).

yhteisen KULKEMA-hankkeen ("kulttuurinen kestävyys maaseudulla") järjestämässä seminaarissa Valamon luostarissa Heinävedellä toukokuussa 2008. Kiitän professori Anita Kangasta ja FT Katriina Soinia sekä kaikkia esitelmääni kommentoineita, erityisesti professori Yrjö Sepänmaata ja professori Seppo Knuutilaa. Artikkelia ei ole sellaisenaan julkaistu aiemmin, mutta eräitä sen teemoja käsitellään myös teoksen Pihlström (2010) luvuissa 8 ja 9. Kiitän lisäksi puolisoani MMM Marianna Soinia paitsi inspiraatiosta myös valmiudesta vähentää artikkelin kirjoittamiseen kulunut aika vastuulleni kuuluvista (onneksi vähäisistä) puutarhatöistä.

- Cooper, David E. (2002), *The Measure of Things: Humanism, Humility and Mystery*, Clarendon Press, Oxford.
- Cooper, David E. (2006), *A Philosophy of Gardens*, Clarendon Press, Oxford.
- Cooper, David E. (2007), ”Tugenden des Gartens”, teoksessa Moritz & Schwillus (2007), 23–30.
- Dewey, John (1929), *Experience and Nature*, 2. p. (1. p. 1925), Open Court, La Salle, IL, 1989.
- Dewey, John (1934) *A Common Faith*, Yale University Press, New Haven, CT & London, 1991.
- El-Hani, Charbel Niño & Pihlström, Sami (2002), ”Emergence Theories and Pragmatic Realism”, *Essays in Philosophy* 3:2, <http://www.humboldt.edu/~essays>.
- Emerson, Ralph Waldo (1836), *Luonto*, suom. Antti Immonen, Eurooppalaisen filosofian seura, Tampere, 2003.
- Haapala, Arto & Oksanen, Markku (toim.) (2000), *Arvot ja luonnon arvottaminen*, Gaudeamus, Helsinki.
- Harrison, Robert Pogue (2008), *Gardens: An Essay on the Human Condition*, The University of Chicago Press, Chicago & London.
- Heidegger, Martin (1927), *Sein und Zeit*, Max Niemeyer, Tübingen, 1961 (suom. Reijo Kupiainen: *Oleminen ja aika*, Vastapaino, Tampere, 2000).
- Jakonen, Mikko (2006), ”Maakysymys Väinö Linnan *Täällä Pohjantähden alla* -romaanissa”, teoksessa Antti Arnkil & Olli Sinivaara (toim.), *Kirjoituksia Väinö Linnasta*, Teos, Helsinki, 207–249.
- Kotkavirta, Jussi (1998), ”Esteettinen ja eettinen Immanuel Kantin kriittisessä filosofiassa”, teoksessa Reiners & Seppä (1998), 19–48.
- Kovalainen, Heikki A. (2007), *Emerson ja filosofia: Ralph Waldo Emersonin filosofian ääriiivoja*, Gaudeamus, Helsinki.
- Lehtonen, Turo-Kimmo (2006), ”Hautaaminen perustana”, *Tiede & Edistys* 4/2006, 306–326.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm von (1995), *Monadologia* (1714), suom. Jyrki Siukonen, Gaudeamus, Helsinki.
- Malpas, Jeff (toim.) (2011), *The Place of Landscapes: Concepts, Contexts, Studies*, The MIT Press, Cambridge, MA & London.
- Moritz, Arne (2007), ”Können Gärten moralisch sein? Drei Antworten im Anschluss an Überlegungen der philosophischen Gartenliteratur des 18. Jahrhunderts”, teoksessa Moritz & Schwillus (2007), 77–91.
- Moritz, Arne & Schwillus, Harald (toim.) (2007), *Gartendiskurse: Mensch und Garten in Philosophie und Theologie*, Peter Lang, Frankfurt am Main.
- Möller, Lotte (1999), *Ajatuksia puutarhasta*, suom. Sirkka Salonen, Basam Books, Helsinki, 2008.

- Pihlström, Sami (1996), ”Pragmatismi ja ympäristöfilosofia”, *Tiede & Edistys* 3/1996, 256–263.
- Pihlström, Sami (2000a), ”Luonnon arvo, inhimillinen toiminta ja ihmettely”, teoksessa Haapala & Oksanen (2000), 25–37.
- Pihlström, Sami (2000b), ”Pragmatism, Art, and the Real World”, *Musiikkikasvatus / Finnish Journal of Music Education* 5:1–2, 155–175.
- Pihlström, Sami (2002a), *Kokemuksen käytännölliset ehdot: Kantilaisen filosofian uudelleenarviointia*, Yliopistopaino, Helsinki.
- Pihlström, Sami (2002b), ”Luonnon kuolema ja arvokas ihmiselämä”, teoksessa Olli Loukola, Katinka Lybäck & Mikko Tervo (toim.), *Arvot, ympäristö ja teknologia: Yhteiskunnallisten toimien uudet oikeutukset*, Yliopistopaino, Helsinki, 277–293.
- Pihlström, Sami (2003), *Naturalizing the Transcendental: A Pragmatic View*, Prometheus/Humanity Books, Amherst, NY.
- Pihlström, Sami (2005), *Pragmatic Moral Realism: A Transcendental Defense*, Rodopi, Amsterdam & New York.
- Pihlström, Sami (2007), ”Religion and Pseudo-Religion: An Elusive Boundary”, *International Journal for Philosophy of Religion* 62, 3–33.
- Pihlström, Sami (2009), *Pragmatist Metaphysics: An Essay on the Ethical Grounds of Ontology*, Continuum, London.
- Pihlström, Sami (2010), *Elämän ongelma: Filosofian eettinen ydin*, niin&näin-kirjat, Tampere.
- Rannisto, Tarja (2007), *Luonnon estetiikka*, Multikustannus, Helsinki.
- Reiners, Ilona & Seppä, Anita (toim.) (1998), *Etiikka ja estetiikka*, Gaudeamus, Helsinki.
- Remes, Pauliina (1997), ”Epikuroksen ystävyyden Puutarha”, *Tieteessä tapahtuu* 2/1997, saatavilla: <http://www.tsv.fi/ttapaht/297/remes.html>.
- Segerdahl, Pär (2007), ”Can Natural Behaviour be Cultivated? The Farm as Local Human/Animal Culture”, *Journal of Agricultural and Environmental Ethics* 20, 167–193.
- Shusterman, Richard (1997), *Taide, elämä ja estetiikka: Pragmatistinen filosofia ja estetiikka*, (1992), suom. Vesa Mujunen, Gaudeamus, Helsinki.
- Siukonen, Jyrki (1995), ”Suomentajan jälkisanat”, teoksessa Leibniz (1995).
- Soini, Marianna & Pihlström, Sami (1996), ”Filosofi puutarhassa”, *Puutarha* 12/2006, 604–605.
- Schwillus, Harald (2007), ”Hirtenidylle und hortus conclusus: Gartenkonzepte christlicher Spiritualität und Theologie”, teoksessa Moritz & Schwillus (2007), 63–73.
- Thoreau, David (1981), *Walden and Other Writings*, toim. William Howarth, Modern Library, New York.

- Waschke, Ernst-Joachim (2007), ”Die Funktion des Gartens im Alten Testament: Die Bedeutung seiner Metaphorik für die alttestamentliche Anthropologie”, teoksessa Moritz & Schwillus (2007), 13-19.
- Wittgenstein, Ludwig (1979), *Yleisiä huomautuksia*, suom. Heikki Nyman, WSOY, Porvoo.
- Wittgenstein, Ludwig (1996), *Tractatus logico-philosophicus eli loogis-filosofinen tutkielma* (1921), 4. p. (suom. 1. p. 1971), suom. Heikki Nyman, WSOY, Porvoo.

Itsepetos ja uskonto

Juha Räikkä

1. Johdanto

Uskonnollisia ihmisiä syytetään toisinaan itsepetoksesta. Tällainen syytös ei ole uusi – jo Nietzsche esitti sen. Ajatus uskonnon ja itsepetoksen kytköksestä on epäilemättä houkutteleva. Tavanomaiseen itsepetokseen sortuva henkilö alkaa uskoa sellaisten asiaintilojen vallitsevan, joiden hän toivoisi vallitsevan, vaikka tukea uskomukselle on niukalti tai ei lainkaan. Monet uskonnolliset uskomukset näyttävät olevan juuri toiveiden siivittämiä. Monien mielestä olisi suurenmoista, jos oikeudenmukainen ja rakastava Jumala olisi olemassa ja jos elämä jatkuisi kuoleman jälkeen. Sekä usko Jumalaan että kuolemanjälkeiseen elämään ovat kuitenkin hankalia perustella, vaikka onkin tietysti mahdollista, että hyvydessään Jumala on antanut ainakin joillekin meistä ikuisen elämän. Joissakin uskonnoissa Jumalan käsitettä ei esiinny, ja uskoa kuolemanjälkeiseen elämään voidaan yrittää perustella muillakin kuin uskonnollisilla perusteilla. Tästä huolimatta usko Jumalan olemasaoloon ja usko kuolemanjälkeiseen elämään ovat tyypillisiä esimerkkejä uskonnollisista uskomuksista. Mikäli nuo uskomukset ovat tavallisesti itsepetoksellisia, voidaan itsepetoksen ja uskonnon välillä sanoa olevan kiinteä yhteys.

Tässä lyhyessä kirjoituksessa arvioin Adèle Mercierin ja Georges Reyn esittämiä perusteita näkemykselle, että uskonnolliset ihmiset ovat useimmiten itsensäpettajiä. Pyrin osoittamaan, ettei kumpikaan filosofeista onnistu todistamaan uskonnon ja itsepetoksen kohtalonyhteyttä. Olen kirjoittanut aiheesta muuallakin (Räikkä 2005; 2007; 2014), ja seuraavassa tiivistän joitakin ajatuksiani.

2. Onko oikeasti uskonnollisia ihmisiä lopulta montaakaan?

Kirjoituksessaan ”Religious Belief and Self-Deception” (2009) Mercier erottaa toisistaan ensimmäisen ja toisen tason uskomukset. Ensimmäisen tason uskomukset koskevat asiointiloja yleisesti, kun taas toisen tason uskomukset koskevat sitä, mitä henkilö itse uskoo. Mercierin mukaan ihmisillä on paljon ensimmäisen tason uskomuksia, joiden olemassaoloa he eivät huomaa. Ihmiset esimerkiksi yleensä uskovat, että Tyynessä valtameressä on enemmän kaloja kuin Galápagossaarilla lintuja, mutta vain harvalla on toisen tason uskomus siitä, että hänellä on tuollainen kalojen ja lintujen lukumäärää koskeva uskomus.

