

Reports from the Department of Philosophy
University of Turku

VALISTUKSEN PERINNÖT
Suomen Filosofisen Yhdistyksen
kollokvion esitelmiä

Toimittanut Hemmo Laiho



Reports from the Department of Philosophy
Vol. 50

VALISTUKSEN PERINNÖT

Suomen Filosofisen Yhdistyksen kollokvion esitelmiä

Toimittanut
Hemmo Laiho

University of Turku
Finland

Copyright © 2022 Tekijät

SERIES EDITORS:

Olli Koistinen
Juha Räikkä

Department of Philosophy
University of Turku
FI-20014 Turku
Finland

ISSN 1457-9332
ISBN 978-951-29-8847-1 (print)
ISBN 978-951-29-8848-8 (pdf)

Painosalama Oy, Turku 2022

Sisällys

Toimittajalta	5
MARTINA REUTER: Sukupuoli valistuksen filosofiassa	7
VISA HELENIUS: ”Järkeile oikein tai saat kepeistä!” Wolffin kokeellinen rationalismi ja pakotetun rationaalisuuden menetelmä	25
JANI HAKKARAINEN: Metafysiikka valistuksena	37
VESA NUORVA: Valistusajattelija Anders Chydenius ja luonnonoikeus....	49
JAAKKO SYRÉN: Valistunutta taikauskoa?	69
MATTI ESKELINEN: Anarkismi valistuksen jälkeläisenä ja sen kriittikkona	81
ARTO MUTANEN & ILPO HALONEN: Georg Henrik von Wright ja Ilkka Niiniluoto tieteen ja tekniikan suhteesta	95
TUOMAS TIAINEN: Valistuksen etiikan rajat ja immersiiivisen virtuaalitodellisuuden lupaus.....	117
SUVIELISE NURMI: Valistuksen yksilöstä relationaaliseen toimijuuteen. Ympäristöetiikan näkökulmia valistuksen perinnön tulevaisuuteen.....	141
TEEMU TAURIAINEN: Totuuden arvon ja normatiivisuuden puolesta	163

Toimittajalta

Valistuksen perinnöt -kokoelman kirjoitukset pohjautuvat Suomen Filosofisen Yhdistyksen samannimisessä kollokviossa Turussa 12.–13.8.2021 pidettyihin esitelmiin. Kiitos kuuluu seuraaville: järjestelytoimikunnalle tapahtuman järjestämisestä, Turun yliopistolle tiloista ja tekniikasta, filosofian oppiaineen tutkijoille puheenjohtajuuksista sekä erityisesti tietenkin esitelmäitsijöille ja yleisölle.

Vuonna 2020 alkanut koronapandemia varjosti kollokvion järjestämistä. Perinteisesti tammikuussa pidettäväksi suunniteltu tapahtuma siirrettiin vallitsevan tautitilanteen takia elokuulle. Kollokvio päädyttiin lopulta pitämään ensimmäistä kertaa niin sanottuna hybriditapahtumana. Osa esitelmistä pidettiin luentosaleissa paikan päällä, osa etäyhteyden välityksellä. Paikan päällä Publicumissa oli kumpanakin päivänä parikymmentä osallistujaa maskeissaan. Zoom-yhteyden kautta esitelmiä seurasi parhaimmillaan useita kymmeniä. Muutamista pienistä teknisistä vastoinkäymisistä huolimatta kompromissiratkaisu vaikutti riittävän onnistuneelta järjestäjien saadessa kiitosta sekä mahdollisuudesta osallistua kollokvioon perinteiseen tapaan että mahdollisuudesta osallistua kollokvioon etänä. Toki tapahtuman yhteisöllisyys jäi aikaisempia kollokvioita vaillinaisemmaksi, kun keskustelu ei aivan samalla tavalla voinut jatkua tauoilla, eikä kollokvioillallistakaan voitu vallitsevissa olosuhteissa järjestää.

Yhteensä kollokviossa pidettiin 30 esitelmää, joista kolmasosa löytyy artikkelimuotoon viimeisteltyinä tästä kokoelmasta. Osassa kokoelman kirjoituksissa tarkastellaan valistusta ja sen perintöä klassikkotutkimuksesta käsin, osassa valistuksen projektiin liittyvät kysymykset ja mahdolliset ongelmat tuodaan tähän päivään. Useissa kirjoituksissa nämä kaksi näkökulmaa yhdistyvät. Tämä on luontevaa, sillä valistuksella ei tarkoiteta vain 1600-luvun lopulta 1700-luvun loppuun sijoittuvaa aatehistoriallista ajanjaksoa, joka monin tavoin uudelleen määritti varsinkin eurooppalaista yhteiskuntaelämää. Kyse on myös idearyppäystä, joka perustavalla tavalla määrittää edelleen yhteiskuntaamme, sen instituutioita ja ylipäätään tapaamme suhtautua erilaisiin sosiaalisiin, poliittisiin ja filosofisiin kysymyksiin. Samanlaisesti valistuksen perintö näyttäytyy jännitteisenä: Ovatko valistuksen ihanteet ja päämäärät, kuten kansalaisten perusvapaudet ja -oikeudet tai yleispätevien totuuksien tavoittelu, kenties uhattuina tänä päivänä? Miten valistuksen projektiin ylipäätään tulisi suhtautua 2000-luvulla?

Valistus ei toisaalta ole koskaan ollut sen enempää aatteellisesti kuin siihen liitetyiltä ideoiltaankaan yhtenäinen tai selvärajainen hanke. Valistuksen

perintö on pikemminkin hajanainen kuin ehyt – juuri tästä syystä järjestelytoimikunta päätyi kollokvion nimessä korostamaan hiukan suomen kielen konventioiden vastaisesti valistuksen *perintöjä*. Valistuksen moniulotteisuus korostui myös kollokvioesitelmissä ja näkyy siten myös tämän kokoelman sisällössä. Valistuksen projektia voidaan tarkastella useista eri näkökulmista, mikä tarjoaa erinomaiset puitteet monipuolisille filosofisille pohdinnoille. Kokoelman kirjoituksissa tarkastellaan muun muassa sukupuolten välistä tasa-arvoa, rationaalisuuden vaatimusta, metafysiikan asemaa suhteessa valistukseen, valistusajattelija Anders Chydeniuksen elämää ja oikeusajattelua, Hegelin valistuskritiikkiä, anarkismin perinnettä, tieteen ja tekniikan kehitykseen liittyviä kysymyksiä, valistukseen liitetyn eettisen ajattelutavan ja yksilökäsityksen rajoja sekä puolustetaan totuutta.

Keskustelu valistuksesta ja valistuksen projektin merkittävydestä jatkuu. Helmikuun 24. päivä alkanut Venäjän laajamittainen hyökkäys Ukrainaan tuo keskusteluun oman sävynsä.