Mercier (2009, 42) sanoo, että ihmisillä on myös selvästi virheellisiä käsityksiä siitä, millaisia uskomuksia heillä on. Hänen esimerkkinsä tuollaisesta tilanteesta liittyy englanninkielisen sanan ”butter” lausumiseen. Henkilö, joka lausuu sanan ”butter” käyttäen D-äännettä (vaikka voisi käyttää T-äännettä), uskoo, että sana lausutaan ”Buder” [bader]. Voimme behavioristisessa hengessä päätellä tämän siitä, miten hän ääntää tuon sanan. Sama henkilö voi kuitenkin vannoa, että hänestä sana ”butter” lausutaan T-äänteellä eli sanomalla ”Buter” [bater]. Tässä tilanteessa henkilöllä on selvästikin väärä käsitys uskomuksistaan, sillä hän sanoo, että hänen mielestään ”butter” lausutaan T-äänteellä, vaikka hän tosiasiasa uskoo, että se lausutaan D-äänteellä, mikä lahjomattomasti paljastuu siitä, miten hän lausuu sanan. (Suomessa jotkut väittävät, että sana ”hernekeitto” lausutaan yhdellä K:lla eli ”hernekeitto”, vaikka he itsekin lausuvat sen kahdella tai ainakin yhdellä ja puolella K:lla eli ”hernekeitto”.)

Mercierin mukaan tavanomaiset uskonnolliset ihmiset erehtyvät

omista uskomuksistaan, kun kyse on uskonasioista. Vaikka he voisivat vanhoa, että heillä on uskonnollisia uskomuksia, heillä ei tosiasiallisesti ole niitä. Mercierin (2009, 43) mielestä tämä on helppoa havaita seuraamalla (muka-)uskonnollisten ihmisten käytöstä. Tarkastelkaamme väitettä, jonka mukaan ”viattomia odottaa ikuinen elämä Taivaassa, mutta synnintekijät päätyvät Helvettiin”. Miljoonat ihmiset ovat valmiita sanomaan, että he uskovat väitteen pitävän paikkansa. Mutta tarkastellessamme ihmisten tosiasiallista käytöstä herää epäily siitä, että vain ani harva uskoo oikeasti noin. Esimerkiksi (tappamiseen varsin hyvin kykenevät) vanhemmat eivät murhaa lapsiaan välittömästi näiden synnyttyä, vaikka tämä olisi yksinkertaisin tapa varmistaa heille paikka Taivaassa. Antaessaan lastensa kasvaa, vanhemmat ottavat järjettömän riskin, sillä varttuessaan lapset saattavat suurella todennäköisyydellä tehdä jotain, mikä vie heiltä paikan Taivaassa.

Ehkä vanhemmat ovat täysin moraalittomia eivätkä piittaa siitä, päätyvätkö heidän lapsensa Taivaaseen vai Helvettiin? Tai ehkä vanhemmat ovat niin tyhmiä, etteivät he käsitä, mitä rakastavan vanhemman tulisi lapsen synnyttyä tehdä? Mercierin mukaan tällaisia selityksiä ei tarvita, sillä se, etteivät uskoviksi kutsutut ihmiset tapa lapsiaan, voidaan selittää paljon helpommin. He eivät tosiasiallisesti usko, että viattomia odottaa ikuinen elämä Taivaassa ja että synnintekijät päätyvät Helvettiin. He vain luulevat uskovansa niin. Poikkeuksiakin on – esimerkiksi uskonnollisin perustein toimivat itsemurhapommittajat – mutta (Luojan kiitos!) he kuuluvat vähemmistöön. Mercierin (2009, 43, 46–47) mukaan pääosa niin kutsutuista uskonnollisista ihmisistä ei ole uskonnollisia. He ovat vain itsensäpettäjiä, joiden toisen asteen uskomukset ovat virheellisiä, koska heillä on tavallisesti voimakas sosiaalinen paine nähdä itsensä uskovana.

Rey on puolustanut näkemystään muun muassa artikkeleissaan ”Does Anyone Really Believe in God?” (2006) ja ”Meta-Atheism: Religious Avowal as Self-Deception” (2007), jotka siis ilmestyivät ennen Mercierin kirjoitusta. Mercierin tavoin Rey (2007, 245) ajattelee, että ainakin länsimaissa oikeasti uskonnollisia ihmisiä on niukanlaisesti, vaikka uskovina itseään pitäviä ihmisiä on miljoonia. Hänen mukaansa ihmiset eivät aina tiedä, mitä uskomuksia heillä on, ja he voivat rehellisesti sanoa uskovansa asioihin, joihin he eivät tosiasiallisesti usko. Ihmisten todell-

liset uskomukset paljastuvat heidän käyttäytymisestään ja siitä, millaisia mielentiloja heillä on. Kaikesta päätellen keskivertoihmiset ovat täysjärkisiä eivätkä he kärsi esimerkiksi psykoottisista harhoista. Monet näistä tavallisista ihmisistä ovat kuitenkin valmiita sanomaan, että on olemassa rajattomilla voimilla varustettu henkiolento, joka esimerkiksi komentaa, rakastaa ja arvioi meitä ja jonka kanssa voi yliluonnollisin keinoin kommunikoida. Kysymys kuuluu, miksi tavalliset täysjärkiset ihmiset sanovat näin. Siksi, että he ovat itsensäpettajiä, vastaa Rey (2007, 244–245). Uskonnollisiksi kutsutut ihmiset luulevat uskovansa mielipuoliisiin asioihin, koska heillä on voimakas motiivi uskoa niihin, esimerkiksi perheen tai laajemman ympäristön luoma paine kuulua uskoviin tai psykologinen tarve hakea turvaa lapsuudesta tutuista lohduttavista kertomuksista (Rey 2007, 262).

Reyn mukaan uskonnollisille näkemyksille ei ole tukea. Mikään ei viittaa siihen, että tonttuja tai keijuja olisi olemassa, ja sama pätee Jumalaan. Reyn (2007, 248) mielestä ”evidenssin poissaolo on evidenssiä poissaolosta” (*absence of evidence is evidence of absence*). Paras selitys sille, ettei Jumalan olemassaolosta ole järkeviä todisteita, ei ole se, ettei sellaisia olisi etsitty, vaan se, ettei Jumalaa ole olemassa. Tämä on täysin *ilmeistä*, ja juuri siksi rehelliset uskontunnustukset on viisainta nähdä itsetetoksena. Normaalit ihmiset, joihin uskovatkin tietysti kuuluvat, eivät yksinkertaisesti *voisi* oikeasti päätyä kantaan, jonka mukaan noidat ja haamut hääräävät kuumeisesti jossain ympärillämme tai Jumala yllämme. (Rey 2007, 247.)

3. Itsepetos ja itsetuntemus

Mercierin ja Reyn argumentit perustuvat kantaan, että ihmiset voivat erehtyä omista uskomuksistaan. Tämä lähtökohta lienee ongelmaton; mahdollisesti erehdymme uskomuksistamme useinkin. Kiinnostava kysymys on, onko Mercierin ja Reyn kuvaamassa ilmiössä kyse tavanomaisesta itsetetoksesta.

Tavanomainen itsepetos näyttäisi perustuvan todistusaineiston väärintulkintaan. Sairas voi uskoa olevansa terve, vaikka on nähnyt lääkärin diagnoosin sairaudestaan. Ihastunut voi uskoa ihastuksensa kohteen

olevan ihastunut häneen, vaikka kaikkien tuntemat tosiasiat viittaavat päinvastaiseen. Filosofi voi uskoa vertaisarvioitsijoiden olevan epäpäteviä näiden arvosteltua hänen käsikirjoitustaan, vaikka perusteet kriitikille ovat ilmiselvät. Lähes mikä tahansa evidenssi näyttää taipuvan osoittamaan haluttuun suuntaan, kun vain motiivit sen tiedostamattomaan taivuttamiseen ovat riittävät voimakkaat. (Vrt. Mele 2001.)

On epäselvää, perustuvatko uskonnolliset käsitykset evidenssin väärintulkintaan. Jos ainoa käytössä oleva evidenssi on evidenssin puuttuminen, sen väärintulkinta on hankalaa. Mutta ehkä evidenssiä voidaan nähdä siellä, missä sitä ei ilmeisestikään ole. Syksyisen metsän valloittava ruska voidaan nähdä evidenssinä Jumalan olemassaolosta olettamalla, että tuollaista kauneutta voi saada aikaan vain Jumala. Myös evidenssin puuttuminen voidaan nähdä evidenssinä Jumalan olemassaolosta. Uskova voi ajatella, että jättämällä todisteet olemassaolostaan ihmisten ulottumattomiin Jumala asettaa meidät todelliseen testiin, jossa selviää kenen usko kestää. Ainakin periaatteessa uskonnolliset uskomukset siis *voisivat* perustua evidenssin väärintulkintaan.

Toinen asia on, perustuvatko uskonnolliset uskomukset tosiasiallisesti evidenssin väärintulkintaan. Tätä on syytä epäillä. Ajaudumme itsepetokseen tavallisesti joutuessamme kohtaamaan uudenlaisen tilanteen (kuten vakavan sairauden) tai saadessamme uudenlaisia haluja (joita esimerkiksi ihastuneet henkilöt saavat). Uskonnollisten uskomusten tausta on tavallisesti toinen, sillä ne ovat yleensä perua ihmisen kasvatuksesta ja sosiaalisesta ympäristöstä. Toki uskoonkin voi ajautua kerta heitolla. Kun äiti menettää lapsensa liikenneonnettomuudessa, hän voi vastoin aiempaa vakaumustaan alkaa äkkiä uskoa kuolemanjälkeiseen elämään. Tällaisissakin tilanteissa saatamme kuitenkin puhua pikemmin jonkinlaisesta puolustusmekanismista kuin tavallisesta itsepetoksesta.

Tavanomaiset itsensäpettäjät eivät myönnä alentaneensa kriteerejä, joilla he arvioivat evidenssin riittävyttä tietyn näkemyksen tueksi. Vakavasti sairas henkilö, joka pettää itseään eikä myönnä sairauttaan, ei ole valmis sanomaan, että hänen uskomuksensa johtuu evidenssin riittävyttä koskevien kriteerien tiedostamattomasta manipuloinnista. Päinvastoin, hän kiistää tällaisen otaksuman ja sanoo seuraavansa ankaria vaatimuksia muodostaessaan uskomuksiaan. Uskonnollisten ihmisten kohdalla asia on usein (joskaan ei tietenkään aina) toinen. Monet

uskovat ovat Tertullianuksen hengessä valmiita sanomaan, ettei heidän uskolleen ole kovinkaan vakuuttavia perusteita, mutta että tämä ei ole riittävä syy luopua uskosta.