Turussa huhtikuussa 2022
Hemmo Laiho

Sukupuoli valistuksen filosofiassa

Martina Reuter

Valistuksen filosofiset perinnöt voidaan jakaa ainakin kuuteen osa-alueeseen. Nämä ovat:

- 1) Kysymykset tiedosta ja tiedon mahdollisuuden ehdoista, tunnettuina esimerkkeinä David Humen skeptisismi ja Immanuel Kantin transsendentaalifilosofinen vastaus.
- 2) Kysymykset ihmisluonnosta ja ihmisluonnon suhteesta muihin eläimiin, esimerkiksi kysymys rationaalisuudesta ihmisyyden määrittäjänä ja keskustelu materialistisesta ihmiskäsityksestä.
- 3) Kysymykset sivistyksestä, sen alkuperästä ja kehityksestä sekä ei vähiten sivistyksen kritiikki, joka toisin kuin usein ajatellaan, oli keskeisesti läsnä jo 1700-luvun valistuksessa.
- 4) Kysymykset kasvatuksesta ja koulutuksesta, joiden keskiössä on kysymys siitä, miten ihmistä voi opettaa ajattelemaan itse.
- 5) Kysymykset moraalista, joihin kuuluvat kysymys siitä, perustuuko moraalit järkeen, tunteisiin vai molempiin, ja kysymys siitä, voidaanko moraalit ajatella ilman Jumalaa.
- 6) Valistuksen poliittinen perintö, joka kiteytyy Ranskan vuoden 1789 vallankumouksen iskulauseeseen vapaus, tasa-arvo ja ihmisten välinen sisaruus.

Valistuksen moninaisuuden ymmärtämiseksi on hyvä erottaa nämä osa-alueet toisistaan, vaikka ne usein ovat tiiviissä vuorovaikutuksessa keskenään ja niiden välillä esiintyy sekä käsitteellisiä että kausaalisia yhteyksiä. Moni valistusfilosofi esimerkiksi ajattelee, että vapaus ja itsenäinen ajattelu ovat käsitteellisesti yhteydessä toisiinsa, edellyttäen toinen toistaan. Kaikki osa-alueet eivät kuitenkaan ole näin vahvasti sidoksissa toisiinsa. Tasa-arvoa on esimerkiksi vaadittu vedoten moneen erilaiseen ihmiskäsitykseen. On myös selvää, että kysymys sukupuolesta näyttäytyy erilaisena riippuen siitä, mitä osa-aluetta tarkastelemme.

Luettelemani osa-alueet ovat ominaisia kaikille valistusajattelijoille, vaikka kysymyksiin annetut vastaukset saattavat poiketa toisistaan paljonkin. Varsinkin aatehistoriallisessa tutkimuksessa on tullut tavaksi korostaa

valistuksen moninaisuutta erottelemalla koulukuntia tai jopa "valistuksia", joita on nimetty maantieteellisten alueiden ja kielialueiden mukaan. Puhutaan etenkin ranskalaisesta, skotlantilaisesta ja saksalaisesta valistuksesta. Tämä jaottelu monipuolistaa tärkeällä tavalla aikaisempaa käsitystä yhtenäisestä valistuksesta, mutta jaottelun ylikorostaminen on ongelmallinen ainakin kahdesta syystä. Jaottelu saattaa yhtäältä piilottaa näiden "valistusten" sisäisen monimuotoisuuden ja toisaalta unohtaa alueiden ja kielten välisen vilkkaan vuorovaikutuksen. Saksalainen Kant sai tunnetusti ajattelulleen keskeisiä vaikutteita sekä skotlantilaiselta Humelta että ranskalaiselta Jean-Jacques Rousseaulta.

"Varsinainen" valistus ajoitetaan usein 1700-luvulle, mutta valistuksen filosofisen sisällön näkökulmasta ei ole kovin mielenkiintoista pohtia milloin valistus alkoi – tai loppui, jos ajattelemme sen loppuneen. Sen sijaan on mielenkiintoista tutkia valistuksen juuria tutkimalla sen keskeisten käsitteiden alkuperää. On esimerkiksi melko yhdentekevää miettiä, oliko John Locke valistusfilosofi vai ei, mutta on mielenkiintoista tutkia, miten hän käytti valistukselle ominaisia käsitteitä, kuten vapauden ja kasvatuksen käsitteitä.

Näistä lähtökohdista käsin tarkastelen joitakin tapoja, joilla sukupuolesta on keskusteltu valistuksen perinteessä. Käsittelyni jakautuu kolmeen alalukuun. Ensimmäisessä alaluvussa näytän miten Ranskan vallankumoukselle keskeiset vapauden, tasa-arvon ja sisaruuden käsitteet ilmenivät 1600-luvun ja sitä edeltäneessä sukupuolikeskusteluissa. Toisessa alaluvussa käsittelen Mary Wollstonecraftin valistusajattelua keskittyen hänen ajatukseensa sivistyksen keskeneräisyydestä. Viimeisessä alaluvussa tarkastelen Olympe de Gougesin käsitystä poliittisesta tasa-arvosta ja sen suhteesta sukupuolieroon.

Vapaus, tasa-arvo ja sisaruus ennen Ranskan vallankumousta

Ranskan vallankumous toi vapauden, tasa-arvon ja veljeyden vaatimukset osaksi maailmanhistoriaa. Vapauden käsitteen varhaisempaa historiaa on tutkittu paljon, ja myös tasa-arvon käsitteen alkuperää on etsitty viimeistään 1600-luvun poliittisesta ajattelusta.¹ Tasa-arvon käsitteen esiintyminen osana 1600-luvun keskustelua sukupuolten välisistä suhteista on kuitenkin jäänyt vähemmälle huomiolle. 1600-luvun ranskankielinen sukupuolikeskustelu oli kuitenkin se konteksti missä sana tasa-arvo, ranskaksi *égalité*, alkoi esiintyä kirjojen otsikoissa. Sana esiintyy vuonna 1622 – eli reilut 150 vuotta ennen Ranskan vallankumousta – Marie le Jars de Gournayn esseen otsikossa *Miesten ja naisten tasa-arvosta (Égalité des hommes et des femmes)*. Puoli vuosisataa

¹ Vapauden käsitteestä ks. Skinner 1998 ja tasa-arvon käsitteestä Hoekstra 2013.

myöhemmin sana toistuu samassa merkityksessä François Poulain de la Barren kirjaotsikossa *Sukupuolten tasa-arvosta (De l'égalité des deux sexes, 1673)*.

Gournayn ja Poulainin käytössä *égalité* tarkoittaa samanlaisuuteen perustuvaa samanarvoisuutta. Se on sekä deskriptiivinen käsite, joka kuvaa tosiasioihin perustuvaa samanlaisuutta, että normatiivinen käsite, joka vaatii samanarvoisuutta. Varsinkin Gournay korostaa, että hän välttää ”kaikkia äärimmäisyyksiä” ja pitää ”naisia yhdenvertaisina miesten kanssa” (Gournay 2021, 198). Näin hän erottautuu renessanssinaikaisesta *querelle des femmes*-kiistasta, jonka puitteessa esitettiin argumentteja jommankumman sukupuolen ylivertaisuuden puolesta (esim. Marinella 2021). Tasa-arvo tarkoittaa, että sukupuolet ovat kaikilta olennaisilta osin samanlaiset eikä kumpikaan sukupuoli ole toista parempi.