Mercier ja Rey näyttävät puhuvan pikemminkin itsetuntemuksen ongelmista kuin tavanomaisesta itsepetoksesta. Heidän mukaansa uskonnollisilla ihmisillä on useimmiten huono itsetuntemus, koska he uskovat uskovansa asioihin, joihin he eivät tosiasiallisesti usko. Huonoa itsetuntemusta voidaan arkikielessä joskus kutsua itsepetokseksi – siinä ei ole mitään väärää – mutta tavanomaiset itsepetostapaukset eivät näyttäisi liittyvän itsetuntemuksen pulmiin, vaikka jotkut niin väittävätkin (Nelkin 2002; Funkhouser 2005). Kun itseensä tyytyväinen filosofi alkaa uskoa vertaisarvioitsijoidensa epäpätevyyteen, hän kai yksinkertaisesti päätyy väärään käsitykseen siitä, miten asiat ovat. Omat uskomuksensa hän voi tuntea erinomaisesti (ja olla siitä ylpeä).

Itsetuntemuksen ongelmat voivat johtua ihmisen motiiveista. On mahdollista, että monet uskonnolliset ihmiset vannovat uskonnollisten totuuksien totuuteen pääosin siksi, että sosiaalisen paineen vuoksi heillä on voimakas motiivi kuulua uskoviin. On kuitenkin tärkeää erottaa (1) henkilön toive siitä, että hänellä olisi tietty uskomus, ja (2) toive, että asiat olisivat uskomusten ulkopuolisessa todellisuudessa tietyllä tavalla. Henkilöllä, joka on päätenyt uskoon lähinnä välttääkseen suvun vihamieliset reaktiot, on *toive, että hänellä olisi uskomus Jumalan olemassaolosta*. Hän ei kuitenkaan välttämättä näe Jumalan olemassaolossa mitään hyvää (sillä Jumala voi heittää hänet Helvettiin). Mikäli näin on, hän *ei toivo Jumalan olemassaoloa* (vaikka Jumalan olemassaolo kyllä helpottaisi hänelle tärkeän uskomuksen ”Jumala on olemassa” muodostamista). Itsensäpetäjillä on tavallisesti todellisuuteen, ei pelkästään uskomuksiin, suuntautuneita toiveita. Kuolemansairas henkilö toivoo olevansa terve, ei pelkästään että hän uskoisi olevansa terve.

4. Lopuksi

Mercierin ja Reyn perustelut sen teesin puolesta, että uskonnolliset henkilöt ovat usein itsensäpetäjiä, eivät ole vakuuttavia. Heidän pohdintansa koskee itsetuntemuksen ongelmia, ei tavallista itsepetosta. On

myös huomattava, että jotkut uskonnollissävyytteiset uskomukset kuten ”jotain suurempaa on olemassa” eivät ole sellaisia, että voisimme ihmisten käytöstä ja mielentiloja analysoimalla havaita, ettei heillä itse asiassa ole tuollaisia uskomuksia. Uskomus ”on hyvä idea mennä kirkkoon” monilla on, ainakin heidän käytöksestään päätellen. En ole edellä arvioinut sitä, onko uskonnollisissa sitoumuksissa ylipäänsä kysymys varsinaisista uskomuksista. Mikäli ei ole, silloin Mercierin ja Reyn väite, jonka mukaan uskonnolliset ihmiset eivät oikeasti *usko* uskonnollisiin väitteisiin, on triviaalisti tosi. Edellä en ole myöskään arvioinut, onko uskonnollisten ihmisten itsetuntemus uskonnollisten uskomusten suhteen todellakin niin huonolla tolalla kuin Mercier ja Rey väittävät. Vanhempien haluttomuus tappaa omia lapsiaan voidaan tietysti selittää sanomalla, etteivät vanhemmat tosiasiaassa usko asioihin, joihin he sanovat uskovansa, mutta muitakin hyviä selitysvaihtoehtoja on. Ehkä monet uskonnolliset vanhemmat ajattelevat, ettei paikkaa Taivaasta ole kovin hankalaa saavuttaa ja että elämän pienet hairahdukset voidaan korvata ylimääräisillä hyvillä teoilla, joiden avulla Helvetin liekeiltä välttytään. Siksi omien lasten tappaminen heti syntymän jälkeen olisi hätävarjelman liioittelua. Taivaassa on määritelmällisesti haus Kempaa kuin täällä maan päällä, mutta taivaallisen ihanuuden varmaankin havaitsee paremmin, kun on ensin joutunut seuraamaan touhua täällä. Siksi on vain hyvä, ettei oma jälkikasvu päädy Taivaaseen kovin äkkiä. Monet uskonnolliset vanhemmat näyttävät myös vakuuttuneilta siitä, että omien lasten tappaminen on *syntiä*, vaikka teot tehtäisiinkin lasten parasta ajatellen. Tämä voi hyvinkin selittää vähäisen innostuksen lapsien murhaamiseen.

Jotkut uskonnolliset ihmiset sanovat uskovansa, että kaikki, mikä tapahtuu, tapahtuu Jumalan tahdosta. Nämä samat ihmiset voivat kuitenkin surra läheistensä kuolemaa, olla pahoillaan sodista ja nälänhädistä, kiukustua lapsipornosta ja suuttua korruptoituneille poliitikoille. Jos he todella uskovat Jumalan tahtovan maailmaan kuolemaa, sotia, nälänhätää, lapsipornoa ja korruptiota, silloin heidän reaktionsa kaipaa selitystä. Ehkä sellainen voidaan tarjota. Voi olla, että tasapainoinen ihminen reagoi tunteellisesti kielteisiin asioihin, vaikka tietäekin niiden kuuluvan asioiden ikiaikaiseen järjestykseen.

Olettakaamme argumentin vuoksi, että Mercier ja Rey ovat oikeassa väittäessään, että uskonnollisilla ihmisillä on usein huono käsitys omista todellisista uskomuksistaan, ainakin kun nuo uskomukset koskevat

uskonasioita. Tällöin on reilua kysyä onko muilla ihmisillä asiat paremmin ja itsetuntemus kohdallaan. Tietävätkö esimerkiksi poliittisiin aatteisiin voimakkaasti sitoutuneet kansalaiset omat todelliset poliittiset kantansa? Kaikesta päätellen eivät. Ympäristöaatteen nimeen rehellisesti vannova poliitikko voi istua tavan takaa lentokoneessa tai ajella autollaan pitkin maakuntaa. Mikäli henkilön todelliset uskomukset paljastuvat hänen käytöksestään kuten Mercier ja Rey sanovat, silloin esimerkiksi poliitikolla ei näyttäisi olevan erityisen ympäristöystävällisiä uskomuksia – toisin kuin hän luulee. Ympäristöaate on tuskin tässä suhteessa ainutlaatuinen, vaan sama pätee epäilemättä muihinkin aatteisiin, mukaan lukien filosofiset aatteet kuten skeptisismi ja solipsismi. Mikäli sanojen ja tekojen epäsuhta on merkki huonosta itsetuntemuksesta, kyseessä on universaali riesa, joka ei rajoitu uskoviin lähimmäisiimme.

Kirjallisuus

- Funkhouser, Eric (2005), "Do the Self-Deceived Get What They Want?", *Pacific Philosophical Quarterly* 86 (2005), 295–312.
- Mele, Alfred (2001), *Self-Deception Unmasked* (Princeton University Press, Princeton).
- Mercier, Adèle (2009), "Religious Belief and Self-Deception" in R. Blackford and U. Schüklenk (Eds.), *50 Voices of Disbelief: Why We Are Atheists* (Wiley-Blackwell, Oxford 2009), 41–47.
- Nelkin, Dana K. (2002), "Self-Deception, Motivation, and the Desire to Believe", *Pacific Philosophical Quarterly* 83, 384–406.
- Rey, Georges (2006), "Does Anyone Really Believe in God?" in D. Kolak and R. Martin (Eds.) *Experience of Philosophy*, 6th ed. (Oxford University Press, Oxford), 335–353;
- Rey, Georges (2007), "Meta-Atheism: Religious Avowal as Self-Deception" in L.M. Antony (Ed.), *Philosophers without Gods* (Oxford University Press, Oxford), 243–265.
- Räikkä, Juha (2005), "Kuoleman jälkeinen elämä: itsetpetosta?" teoksessa Jussi Haukioja & Juha Räikkä (toim.), *Elämän merkitys – Filosofisia kirjoituksia elämästä* (UNIpress, Kuopio), 403–412.
- Räikkä, Juha (2007), "Self-Deception and Religious Beliefs", *The Heythrop Journal* 48, 513–526.
- Räikkä, Juha (2014), *Social Justice in Practice* (Springer, Dordrecht).

Uskonto kritiikkinä ja kriittinen teoria täysin toisen kaipuuna

Olli-Pekka Moisio

Messias tulee ainoastaan kun Häntä ei enää tarvita, Hän tulee päivä saapumisensa jälkeen eikä viimeisenä päivänä vaan aivan viimeisenä päivänä.
– Franz Kafka, *Octavo muistikirja G*, 78.

Valistus yksityisti uskonnon ja teologian se hääti näköpiiristään, ja näin se julisti järjen lopullista voittoa kaikesta taikauskosta sekä animistisuudesta. Onkin paradoksaalista, että tänään täysin valistunut maailma kutsuu teologiaa järjen pelastusoperaatioon. Kehä on siis sulkeutunut. Teologialle on tarjottu roolia epäjumalien palvonnan paljastajana, siis markkinoiden ja teknologisen fetissoitumisen osoittajana ja tuomitsijana. Toisaalta ainoastaan läpensä sekularisoituneessa maailmassa teologia ja uskonto voidaan nähdä totuudessaan. Tämä ajatus on Frankfurtin koulun kriittisen teorian ytimessä. Aivan kuten Theodor W. Adorno (1966, 13) kirjoitti *Negatiivisessa dialektiikassa*, filosofia ”elää, koska sen toteuttamisen hetki menetettiin” niin myös uskonto säilyi hengissä, koska sen tarjoamat lupaukset ja sen artikuloimat vaatimukset, siihen kiteytyneet lukemattomat kaipuut ja toiveet, ovat jääneet toteutumatta ja täyttymättä.

Jumalan käsite oli pitkään paikka, missä pidettiin elossa ideaa, että oli

olemassa muita normeja kuin ne, joita luonto ja yhteiskunta toiminnassaan ilmaisevat. Tyytymättömyys maalliseen olemiseen on voimakkain motiivi transsendentaalisen olennon hyväksymiselle. Jos oikeudenmukaisuus on Jumalan luona, niin silloin sitä ei voida havaita samassa mitassa maailmasta. Uskonto on lukemattomien sukupolvien toiveiden, halujen ja syytösten luettelo. (Horkheimer 1935, 326.)

Adornon ja Max Horkheimerin muotoileman Frankfurtin koulun kriittisen teorian ytimessä emme löydä vain satunnaista kiinnostusta uskosta, uskonnosta tai teologiasta tai niiden reduktiivista ja yksilöteista analyysiä, vaan olennaisen, tietoisien ja avoimen kohtaamisen sekä uskon, uskonnon että teologian kanssa. Aivan kuten taide ja kulttuuriteollisuuden tuotokset, uskonto rekisteröi sekä yhteiskunnan teknologisoitumisen tasoa että yksilöiden patologisen sosialisoinnin ja esiinastumisen astetta. Kuten taide ja kulttuuriteollisuuden tuotteet myös uskonto on tarjonnut, ja itse asiassa tänään se tarjoaa usein jopa enemmän kuin tiede, taide ja kulttuuriteollisuus, tiloja kriittiselle negatiiville, muistamiselle ja emansipatorisille kuville.