Sekä Gournay että Poulain esittävät omat metafysiset perustelunsa sukupuolten samuudesta. Gournayn tapauksessa argumentti on puhtaan aristoteelinen. Hän kirjoittaa:

[I]hmiseläin ei tarkkaan ottaen ole mies eikä nainen. Sukupuolia ei ole tehty kahdeksi ilman lisämääreitä eikä siksi, että kaksi lajia erottuisi toisistaan, vaan ainoastaan suvunjatkamisen vuoksi. Ihmiseläimellä ei ole muuta omaa muotoa ja eroa muihin lajeihin kuin järjellinen sielu. (Gournay 2021, 206.)

Viisikymmentä vuotta myöhemmin samuusargumentin filosofinen perusta on vaihtunut René Descartesin filosofiaan pohjautuvaksi. Descartesin mieli-ruumis-dualismiin viitaten Poulain kirjoittaa:

On helppo huomata, että sukupuolten ero koskee vain ruumista, tarkemmin sanoen ihmisen lisääntymiseen liittyviä osia. [...] Jos mieltä tarkastellaan sellaisena ja itsessään, havaitaan, että se on luonnoltaan samanlainen ja yhtäläinen kaikissa ihmisissä. (Poulain 2021, 285.)

Gournayn ja Poulainin väitteet sukupuolten tasa-arvosta pohjautuvat ensisijaisesti metafysiisiin ihmissuontoa koskeviin argumentteihin, jotka ovat Gournayn tapauksessa aristoteelisia ja Poulainin tapauksessa kartesiolaisia. Näemme, että hyvin samankaltaiset väitteet sukupuolten samuudesta voivat perustua kahteen hyvin erilaiseen metafysiseen järjestelmään.

Gournayn ja Poulainin tasa-arvokäsitteen normatiivisuus tulee näkyviin, kun tarkastellaan mitä he kirjoittavat tyranniasta. Molemmat väittävät, että koska sukupuolet ovat samanarvoiset, on miesten valta naisiin tyrannian

muoto, eli epäoikeutettua, puhtaasti elämelliseen fyysiseen voimaan perustuvaa (väki)vallankäyttöä (Gournay 2021, 206; Poulain 2021, 266). Ajatus miesten ylivallasta tyrannian muotona on varhaisempi kuin samuusargumentit sukupuolten tasa-arvosta. Alkemistinä ja skeptikkona tunnettu Agrippa von Nettesheim kirjoitti jo 1500-luvun alkupuolella:

Jumalallista oikeutta ja luonnonlakeja vastaan hallitsevan miesten tyrannian vuoksi naisille aikoinaan suotu vapaus on kuitenkin nykyään evätty epäoikeudenmukaisilla laeilla, mitätöity totunnaisilla tavoilla ja tukahdutettu kasvatuksella. (Agrippa 2021, 115.)

Kuten näemme, Agrippa asettaa tyrannian vastakkain Ranskan vallankumouksen ensimmäisen vaatimuksen eli vapauden kanssa. Tutkielmansa alussa Agrippa toteaa, että ”kummankin [sukupuolen] synnynnäinen vapaus on samanarvoinen” (Agrippa 2021, 86). Tutkielman lopussa hän korostaa yllä olevan lainauksen sanoin, että vallankäyttö, joka rikkoo synnynnäistä vapautta, on tyranniaa.

Agrippan muotoilussa yhdistyvät viittaukset luonnonoikeusteoriaan ja Aristoteleen tyrannian määritelmään.² Aristoteleen määritelmän mukaan tyrannia on epäoikeutettu valtiomuoto siksi, että tyranni hallitsee itsensä veroisia tai itseään parempia vapaita yksilöitä vastoin heidän tahtoaan. *Politiikassa* hän kirjoittaa:

Tyrannian kolmas laji vaikuttaa olevan varsinainen tyrannia ja vastine täydelliselle kuninkuudelle. Tällaista valtaa käyttää välttämättä yksinvaltainen tyranni, joka vailla vastuuta hallitsee kaikkia itsensä veroisia ja parempiaan pitäen silmällä omaa etuaan mutta ei hallittavien etua. Siksi hän myös hallitsee vastoin alamaisten tahtoa. Kukaan vapaa ei vapaaehtoisesti alistu tällaiseen valtaan. (Aristoteles, *Politiikka* IV 10. 1295a18-23.)

Aristoteles itse ei pitänyt naisia miesten veroisina vapaina yksilöinä, eikä heidän hallitsemisensa siten voinut käsitteellisesti olla tyranniaa. Luonnonoikeusteoriaan vedoten Agrippa kuitenkin väittää, että kaikki ihmiset ovat yhtä lailla vapaita, jolloin tyrannian määritelmä pätee myös naiseen kohdistuvaan vallankäyttöön. Tämä oli naisten vapaudesta ja samanarvoisuudesta käydyn keskustelun kannalta tärkeä käänne.

² Luonnonoikeusteorian historiallisesta kehityksestä ks. Mäkinen 2019.

Yhdistämällä luonnonoikeusteorian ja tyrannian määritelmän Agrippa myös konkretisoi abstraktit puheet kaikkien yhtäläisestä vapaudesta. Yksityiskohtainen viittaus epäoikeudenmukaisiin lakeihin, totunnaisiin tapoihin ja tukahduttavaan kasvatukseen tuo mieleen monia paljon myöhempiä valistusajattelijoita. Agrippa yksilöi vapauden rajoitukset. Hän teki tapoihin sekä koulutukseen liittyvän epävirallisen vallankäytön näkyväksi ja politisoi sen viittaamalla tyrannian käsitteeseen. Agrippa ei kuitenkaan puolustanut sukupuolten tasa-arvoa, vaan hän väitti, että naisten ja miesten yhtäläisen jumalallisen sielun ohella ”hohdokas ja maineikas naissuku ylittää karkean miessuvun lähes mittaamattomalla tavalla” (Agrippa 2021, 86). Vapauden vaatimus ei itsessään edellytä tasa-arvoa. Miehet ovat Agrippan tulkinnassa tyranneja, jotka hallitsevat parempiaan vastoin heidän tahtoaan.

Ranskan vallankumouksen iskulauseen kolmas käsite, veljeys, on niin ikään paljon vallankumouksellista merkitystään vanhempi. Puhe sisaruudesta juontaa osan juuristaan uskonnollisiin veljes- ja sisarkuntiin, joissa sisaruksia yhdisti yhteinen taivaallinen isä, jolle elämä omistettiin. Varsinkin nunnaluostareissa myös Neitsyt Maria yhdisti sisaria. Christine de Pizanin teos *Kirja naisten kaupungista* (*Le livre de la Cité des Dames*, 1405) on oivallinen varhainen esimerkki siitä, miten kristinuskoon pohjautuva käsitys sisaruudesta saa poliittisia merkityksiä. Kolmiosaisessa teoksessa tarinan kertoja Christine rakentaa naisille oman muureilla suojatun kaupungin kolmen hänelle ilmestyksenä saapuneen ylhäisen rouvan avustamana. Ensin rouva Järki esittää argumentit, joiden avulla kumotaan miesten virheelliset puheet naisten puutteista ja rakennetaan kaupungin suojamuuri näiden argumenttien varaan. Toisessa osassa rouva Oikeamielisyys johtaa kaupungin rakennustöitä historian lukuisten hyveellisten ja hallintakykyisten naisten avustamana. Viimeisessä osassa rouva Oikeudenmukaisuus kutsuu Neitsyt Marian kaupungin kuningattareksi ja kaikkia naisia sen asukkaiksi.