1.

Jonathan Z. Smith (1998) paikantaa moninaisia uskontokäsitteen merkityksiä artikkelissaan ”Religion, Religions, Religious”. Tämän artikkelin pohjalta uskonto ei näyttäytyä yksinkertaisena johonkin tiettyyn rajattuun elämänalueeseen liittyvänä asiana – siis yleensä protentantismissa miellettyä yksityisyytenä –, vaan monia sosiaalisen olemassaolon tasoja leikkaavana ilmiönä.

(i) Ensimmäisellä tasolla uskonto nähdään keskeisenä elämismaailman osana, koska se välittää ja konstituoii sitä. Uskonto on siis instituutio, ei ainoastaan kirkkona tai lahkona, vaan koska se tarjoaa yhden yhteisen kielen omaavia yhteisöjä. Tämän kielen välityksellä ihmiset voivat artikuloida toiveitaan ja tyytymättömyyttään sekä kuvata omaa sisäisyyttään että määritellä oman paikkansa maailmassa tai suhteensa maailmaan ilmiöinä ja näiden ilmiöiden välisinä suhteina. Näin uskonto on yhtä aikaa instituutio ja maailman kuva, joka liittyy jokaiseen elettyyn hetkeen elämismaailmassa. Tässä mielessä sitä voidaan pitää välityksenä Jürgen Habermasin muotoilemassa systeemi-elämismaailma -mallissa.

Frankfurtin koululle uskonto, ja kaikki sitä konstituoivat ulottuvuudet, liittyvät elimellisesti sosiaaliseen evoluutioon, mutta tämä evoluutio, toisin kuin esimerkiksi Ludwing Feuerbach, Karl Marx, Sigmund Freud ja monet muut uskovat, ei kuitenkaan hävitä uskontoa maailmasta. Järjellisyys lisääntyminen ei tyhjennä uskonnon sisältöä. Jos tarkastellaan esimerkiksi Horkheimerin, Adornon, Leo Lowenthalin ja Frankfurtin koulun välittömästä vaikutuspiiristä etäämmällä olleiden Erich Frommin ja Ernst Blochin tekstejä, on selvää, että heille uskonto tuotti hedelmällistä maaperää autonomian, auktoriteetin ja valtaistumisen ideoille sekä kriittisen ajattelun kehittymiselle, mutta samanaikaisesti uudenlaisten sosiaalisten konstellaatioiden vaikutuksesta näitä muotoja vastaavien persoonallisuuden piirteiden ja kulttuurin kehittymiselle. Tästä johtuen uskontoa hyödynnettiin usein tehokkaasti indoktrinoimaan ihmisiä vallinneeseen järjestelmään ja toimintatapoihin.

(ii) Toisella tasolla kriittinen teoria analysoi uskontoa kielenä, joka edeltää metafysiikkaa ja ontologiaa, mutta joka kuitenkin pani alulle kaikenlaisen metafysisen ja ontologisen sanaston kuoleman ja relativisoinnin. Tämän mukaan uskonto tarjoaa sanoja ei-käsitteelliselle kokemukselle, jota erilaiset filosofiat ja teologiat yrittävät vangita omilla rajallisilla keinoillaan. Voisimme siis muotoilla, että uskonto tarjoaa sylinsä transsendenssin ja anti-fetismin sanastojen suojaksi. Uskonnollinen kieli, kuten myös sen instituutiot, ovatkin yhtäältä paikkana, missä ei-käsitteellistä voidaan yrittää tavoittaa, mutta toisaalta samalla tämän tavoittamisen esteenä. Käsite muuttuu muuriksi subjektin ja ei-käsitteellisen välille. Uskonnollinen kieli asettuu subjektin ja uskonnollisen kokemuksen väliin. Tästä syystä uskonto voidaan säilyttää ainoastaan uskonnon kritiikissä. Tätä Frankfurtin koulu tekee, siis se kritisoi uskontoa pelastaakseen sen.

Kriittisen teorian mukaan teologiset yritykset ymmärtää uskontoa eivät onnistu tavoittamaan uskonnon totuussisältöä. Mutta kuitenkin ilman teologiaa tämä totuus sisältö olisi jäänyt sokeaksi ja mykäksi. Kriittinen teoria näkökulmasta teologia elää oireellisena ja alati jatkuvana uskonnollisen kokemuksen lähestymisenä maailmassa, missä järki on paennut. Järki on muuttunut toteemiksi, epäjumalaksi – jähmettynyt, muuttunut kalkkyliksi, välineellistynyt. Kriittinen teoria kiinnittyy uskontoon, ajattelee sitä uskonnon kautta ja sitä vastaan, mutta samalla

houkuttelee pelastamaan teologian järjen vuoksi. Teologia, kuten Adorno (tämä sopii myös erityisesti Benjaminiin ja Horkheimeriin) sen ymmärsi – siis myyttisen vieraille voimille alistumisen dialektisena ylituksenä – ottaa paikan, jonka järjen oletettiin täyttävän. Se paljastaa taikauskon vääryyden ja auttaa vapauden toteutumisessa.

Edellä kuvattu teologia on kuitenkin aivan jotain muuta kuin positivistista ja tunnustuksellista. Toisin kuin traditionaalisessa ajatuksessa, jonka mukaan teologia on uskon etsintää, kriittinen teoria pyrkii osoittamaan, että se on järjeä, joka etsii itseään sosiaalisen todellisuuden demystifikaation avulla. Kriittinen teoria lukeekin uskonnon taiteen ja filosofian rinnalle ilman, että pyrkisi ottamaan niiden paikkaa tai että nämä ottaisivat sen paikan. Uskonto tarjoaa siis lohtua, mutta myös käsitteellisiä ja epistemologisia välineitä, jonka avulla voi kritisoida maailmaa, joka on tehnyt ihmisyydestä synkkää, surumielistä ja taikauskoista.

2.

Kriittisen teorian teologia on *negatiivista teologiaa*. Se lähtee liikkeelle Jumalan poissaolosta tai ennemminkin Jumalasta, joka on kaikkien katastrofien vuoksi ajettu pakoon luomisesta. Se on käänteistä teologiaa, joka on luopunut kaikenlaisesta teodikeasta ja jumalallisesta historiasta. Se hylkää ajatuksen siitä, että ihmishistorialla olisi johdatus. Kuten Benjaminin asian muotoili, oli edistys ainoastaan myrsky ja katastrofi, jota Paul Kleen maalaama historian enkeli todistaa. Edistys oli huijausta ja maailmasta henkii onnettomuuden voitto, kuten Horkheimer ja Adorno *Valistuksen dialektiikassaan* muotoilivat.

Teologia ei voi sovittaa Jumalaa maailman kanssa, koska tämä maailma pettää ja himmentää kaiken sen, mitä Jumalan idea puolustaa, toisaalta teologia itse ei voi olla sovitus ennalta määräytyneen maailman kanssa. Teodikea, oli se sitten Augustinuksen, Hegelin tai Spinozan omaa, häivyttää maailmasta oikeudenmukaisuuden sekä tekee ontologisesti mahdottomaksi uuden tulemisen valmiiksi määräytyneessä, lopullisessa maailmassa. Jumala, joka on sovussa maailman kärsimyksen ja onnettomuuden kanssa jo luomisesta lähtien vesittää inhimillisen luovuuden mahdollisuuden. Hannah Arendt puhuisi tässä kohdin natealisuudesta. Ja mikä tekee Jumalasta jumalallisen, on juuri tyhjästä luominen. Tällaisessa juutalaisessa apokalyptisessä messianismissä Jumala

on kahden perustavan mysteerin meta-onto-loginen ongelma: lunastus ja uusi. Teologian on asetuttava olemassa olevaa vastaan jo yksin sen vuoksi, että kärsimys ei ole vähentynyt, vaan muuttunut entistä voimakkaammaksi – itseyden ja lihan kiduttamisen muodot ovat muuttuneet entistä sofistikoituneimmiksi –, ja muistaminen, joka tässä on oikeudenmukaisuuden ehtona, mahdollistuu ainoastaan Jumalan ideassa, joka *ei ole ja on tulossa*.

Negatiivisessa teologiassa Jumala on kahtalaisen negaation koodi: se mikä tekee negaation olemassa olevasta ja se mikä tekee negaation käsitteen harhaisesta itseriittoaudesta. Juuri tämä itseriittoaisuus uhraa järjen positivismiin jumalille. Adornon (1963) *Quasi Una Fantasiassa* kirjoittamin sanoin: ”Jumala, absoluutti väistää rajallisia olentoja. Siinä, missä he haluavat nimetä hänet, koska heidän on pakko, he pettävät hänet. Mutta jos he pysyttelevät hiljaa hänestä, he alistuvat omassa kyvyttömyydessään ja syntisyydessään käskylle olla nimeämättä häntä.”

Negatiivisen teologian on hylättävä ja kiellettävä Jumala Jumalan vuoksi, ja sen on hylättävä uskonto juuri niiden asioiden vuoksi, joiden edustajana uskonto on. Sellaisessa maailmassa, missä uskonto saatetaan totalitaaristen päämäärien apulaiseksi, uskonto, joka on hyödyttömyyden totta, kun taas hyödyllinen uskonto on epätotta. Tämä tietenkin koskee kriittisessä teoriassa myös filosofiaa ja taidetta.

Negatiivinen teologia on kuitenkin loppupelissä lunastavaa ja toivorikasta teologiaa, jonka keskeisiksi komponenteiksi nousevat kaksi keskeistä teemaa: muisti ja toivo; muistaminen ja utopia. Päämääränä ei tuolloin ole usko, vaan totuus ja järki. Negatiivinen teologia ei ole uskoa, joka etsii järkeä, vaan järki, joka etsii mahdollisuuksiaan, toivoa ja totuutta. Kuten Horkheimer kirjoittaa: ”kohdatessaan tieteen ja koko vallitsevan tilanteen, ideani siitä, että omnipotentin ja hyvää tarkoittavan olennon käsitettä ei määriteltäisi dogmina vaan kaipauksena, joka yhdistää kaikki ihmiset niin, että kaikkia kauhistuttavia tapahtumia, historian epäoikeudenmukaisuutta ei pidettäisi lopullisina, uhrien lopullisena kohtalona, näyttäisi olevan ongelman ratkaisu”. Horkheimer puhuu täysin toisen kaipauksesta (*Zenzucht nach dem Ganz Andere*). Tämä kaipaus kohdistuu totuuteen, jonka mahdollisuus olisi oikeudenmukaisen yhteiskunnan perusta. Siksi Horkheimer näkee, että teologia on kriittisen teorian palveluksessa ilman, että kriittinen teoria korvaisi

sen tai voisi sen sivuuttaa. Horkheimerin mukaan ”teologia tarkoittaa tässä tietoisuutta siitä, että maailma on ainoastaan vaikutelmaa eikä se ole absoluuttinen totuus, viimeinen” (Horkheimer 1970, 389). Lopujen lopuksi täydellisen oikeudenmukaisuuden kaipuu ”ei voi täytyä sekulaarissa historiassa, koska vaikka parempi yhteiskunta korvaisikin nykyisen, mennyttä kärsimystä ei voitaisi koskaan hyvittää ja ympäröivässä luonnossa olevaa tarvetta koskaan ohittaa” (Horkheimer 1970, 393).

Frankfurtin koulun uskontokritiikki muuttaa uskonnon yhteiskuntakritiikiksi, joka on välittämättä traditionaalisista oppirajoista. Kriittisen teorian uskontoteoria ei ole uskonto sosiologiaa, eikä se ole ihan uskonnon filosofiaakaan, eikä se ole yksinomaan teologinen suuntauskaan. Sen lähestymistapa ei ole pelkästään funktionalistinen, eikä fenomenologinen, eikä eksistentiaalinen. Se ei ole tunnustuksellista. Sen juuret kylläkin voidaan osittain palauttaa 1900-luvun alun ateistiseen juutalaiseen messianismiin, kriisiteologiaan ja kristilliseen sosialismiin. Tämän vuoksi kriittisen teorian teologinen ajattelu on nykypäivänä edelleen niin hedelmällistä ja generatiivista.

3.

Vuonna 1936 Horkheimer julkaisi artikkelin ”Zur Theodor Haeckers *Die Christ und die Geschichte*” jossa hän arvioi kriittisesti Haeckerin vuotta aikaisemmin julkaistua kirjaa. Toisin kuin Horkheimer, joka pakeni Saksasta vuonna 1933, Haecker jäi kansallissosialistiseen Saksaan, jossa hän jatkoi fasismin vastustamista. Haeckerilta evättiin lopulta oikeus opettamiseen ja kirjoittamiseen ja hän kuoli vähän ennen toisen maailmansodan päättymistä.

Horkheimerin tulkinnan mukaan Haecker, vetoamalla katoliseen uskontoon ja kristilliseen teoriaan historiasta, ilmaisee syvän inhonsa kaikenlaisia massailluusioita kohtaan. Suurimpana näistä oli fasistinen järjestelmä, joka bakkanaaleillaan nosti rajallisen Jumalan asemaan valtion, *Führerin* tai kansallissosialismin menneiden tai olemassa olleiden sankareiden muodossa. (Horkheimer 1936, 91) Hegel kirjoitti teoksessaan *Phänomenologie des Geistes*, että ”siitä vähästä, joka voi tyydyttää hengen tarpeet, voimme arvioida menetyksen laajuuden” (Hegel 1807, 10). Kuten Hegel tulkitsi tavan hengen rappion määrittämiseksi,

niin Haecker näkee fasistisen massojen väärillä sovituksen lupauksilla lumoamisen mittana todellisen sovituksen toivon takeen mentykselle. Horkheimer painottaakin, että toisin kuin ne uskonnon filosofit, jotka hengellistämällä uskonnon tekevät sen samalla tyhjäksi, Haecker ilmaisi todellisen uskonnollisen uskon ”universaalin oikeudenmukaisuuden kaipuuna”. Tämä painotus Haeckerin tekstissä sai aikaan Horkheimerissa kunnioitusta, mutta samanaikaisesti hän näki Haeckerin uskonnollisen position lopulta ”petoksena” (Horkheimer 1936, 91).

Horkheimer määrittää Haeckerin katoliseen uskontoon perustuvan historianfilosofisen näkemyksen idealistiseksi. Haeckerin idealistisen historianfilosofian mukaan jokainen näkökulma yhteiskuntaan voitaisiin perustella viimekädessä yhteiskunnan metafyyssisen periaatteen, Jumalan olemassaolon avulla. Tässä voi kuulla samankaltaisia painotuksia Hegelin *Vorlesungen über Philosophie der Geschichte* -teoksessa esittämien ajatuskulkujen kanssa. Horkheimerin mukaan Jumala historian herrana käyttää sekä paholaista että ihmiskuntaa hyväkseen täyttäessään Jumalan itsensä asettaman historian tarkoituksen. Tämä perimmäisin historian tarkoitus olisi ihmisen sielun pelastus. Vaikka tarkoituksena onkin antaa lohtua kärsimyksen ja pelkojen keskellä eläville ihmisille, tällainen teodikea, eli Jumalan ja Jumalan tarkoituksen oikeuttaminen maailman vääryyden keskellä, loppujenlopuksi pyhittää maailman traagisuuden ja synkkyuden. Horkheimer sanookin, että teodikean avulla Haecker kykeni antamaan sosiohistorialliselle todellisuudelle merkityksen, mutta ei onnistunut antamaan tuolle merkitykselle eli Jumalalle todellisuutta. Horkheimerille Haeckerin uskollinen kristillisen historianfilosofian puolustus teodikeana ei onnistunut todistamaan Jumalan olemassaoloa, jonka varaan Haecker lopulta laski kaiken toivonsa. Kuten Horkheimer niin usein aikaisemminkin, toisti hän tässäkin, ettei ole olemassa mitään ontologista, metafyyssistä, idealistista historian lopullista merkitystä.

Kuvatakseen ajatusta historian perimmäisestä merkityksettömyydestä Horkheimer kertoi vanhan Kiinalaisen kertomuksen kuudesta prinsistä, joista neljä oli hyviä, oikeudenmukaisia, uhrautuvia alamaistensa ja maidensa vuoksi. Loput kaksi olivat tyranneja ja alistivat kansojaan. (Horkheimer 1936, 95–96). Toisin kuin kristillinen myytti kaitselmuksen lähettämästä Jumalasta, kuolleiden ylösnousemuksesta ja ihmisen tai kansakunnan viimeisestä tuomiosta riippuen mitä ne olivat teh-

neet kanssaihmisilleen elämänsä aikana, tämä Kiinalainen tarina kertoo, että kaikki kuusi prinssiä kuolivat ja katosivat. Neljä hyveellistä prinssiä ahdingossa ja epäonnen keskellä, ja kaksi paha prinssiä rikkaan ja onnellisen elämän jälkeen. Jonkin ajan kuluttua heidät kaikki unohdettiin. Horkheimerin mukaan tämä Kiinalainen tarina on lähempänä totuutta maailmasta kuin Haeckerin kristillinen historianfilosofia. Horkheimer ei näe, että olisi olemassa inhimillisen historian ulkopuolella oleva Jumala, joka muistaisi jokaisen ihmisen elämän. Kuten Horkheimer painottaa, kriittinen teoria ei kuitenkaan kiellä ”objektiivista oliota, vaan absoluuttisen merkityksen, jota [...] ei tosiasiaa voida koskaan irrottaa teistisistä esioletuksista” (Horkheimer 1935b, 256). Ihmissyydellä ei ole tietoa tällaisesta absoluuttisesta, objektiivisesta olennosta materiaalsen maailman ulkopuolella. Horkheimer toistaakin näin *Dämmerungissa* olleen ajatuksen siitä, että ihmisyyden ympäröi pimeyden meri, johon kaikki hyvä ja paha katoaa.

Jos Jumalaa ei tunnusteta maailman absoluuttiseksi merkitykseksi, sen tilalle laitetaan silloin jokin rajallinen ja katoava oli se sitten raha, valta, arvovalta, nautinto jne. Tällainen analyysi soveltuu Horkheimerin mukaan porvariin, joka on perustavassa mielessä välinpitämätön uskontoa kohtaan, mutta se ei sovellu kriittiseen teoretikkoon. Horkheimerin mukaan Haeckerin uskonnollinen teoria on tässä mielessä porvarillista. Se uhraa korkeimmat rakkauden, oikeudenmukaisuuden ja viisauden ideat historialle. Näin muodoin se on Horkheimerin mukaan yhtä syyllinen epäjumalanpalvontaan kuin porvarilliset materialistit ja kapitalistit. Horkheimerin näkee, että historiallisen materialistin, jolla on kärsivien ihmisten emansipaatio päämääränään, ei tule ikuistaa näkemystään. Jos hän ikuistaisi näkemyksensä, hän suorittaisi tuolloin abstraktin *määrittelemättömän negaation* uskonnollisen näkökulman merkityksestä. Ennemmin hänen tulisi tehdä siitä *määrätty negaatio*, jolloin uskonnollisen näkökulman totuussisältö tulisi sisällytetyksi materialistisen teorian ja käytännön yhteyteen.

Horkheimer tuomitsi uskonnolliset ajattelijat idealisteiksi, sillä he muuttavat korkeimmat käsitteensä (oikeudenmukaisuus, viisaus, vapaus) abstraktiksi todellisuudeksi Jumalan muodossa. Tällaiset ajatukset tai ideat eivät vaadi niiden merkityksen säilyttämiseksi välttämättä niiden muuttamista Jumalaksi. Horkheimer näkee vielä yhden tavan tulkita

historiaa ilman, että siitä tehdään uskonnollista pelastushistoriaa. Historiallisen materialismin piirissä olevat ajattelijat tietävät, että se hyvä, jonka vuoksi he taistelevat, on rajallinen päämäärä, ja sen realisoiduttua myös se katoaa. Nämä katoavaiset päämäärät eivät kuitenkaan ole samoja kuin porvareiden itsekkäät päämäärät. Niiden päämääränä ei vain ole kaikkien rajallisten kuolema, kuten Haecker ajattelee. Ennemminkin nämä päämäärät eriyttävät itsensä epäjumaliksi nostetuista rajallisista asioista sen lyhytkestoisen onnen kautta, jonka niiden todellistuminen tuottaa ihmisille. Kuten Horkheimer (1933) ilmaisi jo vuonna 1933, on kriittisen teorian arvolatautunut teoria ja käytäntö pyrkimystä solidaarisuuteen kärsivien ihmisten kanssa. Tämä solidaarisuus saavutetaan epäitsekään inhimillisille vapauden ja onnellisuuden tavoitteille antautumisessa.

4.

Kristillinen kirkko sen katolisissa ja protestanttisissa muodoissa on halki vuosisatojen pyrkinyt muotoon, missä niiden opeista olisi poistettu profeetalliset ja messiaaniset elementit. Silloin ihmismassat eivät kokisi houkutusta imitoida rakkautensa, täysin toisen kaipuunsa ja oikeudenmukaisuuden halunsa radikaalisuutta. (Horkheimer 1969, 394.) Horkheimerin mukaan messiaanimitaatio tai mimesis on kuitenkin kristillisyyden ydin, jonka kautta kristityn elämä erottuu sellaisesta elämästä, joka samaistuu luonnon aristokraattiseen sopeutumisen lakiin (Horkheimer 1969, 371). Sopeutuminen on itsesääilytyksellistä. Messiaanimitaatio on kristillisen etiikan motiivi ja henki. Lait, dogmit ja tosiasioihin rajoittautuminen ovat tällaiselle toiminnalle toissijaisia. Tällainen mimesis vapauttaa ihmiset annettuun rajoittautumisesta, koska se etsii vallitsevista mahdollisuuksista pitäen kirkkaana mielessään paremman tulevaisuuden horisontin.