Christine ei rakenna tasa-arvoista kaupunkia – jotkut naiset ovat myös ihannekaupungissa ylhäisempiä kuin toiset – ja hän asettaa myös naisten vapaudelle selkeät rajat. Kirjan viimeisessä luvussa, joka on osoitettu kaikille naisille ”elittepä ylhäisessä, keskinkertaisessa tai alhaisessa asemassa” (Christine de Pizan 2021, 73), hän korostaa, että teidän, ”hyvät rouvat, jotka olette naimisissa, ei kannata tuntea kaunaa siitä, että olette miestenne alamaisia, sillä ihmisen ei ole aina paras olla vapaa” (Christine de Pizan 2021, 71–72). Christine ei kritisoi vaimojen tai tytärten tottelevaisuutta sinänsä, vaan miesten moraalitonta vallan väärinkäyttöä. Näemme selkeän eron, kun vertaamme tätä Agrippaan, joka sata vuotta myöhemmin, luonnonoikeusteorian vaikutuksesta,

korosti kaikkien yhtäläistä vapautta, ja 1600-luvun kirjoittajiin, jotka korostivat sukupuolten tasa-arvoa.

Vapauden ja tasa-arvon sijaan Christine kuvaa yksityiskohtaisesti naisten välistä yhteistyötä ja lähimmäisenrakkautta, joka suuresti muistuttaa naisten välistä solidaarisuutta. Kaupungin rakennushanke käynnistyy näin:

Niin rouva Järki vastasi minulle: "Nouse nyt ylös, tyttäreni. Lähtekäämme pidempään odottelematta Kirjoitusten niitylle. Naisten kaupunki perustetaan tuon niityn mehevään ja viljavaan maahan, jossa hedelmäpuut kukoistavat ja lempeät joet virtaavat ja joka on täynnä kaikkea hyvää. Ota ymmärryksesi kuokka ja kaiva voimalla. Tee syvät vallihaudat kaikkialle, missä näet viivaimeni jäljet, ja autan sinua kantamalla maan pois omilla hartioillani."

Totellakseni hänen käskyään nousin ylös siekailematta, tuntien itseni näiden naisten ansiosta paljon vahvemmaksi ja kevyemmäksi kuin aiemmin. Hän meni edellä minun seurattessani, ja niin saavuimme hänen kuvaamalleen niitylle. Niin aloin kaivaa tutkimuksen kuokalla hänen merkkinsä mukaisesti. (Christine de Pizan 2021, 47.)

Valmiin kaupungin tulee olla kaikkien "hyveellisten naisten turvapaikka" (Christine de Pizan 2021, 71) riippumatta heidän yhteiskunnallisesta asemastaan.³ Christinen tulkinnassa naisia yhdistää ennen kaikkea miesten heihin kohdistama vallankäyttö, joka kohdistuu naissukupuoleen, erittelemättä asemaa tai yksilöllisiä ominaisuuksia. Christinen käsitys sisaruudesta on poliittinen juuri siinä merkityksessä, että sisaruus syntyy jaetusta sortokokemuksesta ja toimii lähtökohtana yhteiselle allegoriselle kaupunginrakennushankkeelle.

Christine, Agrippa, Gournay ja Poulain eivät luoneet vapauden, tasa-arvon ja sisaruuden käsitteitä, mutta voimme tämän ensimmäisen alaluvun johtopäätöksenä todeta, että näiden käsitteiden käyttö sukupuolikeskustelun yhteydessä muokkasi niiden merkitystä ja toi esille niiden poliittisia merkityksiä jo kauan ennen kuin käsitteet kanonisoiutuivat osaksi valistuksen ja Ranskan vallankumouksen perintöä. Palaan Ranskan vallankumoukseen tuonempana, mutta sitä ennen esitän joitakin huomioita Mary Wollstonecraftin valistusajattelusta.

³ Christine ei kyseenalaista yhteiskunnallisia hierarkioita, mutta hän korostaa, että "Ihmisten ylhäisyys ja alhaisuus eivät riipu ruumiin sukupuolesta vaan heidän moraalisensa ja hyveidensä täydellisyydestä" (Christine de Pizan 2021, 54).

Mary Wollstonecraft ja puolitiehen jäänyt sivistys

Jos valistuksen perintö määritellään alussa luettelemani kuuden osa-alueen avulla ja ajatellaan, että valistusfilosofi on henkilö, joka laajasti käsittelee kaikkia näitä osa-alueita, niin brittiläinen Mary Wollstonecraft nousee kiistattomasti valistusfilosofian kaanoniin. En voi tässä käsitellä hänen ajatteluaan kokonaisuudessaan, vaan olen valinnut teemaksi hänen käsityksensä sivistyksestä itsessään. Tämä näkökulma valottaa sekä hänen käsitystään sukupuolesta että hänen kriittistä dialogiaan skotlantilaisten valistusajattelijoiden ja Jean-Jacques Rousseau'n kanssa.

Skotlantilainen valistus tunnetaan yhtäältä tunteiden merkitystä korostavasta moraalifilosofiasta ja toisaalta sivistyksen ja yhteiskuntajärjestysten historiaa käsittelevistä teoksista. Jälkimmäisissä kritisoidaan yhteiskuntasopimusteorioita liian yksilökeskeisestä ja tahdonvaraisesta yhteiskuntakäsityksestä ja korostetaan, että ajatus yhteiskuntasopimuksesta on tarpeeton lisäoletus, joka ei selitä yhteiskuntien syntyä (esim. Saastamoinen 1998, 285–286). Skottien mukaan yhteiskuntia on ollut yhtä kauan kuin ihmisiä ja ne ovat kehittyneet neljän historiallisen vaiheen kautta. Ensimmäisessä kehitysvaiheessa elannon hankkiminen perustui metsästykseseen, toisessa paimentolaisuuteen, kolmannessa maanviljelykseen ja lopulta neljännessä kaupankäyntiin. Ajateltiin, että nämä elannon hankkimiskeinot kulkivat käsi kädessä yhteiskuntamuotojen kehityksen kanssa: yhteiskuntien katsottiin vastaavasti kehittyvän raakalaisuudesta (*savagery*) barbarian kautta kohti sivistystä (Taylor 2013, 79–80).

Kaupankäynti loi puitteet sivistykselle ja kasvavalle yksilönvapaudelle, kuten esimerkiksi Adam Smith argumentoi teoksessaan *Wealth of Nations* (1776). Sivistyksen kehitykseen liittyi keskeisesti tapojen, maun ja sosiaalisen kanssakäymisen hienostuminen, ja naisille annettiin keskeinen rooli tässä kehityksessä. Esimerkiksi David Hume viittaa taiteiden hienostumista käsittelevässä esseessä sukupuolten lisääntyvään sosiaaliseen kanssakäymiseen ja kuvaa kanssakäymisen vaikutuksia: ”Molemmat sukupuolet tapaavat huolettomalla ja ystävällismielisellä tavalla; ja miesten mielialat, kuten heidän käytöksensä, hioutuvat tuota pikaa” (Hume 1985, 271).⁴ Naisten merkitys liittyi heidän oletettuun luontaiseen tunneherkkyyteensä (*sensibility*). Yhtäältä ajateltiin, että naisten yhteiskunnallinen asema parantui sivistyksen myötä, kun miesten moraalinen luonne kehittyi ja he oppivat arvostamaan naisten tunneherkkyyttä. Toisaalta ajateltiin, että naisten tunneherkkyys tasapainotti liiketalouden potentiaalisia välineellisiä ja raaistavia haittavaikutuksia.

⁴ Suomennos on artikkelikirjoittajan.

Siirryttäessä 1800-luvulle syntyi jyrkkenevä jako elinkeinoelämän hallitseman julkisen alueen ja naisten hallitseman yksityisen elämän välillä (vrt. Reuter 2021a, 349).

Wollstonecraft käsitteli yhteiskuntakehitystä ennen kaikkea teoksissaan *An Historical and Moral View of the Origin and Progress of the French Revolution* (1794) ja *Letters Written During a Short Residence in Sweden, Norway, and Denmark* (1796). Hän jakaa skotlantilaisten käsityksen yhteiskuntamuotojen kehityksestä, mutta suhtautuu kriittisemmin yhtäältä liiketalouden vaikutuksiin ja toisaalta käsitykseen naisten luontaisesta tunneherkkyydestä. Kaupankäynnin kritiikki muistuttaa monin tavoin Rousseauun vastaavaa kritiikkiä, mutta naiskäsityksen kritiikki kohdistuu yhtä lailla skotteihin ja Rousseauhun. Ensimmäisessä poliittisessa teoksessaan *A Vindication of the Rights of Men* (1790), joka kritisoi Edmund Burken konservatiivista yhteiskuntäkäsitystä, Wollstonecraft kirjoittaa:

Euroopassa toteutunut sivistys on ollut hyvin vaillinainen. Kuten jokainen mielivaltaiseen kunniakäsitukseen pohjautuva käytäntö, se jalostaa tapoja (*manners*) moraalin kustannuksella, tekemällä keskusteluissa vallitseviksi sellaiset asenteet ja mielipiteet, jotka eivät sikiä sydäimestä ja jotka mielen hillitymmässä päättäväisyydessä ovat vailla arvovaltaa. (Wollstonecraft 1989a, 10.)⁵

Hänellä on selkeä käsitys myös siitä, mistä sivistyskehityksen ongelmat johtuvat ja miten kehityksen suuntaa pitäisi muuttaa:

Ja mikä on pysäyttänyt tämän kehityksen? – peritty omaisuus – perityt arvonimet. [...] olio, joka kykenee järkeilemään, ei olisi voinut olla huomaamatta [...], että aito onnellisuus löytyy siitä ystävyydestä ja läheisyydestä, josta ainoastaan tasavertaiset voivat nauttia. (Wollstonecraft 1989a, 10–11.)

Adam Smith allekirjoittaisi Wollstonecraftin periytyvän aseman ja omaisuuden kritiikin – edustihan maa-aatelisto kaupankäyntiä edeltävää maanviljelykseen perustuvaa yhteiskuntajärjestystä. Kaupankäynnin ajateltiin puolestaan edistävän tasa-arvoa. Ranskan vallankumouksen vaiheita käsittelevän teoksensa lopussa Wollstonecraft kuitenkin kritisoi myös kaupankäynnin

⁵ Suomennot Wollstonecraftin teoksista *A Vindication of the Rights of Men* ja *An Historical and Moral View of the Origin and Progress of the French Revolution* ovat artikkelikirjoittajan.

kautta syntyvää omaisuuden kasautumista ja kytkee kritiikkiään Smithin *Wealth of Nations* -teokseen. Hän kirjoittaa:

Kaupankäynnin tuhoisa vaikutus [...] koetaan monin tavoin. Ehkäpä kaikkein salakavalin vaikutus on kaupankäynnin tuottama varallisuuden aristokratia, joka halventaa ihmiskuntaa saamalla sen jäsenet vain vaihtamaan raakalaisuuden kesyyn nöyristelyyn, sen sijaan, että he omaksuisivat paremman järjenkäytön hienostuneisuuden. (Wollstonecraft 1989b, 233.)

Näimme, että kritisoidessaan puolitiehen jäänyttä sivistystä Wollstonecraft erottaa tavat (*manners*) varsinaisesta moraalista ja korostaa miellyttämiseen tähtäävien tapojen tuhoisaa vaikutusta. Tämä väite on jo itsessään skotlantilaisen historiakäsityksen kritiikki, joka muistuttaa Rousseauin sivistyskritiikkiä. Kritisoihan Rousseau ankarasti varsinkin oman aikansa ranskalaista tapakulttuuria ja naisten tuhoisaa roolia tämän kulttuurin kehityksessä.⁶

Wollstonecraftin tapojen ja tapakasvatuksen kritiikki on kuitenkin myös keskeinen osa hänen argumenttiaan naisten kykyjen ja oikeuksien puolesta, sillä kritiikillä on yhteys hänen tasa-arvokäsitykseensä. Naisten asemaa käsittelevässä teoksessaan *Naisten oikeuksien puolustus (A Vindication of the Rights of Woman, 1792)* hän ruotii yksityiskohtaisesti käsitystä naisten suuremmasta aistiherkkyydestä ja korostaa, että tämä käsitys tuhoaa varsinaisen moraalin. Wollstonecraft ei kritisoi tunteita sellaisenaan, vaan erottaa vahvat passiot – rohkeuden tunne on tyyppiesimerkki – heikoista tuntemuksista ja aistimuksista. Tunneherkkyys (*sensibility*) on hänen mukaansa pelkkä kauniimpi sana aistillisuudelle (*sensuality*) (Wollstonecraft 1989a, 115). Kritiikin kohteeksi joutuu ”sensualistien” tapa ylistää naisten heikkoutta kutsumalla sitä hienostuneisuudeksi ja herkkyydeksi (*delicacy*). Tämä kritiikki kohdistuu yhtä lailla skotlantilaisiin, joita edustavat James Fordycen ja John Gregoryyn teokset tyttöjen kasvatuksesta, kuin Rousseauhon. Wollstonecraft kirjoittaa:

Minua voidaan hyvinkin syyttää röyhkeydestä, mutta julistan yhtä kaikki uskovani vahvasti, että kaikki naisten koulutuksesta ja tavoista kirjoittaneet kynäniekat Rousseaua tohtori Gregoryyn saakka ovat onnistuneet tekemään naisesta vieläkin keinotekoisemman ja luonteeltaan heiveröisemmän kuin hän muuten olisi. Tämän seurauksena

⁶ Ks. esim. Rousseauin ”Lettre à M. d’Alembert”, joka käsittelee aikalaisteatterin demoralisoivaa vaikutusta ja naisten roolia siinä (Rousseau 2012a, 479–621).

naisista on tullut hyödyttömiä yhteiskunnan jäseniä. (Wollstonecraft 2011, 50; Wollstonecraft 1989a, 91.)