Kirkko on kuitenkin sitoutunut viimekädessä voittajien historiaan ja vallitsevan yhteiskunnan logikkaan ja se on menettänyt siihen sisältyneen negaation voiman, joka murtaisi herruuden myyttisen taian. Kuten Horkheimer asian muotoilee: “Kun oppi tekee todeksi eristetyin periaatteen, joka sulkee pois negaation, se paradoksaalisesti altistaa itsensä yhdenmukaisuudelle” (Horkheimer 1947, 98). Eli teoria, oli se sitten uskonnollinen, filosofinen tai tieteellinen, jossa ei ole negaation

elementtiä, identifioi implisiittisesti tai jopa eksplisiittisesti ideaalin eli sen mikä on hyvää ja totta todellisuuden kanssa. Silloin ei ole toivoa, ei transsendenssia vaan ainoastaan konformismia yhteiskunnallisesti ja historiallisesti luotua kohtaan. Horkheimer kutsuu tätä yhteiskunnassa tapahtuvaa profeettallisen ja messiaanisen dialektisen negatiivisuuden uhrausta “teologian heikkoudeksi“ (Horkheimer 1969, 389).

Tämä heikkous on itse uskonnon kaksoismerkityksellisyys. Se ilmenee uskonnon juutalais-kristillisessä muodossa sekä vallankumouksellisenä syytteenä vallitsevalle yhteiskunnalle, joka saa ilmaisukseen absoluuttisen oikeudenmukaisuuden kaipuun, että reaktionarisena vallitsevien herruuden muotojen pyhittämisenä. Tästä paradoksaalisesta asetelmasta johtuen Horkheimer etsii määrättyä negatiivista uskonnon historiallisesta muodosta; eli sen positiivisesta yhteiskunnallisesta muodosta institutionaalisen rakenteena, dogmeina, rituaaleina, pappien roolitukseksi, uskonnollisena kielenä ja niin edelleen. Nämä muodot ovat tyhjentyneet merkityksestään historiallisen ihmisen vapautuksen puolesta käydyn kamppailun saatossa. Horkheimer pyrkii erittelemään maallistuneessa muodossa uskonnon profeettallisen ja messiaanisen sisällön, joka olisi edelleen tässä yhteiskunnallis-historiallisessa kontekstissa merkityksellinen. Tämä uskonnon negatiivinen sisältö, eli uskonnon maallistunut muoto, on Horkheimerilla kriittinen teoria, joka ei kuitenkaan muodostu missään mielessä uudeksi uskonnoksi. Horkheimerin mukaan kriittisellä teoriolla ei ole dogmeja tai monimutkaisia ideoita kuten esimerkiksi kolminaisuus oppi. Sillä ei ole uskontunnustusta. Kuten Horkheimer sanoo: “kriittinen teoria lepää sen ajatuksen varassa, että absoluuttia eli Jumalaa ei voida tehdä objektiksi“ (Horkheimer 1971, 434).

Kriittinen teoria pitää kiinni ajatuksesta, että tämä maailma ei ole identtinen absoluutin kanssa. Horkheimer näkee jännitteen absoluutin ja maailman, ikuisen ja rajallisen välillä, jota ei soviteta liian pikaisesti tai keinotekoisesti kuten hänen mukaansa kristillisyydessä tehdään sen ajatuksessa “ristiinnaulitusta Kristuksesta“ (Horkheimer 1969, 333). Horkheimerin ajatus kantaa sisällään juutalaisen tradition näkemystä Jumalan radikaalista toiseudesta. Tämän vuoksi kriittinen teoria kiinnittyy yhteiskunta analyysissään yhteiskunnassa vallitsevaan negatiiviseen. Tämän negation negatio on ainoa hyvän kvaliteetti, joka voi-

daan yksilöidä. Eli hyvä määrittäyty sen pahan kautta, joka täytyy kumota ja että tämä paha on kaikki se mikä tarpeettomasti alistaa, riistää, orjuuttaa, vieraannuttaa tai aiheuttaa ihmiskunnalle kärsimystä tai kuoleman.

Voisimme sanoa, että elämme post-uskonnollisessa, post-metafyysisessä, post-modernissa, ja eräässä mielessä jopa entistä positivistisemmassa yhteiskunnassa. Yhteiskunnassa, joka kehittyy täydellistymäänsä kohti ilmatiiviisti suljettuna, täydellisesti hallinnoituna yhteiskuntana. Pyrkinessään kohti parempaa, valistuneempaa, oikeudenmukaisempaa ja sovitettua yhteiskuntaa Horkheimerin kriittinen teoria joutuu kamppailuun edellä mainittujen yhteiskunnallisten tendenssien kanssa. Tässä kamppailussa kriittinen teoria muuttuu uskonnon kriittisten, negatiivisten ja emansipatoristen elementtien perijäksi. Se saa muodokseen toivon ja kaipuun täysin toisesta, joka ei salli ihmisyyttä tomuksi naker-tavien olla lopulta voitokkaita viattomien uhriensa ylitse.

5.

Frankfurtin koulun uskontoa käsittelevien tekstien kautta voimme lukea kaksinaisen modernin ja länsimaisen kulttuurin uskonnollisten lähteiden – josta lähti liikkeelle tuhoisa dialektinen liike, jossa uhri väkivalta sisäistettiin – ja uskonnon sisältöjen pelastamiseen tähtäävän liikkeen törmäyksen. Niissä uskonto näyttäytyy, ei ainoastaan maailman vieraantumisenä ja negaationa, vaan myös muistamisen, toivon, lunastuksen ja utopian artikulaationa. Tämä kaksinainen näkökulma pyrkii kuvaamaan miksi moderniteetti syntyi juuri – kuten Habermas asian muotoilee – Ateenan, Rooman ja Jerusalemin törmätessä yhteen. Tästä kuvauksesta avautuu mahdollisuus dialogiin, jossa kohdattaisiin muita uskonnollisia maailman kuvia, -katsomuksia sekä elämismaailmoita, joissa uskonto on sekä oopiumia ja reifikaatiota, mutta samanaikaisesti sisältää ikiaikeisen toivon, muiston ja kaipauksen. Näistä voi kehkeytyä uusia valistuksen ja kosmopolitanismin muotoja, tai ainakin näin kriittinen teoria uskoo ja toivoo.

Kirjallisuus

- Adorno, T. W. 1963 *Gesammelte Schriften in 20 Bänden*, Band 16: Musikalische Schriften I–III. Klangfiguren (I). Quasi una fantasia (II). Musikalische Schriften (III). Frankfurt am Main: Suhrkamp. 2003.
- Adorno, T. W. 1966, *Negative dialektik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Hegel, G. W. F. 1807. *Phänomenologie des Geistes*. Berlin: Akademie Verlag. 1996.
- Horkheimer, M. 1933. "Materialismus und Metaphysik." Teoksessa Max Horkheimer, *Gesammelte Schriften* Band 3. Frankfurt am Main: Fischer. 1988, 70–105.
- Horkheimer, M. 1935a. "Gedanke zur Religion." Teoksessa Max Horkheimer, *Gesammelte Schriften* Band 3. Frankfurt am Main: Fischer. 1988, 326–328.
- Horkheimer, M. 1935b. "Bemerkungen zur philosophischen Anthropologie." Teoksessa Max Horkheimer, *Gesammelte Schriften* Band 3. Frankfurt am Mai: Fischer. 1988, 249–276.
- Horkheimer, M. 1936. "Zu Theodor Haeckers *Der Christ und die Geschichte*." Teoksessa Max Horkheimer, *Gesammelte Schriften* Band 4. Frankfurt am Main: Fischer. 1988, 89–101.
- Horkheimer, M. 1947. *Välineellisen järjen kritiikki*. Suom. Olli-Pekka Moisio & Veikko Pietilä. Tampere: Vastapaino. 2008.
- Horkheimer, M. 1969, "Notizen 1949–1969." Teoksessa Max Horkheimer, *Gesammelte Schriften* Band 6. Frankfurt am Main: Fischer. 1991, 187–425.
- Horkheimer, M. 1970. "Die Sensucht nach dem ganz Anderen." Teoksessa Max Horkheimer, *Gesammelte Schriften* Band 7. Frankfurt am Main: Fischer. 1985, 385–404.
- Horkheimer, M. 1971. "Zur Zukunft der Kritische Theorie [Gespräch mit Claus Grossner]." Teoksessa Max Horkheimer, *Gesammelte Schriften* Band 7. Frankfurt am Main: Fischer. 1985, 419–434.
- Smith, Jonathan Z 1999, "Religion, Religions, Religious." Teoksessa Mark C. Taylor, *Critical Terms for Religious Studies*. Chicago: University of Chicago Press.

Viimeiset sanat

Risto Eräsaari

Tässä kirjoituksessa tarkastelen viimeaikaisten muistiinpanojeni nojalla muistamisen, huolehtimisen ja viimeisten sanojen dramaattista kolmiyhteyttä.

I

Mnemotekniikka on *Friedrich Nietzschen* (1969,52; 1989, 238) mukaan kaameaa jälkeä aiheuttava paha tapa: ”Poltetaan asia mieleen, jotta se jää muistiin”. Niinpä hän käänsi selkänsä muistamiselle ja huolenkannolle ja kehotti sen sijaan tulemaan kovaksi ja vahvaksi: ottamaan ”syvät ongelmat niin kuin kylmän kylvyn – väliin veteen, väliin siitä pois”. Ulkoisesti nälkäisenä kriitikkona hän ei kääntynyt sisätuntoon nojautuvan huolen puoleen, ei inspiroitunut ikuisesta nyt-hetkestä, ei tavoitellut kognitiivista piilopaikkaa huonolle omalletunnolle, ei kajonnut kipeään kurjuuden pedagogiikkaan eikä tehnyt maailman episteemisestä metahallinnasta ongelmien ongelmallisuuden pyhää lehmää. Näin ollen myöskään toivo historian kauhutarinan vielä tulossa olevasta viimeisestä luvusta ei kuulunut repertoaariin. Ilmeisen vakuuttuneena siitä, että oli *jo* jättänyt maailman erilaiseen tilaan kuin missä se oli ollut,

viimeisten sanojen magiikkaa – sanoja joiden jälkeen ei enää ole mitään samanlaista – *ei enää tarvittu*.