Sukupuolitetun aistillisuuden sijaan molempien sukupuolten pitää oppia samoihin periaatteisiin perustuvia universaaleja hyveitä. Seuraten ehkä ennen kaikkea Richard Pricea Wollstonecraft korostaa, että moraaliperustuu järkeen, mutta toisin kuin Price, hän painottaa, että varsinkin vahvat tunteet ovat myös tärkeä osa moraalipersoonan kehitystä.⁷ Ihmisiä pitää sukupuolesta riippumatta opettaa käyttämään järkeään itsenäisesti, jotta he pystyvät kulloisessakin tilanteessa tekemään oikeat arvostelmat ja moraalivalinnat. Valistuksen ihanteita seuraten Wollstonecraft ajatteli, että ihmisen pitää ”aikuistua”. Alistussuhteessa elävä ihminen ei pysty käskyjä seuraamalla toimimaan moraalisesti. Värikkääseen tyyliinsä Wollstonecraft kirjoittaa:

On itse asiassa silkkaa ilveilyä kutsua hyveelliseksi sellaista olentoa, jonka hyveet eivät ole seurausta oman järjen käytöstä. Tämä oli Rousseauin miehiä koskeva mielipide. Minä laajennan sen koskemaan myös naisia. (Wollstonecraft 2011, 49; Wollstonecraft 1989a, 90.)

Wollstonecraft jakaa itsenäisen järjenkäytön korostamisen Kantin kanssa, mutta samankaltaisuuksien lisäksi heidän väliltään löytyy keskeisiä eroja. Wollstonecraft on ”esikantilainen” moraalijattelijana siinä merkityksessä, että hän ei pidä järkeä autonomisena moraalilain säätäjänä. Ihmisen pitää käyttää järkeä itsenäisesti, mutta moraalilaki on Jumalan säätämä (esim. Wollstonecraft 1989a, 34, 170). Järki tuntee lain, mutta ei säädä sitä. Wollstonecraft korostaa myös tunteiden moraalista merkitystä ja moraalien yhteiskuntapoliittisia reunaehtoja eri tavalla kuin Kant.⁸ Yhteiskuntapoliittisiin reunaehtoihin kuuluu keskeisesti kysymys sukupuolten tasa-arvosta. Tämä katkelma kiteyttää Wollstonecraftin käsitystä:

Yhteiskunnassa on oltava enemmän tasa-arvoa, tai muuten moraalisuus ei koskaan löydä vakaata perustaa. Tällainen hyveellinen tasa-arvo ei seiso vakaasti edes kalliolla, jos toinen puoli ihmiskunnasta kahlitaan pahnanhohjimmaiseksi kohtalon voimin, sillä he tuhoavat jatkuvasti sen

⁷ Pricen vaikutuksesta Wollstonecraftin ajatteluun ks. Reuter 2014. Tunteiden merkityksestä Wollstonecraftin moraalifilosofiassa ks. Reuter 2016 ja tunteiden suhteesta järkeen myös Reuter 2019a.

⁸ Tarkemmin Wollstonecraftin ja Kantin moraalikäsitysten eroista ja samankaltaisuuksista ks. Reuter 2018.

perustaa tietämättömyytensä tai ylpeytensä vuoksi. (Wollstonecraft 2011, 243; Wollstonecraft 1989a, 211.)

Tasa-arvon ja itsenäisen ajattelun vaatimukset muodostavat Wollstonecraftin valistusajattelun kovan ytimen, joka tarjoaa perustan hänen aikalaissivistyksen kritiikilleen, hänen kasvatustajattelulleen ja naisten yhtäläisten oikeuksien vaatimukselle. Tässä yhteydessä sukupuolten tasa-arvon vaatimus yhtäältä yleistää valistuksen painopisteitä ja toisaalta konkretisoi ne. Itsenäisen ajattelun ulottaminen naiseen tarkoittaa, että se koskee ihmiskuntaa kokonaisuutena. Samanaikaisesti yksityiskohtainen keskustelu naisten kasvatuksesta konkretisoi itsenäisen järjenkäytön merkityksen sekä osoittaa kuinka sitä voidaan oppia.

Olympe de Gouges, poliittinen tasa-arvo ja sukupuoliero

Valistusajan naisajattelijoiden sukupuolikäsitysten erilaisuus tulee hyvin näkyviin, kun vertaa Wollstonecraftin ajattelua Olympe de Gougesin naisten oikeuksien puolustukseen. Pamfletissa *Naisten oikeudet. Kuningattarelle (Les droits de la femme. A La Reine, 1791)* Gouges esittää yksityiskohtaisesti yhtäläisiä oikeuksia naisille ja miehille, mutta toisin kuin 1600-luvun ajattelijat ja Wollstonecraft, Gouges ei perustele vaatimuksiaan sukupuolten samalaisuudella vaan heidän yhteistyöllään. Hän kirjoittaa:

Mies, kykenetkö oikeudenmukaisuuteen? Kysymyksen esittää sinulle nainen – sallinet hänelle edes tämän oikeuden. Kerro, mikä valtuutti sinut orjuuttamaan sukupuoleni suvereenin valtasi alle. Voimasi? Kykysi? Katso luoja hänen viisautessaan, tutki suurenmoista luontoa, jota ilmeisesti haluat muistuttaa, ja anna esimerkki vastaavasta tyranniasta, jos uskallat. [...] Etsi ja erota sukupuolet toisistaan luonnon toiminnassa, jos pystyt, tutki niitä. Kaikkiällä huomaat niiden sekoittuneen toisiinsa, kaikkiällä ne toimivat yhteistyössä harmonisena kokonaisuutena rakentaakseen tätä kuolematonta mestariteosta. (Gouges 2021, 328.)

Tässä näemme jälleen, kuinka miesten naisia kohtaan harjoittama vallankäyttö kuvataan tyrannian muotona. Naiset ovat Gougesin argumentaatioissa samanarvoisia miesten kanssa, mutta ei sen takia, että he olisivat samanlaisia, vaan sen takia, että sukupuolet on luotu muodostamaan harmoninen kokonaisuus.

Gougesin sukupuolikäsitys on saanut vaikutteita Rousseaulta, vaikka Gouges vetääkin sukupuolierosta erilaiset johtopäätökset kuin Rousseau. Rousseau kirjoitti nuoruudessaan esseitä naisista, joissa hän oli ainakin osittain

omaksunut 1600-luvun käsityksen sukupuolten samuuteen perustuvasta tasa-arvosta, mutta kirjoittaessaan teostaan *Émile* hän oli luopunut tästä käsityksestä ja kritisoi ”turhamaisia kiistoja” siitä ovatko sukupuolet tasa-arvoisia.⁹ Hän korostaa, että sukupuolten välinen samankaltaisuus pikemminkin häiritsee kuin vahvistaa niin naisten kuin miestenkin tarkoitusta. Rousseau mukaan molemmat sukupuolet täydellistyvät suorittamalla luonnon juuri heille suomaan tarkoitusta. Tässä kohtaa Gougesin ja Rousseauin muotoilut ovat hyvin lähellä toisiaan.