Täysin päinvastainen oli pyrkimys *Peter Weissilla*: pysyä hyvissä väleissä menneisyyden – mutta ihan eri menneisyyden – kanssa ja käydä kamppailua unohtamisen viekasta taitoa vastaan. Mutta konteksti oli toisella tavalla dramaattinen, sillä tuhatsivuinen ”*Die Ästhetik des Widerstandes*” (”Vastarinnan estetiikka”) ei väistänyt edes kuoleman ja synkimmän melankolian hallitsemattomia mittasuhteita (Sebald 2013). Itse asiassa Weissin yhä suomentamaton teosjärkäle on juuri ja juuri syyllisyyden kuristusotteelta muistitöihin päästävä, mihinkään vastaavaan vertautumaton ideogrammi, jota ei voi vääryyttä aiheuttamatta erottaa osiin, jolle ei voi osoittaa täysin sopivaa syy-yhteyttä tai objektiivista kasvu-alustaa, ja jota ei voi tyynen rauhallisesti lukea ääneen. Se on niin radikaali muistamisen vääjäämättömästi kirjoitetuille merkeille luovuttava manifesti, että sitä ei voi pitää vain uhrien puolelle asettumisen energisoimana aikakauden julmuuksien tilityksenä vaan myös itsensä kirjoittamalla musertavana *viimeisten sanojen muistomerkkinä*.

II

Olen antanut kaksi ääriesimerkkiä viimeisten sanojen tarpeettomuudesta. Mutta en vielä ole kertonut mitä viimeiset sanat oikeastaan ovat, mitä niillä tarkoitetaan ja mihin ne kelpaavat. Ne ovat niin sanotusti kuolinvuoteella ilmaistuksi tulleita, sellaisiksi väitettyjä, todella sanotuiksi tunnistettuja tai historian saatossa keksittyjä ehdottomasti viimeisiksi sanoiksi jääviä yhteen kokoavia toteamuksia. Mutta viimeiset sanat on hyvä erottaa tankarunoihin kuuluvista ”kuolinrunoista” (*jisei*), viestistä, jollaisia japanilaiset ovat kirjoittaneet viimeisiksi tervehdyksiksi sekä erilaisista viimeiselle matkalle kirjoitetuista värssyistä. Toisin kuin tavanomaisessa elävien ilmaisemassa hyvästijätössä, kuolevan itsensä viimeisissä sanoissa luodaan tunnustelevan ennusteleva, profeetallinen, pian perinnetiedoksi muodostuva, uupuneen hengittämätön, itseensä palaava, elämän pääkohdat tietyllä tavalla herkän helpottuneesti kertava, anteeksi antoa tavoittelematon ja usein vain perhepiirin tietoon jäävä katsaus läpikuljettuun elämään.

Viimeisiksi sanoiksi ymmärrettyjen kertomusten tai uskomuksellis-

ten tarujen maaginen symboliikka on tärkeämpää kuin niiden todentekäläisyyden arvuuttelu. Voivathan ne olla vastalahjojen ketjun synnyttäviä, erityisellä tavalla prosessoituja ja sanojen lausujalle mielihyvää antavia sosiaalisia lahjoja (Ricoeur 2006, 480). Taideteoskin voi ilmaista viimeisiä sanoja: *Paul Kleen "Angelus Novuksen"* sisäinen katse näyttää tavoittavan yleispätevän menneen merkityksen tai tekevän murtuneen tai hajonneen ehyeksi, jopa kumoavan määräämisen (*terminable*), mutta Paratiisista puhallettu edistys myrsky rujoutti sen (Benjaminin tulkinnan mukaan) aikakauden päättymisen "viimeiseksi kuvaksi".

Tietenkin myös lupaavat näkymät ja hillittömyydet aina postmoderniin sanaleikkeihin asti voivat olla viimeisten sanojen ytimessä. Viimeisissä sanoissa voi ylipäänsä olla historiallisen mahdollisuuden tunnistamisen kontingenttia potenssia, koska ne eivät ole valmiiksi kasattuja tuloksia tai koottuja kertomuksia. Niiden rikkaus perustuu niistä vielä puuttuviin asioihin. Itse iso asia ei enää ole siellä, kuten Jacques Rancière (1994) on todennut. Samalla on hyvä muistaa, että sanojen alkuperä ja autenttisuus ovat aina epävarmoja. Niillä on anekdoottinen – henkilöön liittyvän tarinan – luonne ja niiden merkitys vaihtelee kielipelistä toiseen. Ne voivat ilmaista yllättäviä puhdistavia käsityksiä siitä mikä voisi olla viimeinen kysymys.

III

Viimeisten sanojen keräily ja niistä kirjoittaminen oli suurta muotia 1800-luvun jälkipuoliskolla. Ensimmäisten joukossa oli Joseph Kainesin "Last Words of Eminent Persons" (1866). Kenties tunnetuin on kaikkea mahdollista – muun muassa simpukoita, liskoja, kilpikonnankuoria, tiimalaseja, kirjoja, kävelykeppejä, tikareita, lautasia, omia haavoittumisiaan – keräilleen *Ernst Jüngerin "Letzte Worte"* (1961). Kun kovia kokenut Jünger – kirjailija, hyönteistutkija, sotilas – katseli kuolleita ympärillään kolme viikkoa toisen maailmansodan päättymisen jälkeen, hän kirjoitti näin: "Minusta kuolleet varttuvat ja hyväntahtoistuvat; he kasvavat meihin posthumaanein juurin – me itse olemme aito hautausmaa, todellinen kuolinkenttä". Meille jätetyt tai meidän aidossa tilanteessa keksimämme "viimeiset sanat" ilmentävät ja ovat osa erityisen rajaolon toimintaa.

Jünger oli pitkään kirjeenvaihdossa *Martin Heideggerin* kanssa ja tapasi tämän vuonna 1948 Todtnaubergissä. Nihilismi näyttää ollen heidän kirjeenvaihtonsa pääteema. Jünger päätteli sen palauttavan maailmaan yhteisen nimittäjän, jonka jälkeen suunta ei voi olla kuin ylöspäin, kun taas Heideggerille nihilismi oli myrkkyä. Tästä pääsemmekin huolen problematiikkaan, johon ennalta rientävänä teemana kuuluu kuoleman läheisyyskin, jota tässä ehkä voi kutsua ”viimeisiä-sanoja-kohti-olemiseksi”.

Huolesta tuli Heideggerille olemisen henkiin herättävä kaiken käsillä olemisen alkusymboli, olemassa olemisen ja siihen liittyvän omuuden tunnon peruseksistentiaali – ”ollaan sitä, mistä huolehditaan”, kuten Heidegger (2000, 387) kirjoitti. Heidegger yrittää selittää kaiken sen mikä tekee maailmasta maailman ja itsestä itsen. Vasta huoleen heittyneenä meidän on ylipäänsä mahdollista tajuta mitä on tekeillä ja mitkä ovat mahdollisuutemme.

Pyhän kaikkeuden kaltaisena muodostelmana se kuitenkin on niin vähän tekemisissä arkipäiväisen huolehtimisen ja huolenpidon kanssa, ettei sen turvin pidä yrittää tulkita arjen suojaa tai turvallisuutta – nehän ymmärretään yksioikoisesti ”huolen” aiheuttamaa haittaa ja epäjärjestystä kontrolloivaksi (lat. *securas* = ilman huolta) asetelmaksi eikä sellaisen (kompleksisen) kokonaisuuden tilaksi, jonka rakenne ei ole ajateltavissa yksinkertaisten elementtien ulkoisen yhteenkokoamisen nojalla. Tämä on hyvin ymmärrettävää: eihän ketään huvita kutsua hätää monimutkaisuudeksi, sillä tällöin kompleksiteetti kasautuu etemme ikäväksi rasitteeksi ajatella sellaista joka ei ole ymmärrettävissä ja kaiken lisäksi se peittää ulospääsytien. Turvallistaminen on käytännölliseen oikeudenmukaisuuteen liitettävissä oleva minimi, jonka kohdalla on luovuttava laajasta todellisuuspitoisuudesta. Huolellistaminen on kategorisen imperatiivin kylmyyden karkottava maksimi.

IV

Tie kyseenalaistavaan ratkaisemattomuuteen oli vielä 50-luvulla sisäisen äänen kutsua kuunnelleelle *Hans Blumenbergille* selviö, mutta filosofiseen antropologiaan asetuttuaan ja sekä kopernikaanisen maailman alkuperästä että uuden ajan legitimitetistä kirjoitettuaan Blumen-

berg alkoi vähitellen pitää mahdollisena sitä mitä Heidegger oli pitänyt pahana. Mitä Blumenberg silloin tekikään huolelle? Totaalisilta mielekkyyksivaatimuksilta vapautumista akateemisissa yksinpuheluissaan vaalinut Blumenberg julkaisi vuonna 1987 provosoivasti nimetyn mutta varovaisin askelin etenevän esseekokoelman ”*Die Sorge geht über den Fluss*” (Huoli ylittää virran). Samoihin aikoihin ilmestyi teos ”*Schiffbruch mit Zuschauer*” (Laivanhylky ja katsoja). *Sorge*-kirjaan sisältyvässä esseessä Blumenberg kohottaa esiin huolta koskevan ratkaisevan tarinan Heideggerin ”*Sein und Zeit*”-teoksessa.

Kyse on tarinasta nimeltä ”*Cura*”, jonka Heidegger poimi Konrad Burdichin vuonna 1923 julkaisemasta artikkelista ”*Faust und die Sorge*” ja johon myös vaikutti Herderin runo ”*Kind der Sorge*”. Yleisesti voidaan ajatella, että ihmiskuntaa uhkaavat demoniset voimat olivat sekä Goethen että Heideggerin ”huolena”. Heidegger käsitteli luennoissaan teemaa aluksi augustinolaisena eletystä elämästä huolehtimisena (*Bekümmern*) kunnes painopiste siirtyi vuosien 1921–1922 luennoissa sisäiseen huolehtimiseen (*Sorge*), jolloin maailmassa olemista koskeva ontologinen tieto eikä kokemuksen ajattelemiseenkaan riittä ajallistetun kokemuksen käsille saamiseen.

Tarinassa Huoli muovaa virtaa ylittäessään löytämänsä savenpalasta, mutta paikalle tulleet Jupiter ja Tellus eivät salli Huolen antavan sille omaa nimeään vaan kumpikin vaatii luomusta omiin nimiinsä. Tuomariksi pyydetty Saturnus määrittää tutun tuntuisen konstellaation: Jupiterin velvollisuutena on ”lunastaa henki sen kuolemasta”, Tellukselle tulee tehtäväksi ”lunastaa tuo ruumis” ja Huoli saa pitää ”sitä hallussaan niin kauan kuin se elää” (Heidegger 2000, 248). Heidegger luki siinä vahvistuksen esiontologialleen: huoli ei ole esineenä tarkasteltava kohde, vaan ajallista kulkua maailmassa hallitseva ruumiin ja hengen yhdistelmä. Heidegger ei ota kantaa siihen mitä virran ylityksessä oikeastaan tapahtuu. Jättäen lisäksi huolen ilman ruumista hän kiinnittyy täälläolon ontiseen mieleen.