Myös Rousseau piti periaatteessa sukupuolia samanarvoisina, mutta hän sijoitti nämä eri elämänalueille, naiset kodin piiriin ja miehet yhteiskunta-elämän puolelle. Gouges puolestaan korostaa, että juuri erilaisuutensa vuoksi naisten pitää osallistua julkiseen elämään ja poliittiseen päätöksentekoon, jotta yhteiskunta kehittyisi parhaalla mahdollisella tavalla (vrt. Reuter 2021b, 320–321). Gougesin näkökulmasta Rousseau ei vie ajatusta sukupuolierosta tarpeeksi pitkälle, vaan ajattelee, että mies voi poliittisessa päätöksenteossa edustaa ihmiskuntaa kokonaisuudessaan. Kuten näimme yllä olevasta lainauksesta, Gouges korostaa, että myös mies on sukupuoli, joka voi edustaa vain omaa puolikastaan ihmiskunnasta. Harmoninen yhteiskunta edellyttää, että molemmat sukupuolet ovat edustettuina poliittisessa päätöksenteossa.

Tästä lähtökohdasta käsin Gouges esittää poliittisen tasa-arvo-vaatimuksen, johon yhdistyy ajatus luonnollisista sukupuolieroista. ”Naisen ja naiskansalaisen oikeuksien julistuksessa”, joka sisältyy teokseen *Naisten oikeudet. Kuningattarelle*, Gouges toteaa ensimmäisessä artikkelissa, että ”Nainen syntyy vapaaksi ja pysyy oikeuksiltaan tasavertaisena miehen kanssa” (Gouges 2021, 329). Nainen on siis miehen lailla luonnostaan vapaa olento, minkä nojalla hänen kuuluu nauttia tasavertaisista oikeuksista. Kuten Agrippan kohdalla, Gougesin ajatus molempien sukupuolten synnynnäisestä vapaudesta ei edellytä ajatusta sukupuolten samanlaisuudesta. Agrippa ajatteli, että naiset ovat moraalikyvyyiltään miehiä parempia. Gouges ei aseta sukupuolia paremmuusjärjestykseen, mutta hänen tasa-arvon käsitteensä eroaa keskeisiltä ominaisuuksiltaan 1600-luvun käsityksestä sukupuolten samuuteen perustuvasta tasa-arvosta. Gougesin kohdalla tasa-arvo on poliittinen vaatimus, ei metafyyssinen ominaisuus. Vapaus sen sijaan on ihmisluontoon kuuluva metafyyssinen ominaisuus.

Gougesin naisen ja naiskansalaisen oikeuksien julistusta luetaan usein Ranskan kansalliskokouksen ”Ihmisen ja kansalaisoikeuksien julistuksen” kritiikkinä. Gouges kirjoitti kuitenkin omaa julistustaan kaksi vuotta alku-

⁹ Rousseauin nuoruuden esseiden naiskäsityksestä ks. Botting 2017 ja *Émile* -teoksen argumentaatiosta Rousseau 2012b, 825–826.

peräisen julistuksen jälkeen, ja se on ensisijaisesti kannanotto Ranskan kansalliskokouksen pitkään valmistelemaan ja Ludvig XVI:n syyskuussa 1791 vahvistamaan uuteen perustuslakiin (vrt. Reuter 2021b, 321–322). Perustuslaki erotti aktiivisen ja passiivisen kansalaisuuden toisistaan ja myönsi täydet poliittiset oikeudet vain aktiivisille kansalaisille. Naiset saivat aikaisempaa vahvemman oikeusturvan, mutta heille ei myönnetty poliittisia oikeuksia.

Julistaessaan naisen ja naiskansalaisen oikeuksia Gouges tukeutuu alkuperäiseen julistukseen pikemmin kuin kritisoi sitä. Hän korostaa alkuperäisen julistuksen universaalia luonnetta: se koskee kaikkia ihmisiä sukupuolesta riippumatta, mutta tämä ei Gougesin luennassa tarkoita, että julistus olisi sukupuolineutraali, vaan se koskee kahta toisiaan täydentävää sukupuolta. Joidenkin oikeuksien kohdalla sukupuoliero on relevantti. Artiklassa XI, joka käsittelee sananvapautta, Gouges huomauttaa, että oikeus on naiskansalaiselle erityisen tärkeä, koska se takaa hänelle mahdollisuuden sanoa vapaasti ”olen lapsenne äiti” (Gouges 2021, 331), eli mahdollisuuden nimetä aviottoman lapsen isä ilman pelkoa kunnianloukkaussyysteistä.

Tulkitsijat eivät ole aina käsittäneet Gougesin strategian yksityiskohtia. Meidän päivämme feministisen teorian parissa Gougesin ajattelua tunnetaan ennen kaikkea Joan W. Scottin tulkinnan kautta. Moderniksi klassikoksi muodostuneessa teoksessaan *Only Paradoxes to Offer: French Feminists and the Rights of Man* (1996) Scott väittää, että Gougesin pyrkimys yhdistää universaaleja oikeuksia sukupuolieroon epäonnistuu. Scottin argumentti on käsittehistoriallinen: oikeuksia käsittelevä diskurssi on luonut sukupuolieron käsitteen perustellakseen, miksi universaalit oikeudet eivät koske naisia (Scott 1996, 16–17). Kirjaotsikon mainitsema paradoksi kuvaa postmodernin dekonstruktion hengessä, miten universaalien oikeuden ja sukupuolieron käsitteet ovat muodostuneet toisiaan ulossulkeviksi. Gougesin epäonnistuminen on Scottin mukaan käsitteellinen välttämättömyys.

Scottin analyysillä on paljon ansioita, mutta sitä voi myös kritisoida. Scott olettaa oikeusdiskurssin liian yhtenäiseksi eikä ota huomioon, että myös Gougesin pamfletti on osa tätä diskurssia (vrt. Reuter 2019b). Gougesin näkökulma passitettiin poliittisen teorian marginaaliin, mutta se on mukana rakentamassa vastadiskurssia, jonka juuret ulottuvat Christine de Pizanin renessanssihumanismiin asti ja joka on kyseenalaistanut miesten harjoittamaa valtaa ja muotoillut ihmiskäsityksensä niin, että siinä on tilaa myös sukupuolierolle. Väittämällä, että Gouges ajautuu paradoksiin, Scott tulee tahtomattaan vahvistaneeksi sitä valtadiskurssia, jota hän pyrkii dekonstruoimaan.