V

Blumenberg keksi gnostilaiseen myyttiin nojaavan oman tulkintansa, jossa huoli kehkeytyykin virrassa kohtaamansa peilikuvan nojalla, hallit-

see omaa liikuntaansa virran vaikutuspiirissä, lopettaa maailman ylläpitämisen aiheuttaman kärsimyksen ja sallii oman toimintakyvyn erilaisin tavoin toteuttaman korjailun. Tämä sallii virrasta kohoavan tietoisuuden, kyselemisen, ihmettelyn: virrassa voi sekä kellua että siihen voi hukkuu; siinä voi uida myötä- ja vastavirtaan; virran rannat antavat lujan maaperän ja virta on myös yhteydessä laajempaan maailmaan. Blumenberg siis tyynnytti huolen ja keksi keinot pinnalla pysymiseen. Mutta samalla huoli lakkasi olemasta lahja tai pelastava enkeli. Enää ei kysyty mikä on ”villakoiran ydin” vaan mikä ylipäänsä on ydin.

”Teräsmyrskyissä” ja ”Marmorijyrkänteillä” karaistuneen Jüngerin tavoin myös Blumenbergin toimintaa leimasi keräily. Blumenberg myös julkaisi kirjan Jüngeristä – ”*Der Mann vom Mond: Über Ernst Jünger*” (2007). Jos Jünger oli entomologi ja maaginen realisti, Heidegger fenomenologi ja eksistentiaalisti, niin Blumenberg oli Zetteleille (saksalainen nimitys merkintäkortille, joiden käytön teki tiedejulkisuudessa tunnetuksi Münsterissä joitakin vuosia samaan aikaan toiminut Niklas Luhmann) rekisteröityvä metaforisti ja käsitetaiteilija. Blumenbergin korteilta kopsatuista teksteistä luonnosmaisesti etenevissä ja kokeiluja suosivissa esseissä raivataan esille – kuten jo huoli-figuurin tulkinta osoittaa – historiallisiin tulkintoihin nojaavia maailman luettavuutta, tulkittavuutta ja kontingenssitietoisuutta tunnistavia pienempiä ja suurempia keitaita.

Etenkin anglo-amerikkalaisessa maailmassa – *Richard Rortyn* mukaan Blumenberg ”turns Heidegger’s story on its head, but does not fall back” – Blumenbergin rapsakan ajattelun on nähty lievittävän kulttuuripessimismiin taipuvan sosiologian tyhjyyden, merkityksettömyyden ja tulevaisuudettomuuden kammoa. Yllättävää kyllä, uskonnonfilosofiassa hänen teologisesti inspiroituneista teoksistaan – ei edes Matteuspassiosta kirjoittamastaan mainiosta kirjasta – ole innostuttu. Monet 1900-luvun filosofis-yhteiskuntatieteellisessä keskustelussa kesken jääneet suuret ideat Blumenberg näyttää ottavan alas enemmän tai vähemmän juhlavilta alustoiltaan jokapäiväisen elämän rakennusaineiksi: elämissä maailman, yhteiskunnalliset ongelmat, ajan, metaforat, narratiivit, käsitteet, metaforat, aikalaisuuden, luonnon, uskonnot. Jatkuvien mullistusten myllerryksissäkin Blumenberg säilyttää filosofisen antropologian perinteistä kiinni pitävän tietoisuuden tasolla toimivan tolkkulistajan

(*make sense*) roolinsa Peter Sloterdijkilta tunnetuksi tulleiden akrobaattisten antropotekniikoiden kaltaisiin kuvioihin ryhtymättä. Mutta miten Blumenberg tolkullisti huolen?

VI

”Kein Grund mehr zur Sorge” (Ei enää syytä huoleen) on Blumenbergin (1987, 222) Jüngerin keräilyfilosofian hengessä keksimä ehdotus Heideggerin viimeisiksi sanoiksi. Ensi lukemalta ehdotus tuntuu yhtä vähän kekseliäältä kuin ehdottaa Nietzscheen viime sanoiksi toteamusta ”Jumala on kuollut”, Hitlerin sanoiksi määräystä ”Göbbels, pitäkääkin huolta että minun ja vaimoni ruumis poltetaan kunnolla” tai Humphrey Bogartin viimeisiksi sanoiksi tyylitietoista huomautusta ”etten ole koskaan korvannut Whiskyä Martinilla”. Tosin Heideggerin sanoiksi oletuksessa toteamuksessa on tiettyä todenkaltaisuuttakin. Spiegel-lehdelle antamassaan haastattelussa Heidegger oli nimittäin myöntänyt (ks. Steiner 1997, 201), että ehkä sittenkin ”voimme ponnistella rakentamalla kapeita ja lyhyitä askelmia, jotka auttavat vaikean paikan yli”.

Lukija saattaa huomata, että tämä ei ole kovin kaukana suurten kulttuuriongelmien sitkeää jatkuvuutta ennustaneen Max Weberin (2009, 149) mielipiteestä, jonka mukaan mahdollisuuksien saavuttaminen on ”hyvin hidasta kovien lankkujen poraamista samanaikaisesti intohimoisesti ja suhteellisuudentajulla varustettuna”. Weberin rationaalinen kontingenssikin on omalla tavallaan tekemisissä virran ylittämisen kanssa, sillä taustalla hämmöittää *Theseuksen* laivan ongelma: jos matkan aikana kaikki laivan pehmenneet lankut on vaihdettu koviin lankkuihin, voiko se enää ole sama kuin alkuperäinen laiva. Myös ilman maamerkkejä ja selviä viitekohtia vailla olevat asiat auttavat suunnistautumista pelkäksi konventioksi käsitetyn todellisuuden ja muodollisten representaatioiden viidakossa. On vain oltava selvillä kontingenssin käytettävyydestä, kontingenssikyvystä (*Kontingenzfähigkeit*), kuten Merkur-lehden julkaisijapäätöimittäjä Christian Demand palstallaan kirjoittaa (Merkur 773/774, 2013). Kyse ei ole puhtaasta kontingenssista, vaan läsnäolon muunnelmia, pelastuksellisia valintoja, multirealistisen kokemuksellisen tilan jatkuva muutos tunnusteleavasta kontingenssitietoisuudesta. Pääsikä huolikin tämän nojalla pälkähästä? Kävikö huolellekin lopulta näin?

VII

Heideggerin leski Elfride otti Blumenbergiin yhteyttä viimeisistä sanoista. Blumenbergin viisasteleva arvelu siitä, mitä Heideggerin on kaiken järjen mukaan täytynyt sanoa, ei tietenkään pitänyt paikkaansa. Nyt uuden ilmoituksen antama sisältö onkin ymmärrettävä ehdottomasti viimeisiksi sanoiksi, sanoiksi, joiden jälkeen ei enää ole mitään muuta samanlaista, etenkin kun ”viimeiset sanat” saivat selvääkin selvemmän ja kaikesta salamyhkäisyydestä irrotetun konkreettisen hahmon: eräänä aamuna filosofi oli Elfriden mukaan todennut (ks. Blumenberg 2006, 107), että ”Ich bleibe noch liegen” eli jotain sellaista kuin ”jään tähän vielä hetkeksi lepäilemään”.

Voidaanko viimeisten sanojen viisautta koskevat arvaustalkoot nyt lopettaa? Onko tapahtunut sellainen raitistuminen, että solidin sisäisyyden tavoittelussa ei enää tarvitse ryhtyä sankariksi eikä tekeytyä uhriksi? Ehkä kohdatut mahdottomuudet eivät sittenkään koskaan ole sananmukaisesti mahdottomia eivätkä mykkiä? Vai johtaako tämä huolen tarkastelussa käsitteelliseen pintaliittoon siten kuin se tulee esille kuilujen ja kanjonien ylittämistä kirjoitetussa *Simonin* ja *Garfunkelin* kevytliedissä nimeltä ”*Bridge over troubled water*”, jossa viritetään silta menetyksen ja kavaluuden yli universaaleilla viimesanoilla, jotka kuuluvan näin: ”Puolellas oon, taas kun aikaa on --- silloin näen yli synkän virran --- sulle vain yli synkän virran sillan rakennan”.

Pääsemmekö siis ajattelun ja ilmaisun skeemojen ilmeikkäiden mielikuvien avulla alituisesti silloittavan habituksen kyytiin? Sellaisen, joka ei ole vain käytäntöjä ja käytäntöjen havaitsemista *rakenteistava* rakenne, vaan myös *rakennettu* rakenne, eikä se vain tiivistä tai suodata meihin sosiaalista maailmaa vaan myös somatisoitua luokkatietoisuutta (Bourdieu 1984, 170). Konventioita ja suhdemuotoja yhdistelemällähän piirretään esiin yhteiskunnallistuneiden yksilöiden suurta yhteiskuntaa. Vai onko sittenkin niin, että salaisuudet ja ihmettely uhkaavat alituisesti jäädä ja niiden kuuluukin jäädä varjoon, että viimeisiin sanoihin on piilotettu ja kuuluu piilottaa odottamattomissa kohtaamisissa, mieleen painuneissa riitasoinnuissa ja harvinaista herkkua olevissa lentävissä lauseissa elävä kiistanalaisuus ja että juuri siinä – ei heltyneessä huolella eikä rannalla lujassa maaperässä – on niiden taika.

Kirjallisuus

- Blumenberg, Hans 1987. Die Sorge geht über den Fluss, Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- Blumenberg, Hans 2006. Begriffe in Geschichten. Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- Bourdieu, Pierre 1984. Distinction: A Social Critique of the Judgment of Taste. Cambridge, Mass., Harvard University Press.
- Heidegger, Martin 2000. Oleminen ja aika. Tampere, Vastapaino.
- Jünger, Ernst 1961. Letzte Worte. Stuttgart, Klett-Cotta.
- Nietzsche, Friedrich 1969. Moraalin alkuperästä. Helsinki, Otava.
- Nietzsche, Friedrich 1989. Iloinen tie. Helsinki, Otava.
- Rancière, Jacques 1994. The Names of History. On the Poetics of Knowledge. Minneapolis, University of Minnesota Press.
- Ricoeur, Paul 2006. Memory, History, Forgetting. Chicago & London, The University of Chicago Press.
- Sebald, W. G. 2003. Die Zerknirschung des Herzens. Über Erinnerung und Grausamkeit im Werk von Peter Weiss. Teoksessa W. G. Sebald: Campo Santo. Frankfurt am Main, Fischer, 128-148.
- Steiner, George 1997. Heidegger. Tampere, Gaudeamus.
- Weber, Max 2009. Tiede ja politiikka. Kutsumus ja ammatti. Tampere, Vastapaino.
- Weiss, Peter 1983. Die Ästhetik des Widerstandes I-III. Frankfurt am Main, Suhrkamp.