Gougesin muotoilema vastadiskurssi on erityisen tärkeä sen takia, ettei hän tulkitse universaaliuutta sukupuolineutraaliudeksi. Gouges ei vaadi

naisille oikeuksia, jotka ovat itsessään sukupuoleettomia, vaan hän väittää, että Ranskan vallankumouksen alkuperäisen julistuksen universaalit oikeudet voivat toteutua vain, jos ne sukupuolitetaan. Gouges korostaa, että myös mies on sukupuoli, eikä sukupuolineutraali ihmisyyden edustaja. Hän ei eksplisiittisesti kritisoi Rousseau'n sukupuolikäsitystä, mutta hän tulee osoittaneeksi, että Rousseau oli väärässä, kun hän oletti, että mies voisi olla yhtä aikaa perhepiirin sukupuoliolio ja perhettä edustava, sukupuolineutraali poliittinen toimija. Siinä käsityksessä piilee aito paradoksi. Tämä Gougesin ajattelun meidän aikamme kriittistä miestutkimusta muistuttava piirre jää Scottilta huomaamatta.

Johtopäätöksiä

Toivon osoittaneeni, että ei ole olemassa yhtä yhtenäistä tapaa, jolla kysymys sukupuolesta ilmenee valistuksen filosofisessa ajattelussa. Olen lähestynyt aihetta kolmen näkökulman kautta: tutkimalla vapauden, tasa-arvon ja sisaruuden ilmentymistä ennen Ranskan vallankumousta, tarkastelemalla Mary Wollstonecraftin käsitystä sivistyksestä ja sukupuolesta sekä lopuksi käsittelemällä Olympe de Gougesin käsitystä tasa-arvon ja sukupuolieron suhteesta. Näillä kysymyksenasetteluilla on omat erityispiirteensä, jotka kehittyivät hyvin erilaisissa historiallisissa konteksteissa, mutta niitä yhdistää eräänlainen valistuksen yleisten ihanteiden konkretisoituminen. Jo Agrippa nosti esille kysymyksen vapauden yhteiskunnallisista ehdoista. Wollstonecraft pohtii yksityiskohtaisesti mitä itsenäinen ajattelu edellyttää, ja Gouges osoittaa, että voimme puhua universaaliuudesta vain ottamalla huomioon, että ihmiskunta koostuu kahdesta sukupuolesta.¹⁰

Jyväskylän yliopisto

¹⁰ Kiitän SFY:n *Valistuksen perinnöt* -kollokvion järjestelytoimikuntaa esitelmäkutsusta ja kollokvion osallistujia innostavista keskusteluista. Erityiskiitos Hemmo Laiholle ja Tuomas Parsiolle tekstin huolellisesta kommentoinnista.

Kirjallisuus

- Agrippa von Nettesheim, Henricus Cornelius (2021). Naissukupuolen jaloudesta ja ylhäisyydestä. Suom. Tuomas Parsio. Teoksessa Martina Reuter (toim.): *Miesvaltaa murtamassa: Varhaisten feministien filosofisia kirjoituksia*. Helsinki: Gaudeamus, 86–117 (lat. alkuteos 1529).
- Aristoteles (1991). *Politiikka*. Teokset VIII. Suom. A. M. Anttila. Helsinki: Gaudeamus.
- Botting, Eileen Hunt (2017). The Early Rousseau's Egalitarian Feminism: A Philosophical Convergence with Madame Dupin and 'The Critique of the Spirit of the Laws'. *History of European Ideas* 43 (7), 732–744.
- Christine de Pizan (2021). Kirja naisten kaupungista (otteita). Suom. Erika Ruonakoski. Teoksessa Martina Reuter (toim.): *Miesvaltaa murtamassa: Varhaisten feministien filosofisia kirjoituksia*. Helsinki: Gaudeamus, 35–73 (ransk. alkuteos 1405).
- Gouges, Olympe de (2021). Naisten oikeudet. Kuningattarelle. Suom. Erika Ruonakoski. Teoksessa Martina Reuter (toim.): *Miesvaltaa murtamassa: Varhaisten feministien filosofisia kirjoituksia*. Helsinki: Gaudeamus, 326–340 (ransk. alkuteos 1791).
- Gournay, Marie le Jars de (2021). Miesten ja naisten tasa-arvosta. Suom. Tuomas Parsio. Teoksessa Martina Reuter (toim.): *Miesvaltaa murtamassa: Varhaisten feministien filosofisia kirjoituksia*. Helsinki: Gaudeamus, 198–212 (ransk. alkuteos 1641).
- Hoekstra, Kinch (2013). Hobbesian Equality. Teoksessa S. A. Lloyd (toim.): *Hobbes Today: Insights for the 21st Century*. Cambridge: Cambridge University Press, 76–112.
- Hume, David (1985). Of Refinement in the Arts. Teoksessa David Hume: *Essays: Moral, Political, and Literary*. Toim. Eugene F. Miller. Indianapolis: Liberty Fund, 268–280.
- Marinella, Lucrezia (2021). Naisten ylevyydestä ja erinomaisuudesta sekä miesten vioista ja puutteista (otteita). Suom. Laura Lahdensuu. Teoksessa Martina Reuter (toim.): *Miesvaltaa murtamassa: Varhaisten feministien filosofisia kirjoituksia*. Helsinki: Gaudeamus, 129–184 (ital. alkuteos 1601).
- Mäkinen, Virpi (2019). Eurooppalaisen oikeuskäsitteen aatehistoria antiikista varhaiselle uudelle ajalle. Teoksessa Maija Aalto-Heinilä & Visa Kurki (toim.): *Mitä oikeudet ovat? Filosofian ja oikeustieteen näkökulmia*. Helsinki: Gaudeamus, 19–32.
- Poulain de la Barre, François (2021). Sukupuolten tasa-arvosta (otteita). Suom. Tuomas Parsio. Teoksessa Martina Reuter (toim.): *Miesvaltaa murtamassa:*

- Varhaisten feministien filosofisia kirjoituksia*. Helsinki: Gaudeamus, 256–288 (ransk. alkuteos 1673).
- Reuter, Martina (2014). 'Like a Fanciful Kind of *Half Being*'. Mary Wollstonecraft's Criticism of Jean-Jacques Rousseau. *Hypatia: A Journal of Feminist Philosophy* 29: 4, 925–941.
- Reuter, Martina (2016). The Role of the Passions in Mary Wollstonecraft's Notion of Virtue. Teoksessa Sandrine Bergès & Alan Coffee (toim.): *The Social and Political Philosophy of Mary Wollstonecraft*. Oxford: Oxford University Press, 50–66.
- Reuter, Martina (2018). Mary Wollstonecraft's Contribution to the 'Invention of Autonomy'. Teoksessa Sandrine Bergès & Alberto Siani (toim.): *Women Philosophers on Autonomy: Historical and Contemporary Perspectives*. New York: Routledge, 112–130.
- Reuter, Martina (2019a). Reason, Passion, Imagination. Teoksessa Sandrine Bergès, Eileen Hunt Botting & Alan Coffee (toim.): *The Wollstonecraftian Mind*. Abingdon: Routledge, 338–350.
- Reuter, Martina (2019b). Equality and Difference in Olympe de Gouges' *Les droits de la femme. A La Reine*. *Australasian Philosophical Review* 3 (4), 403–412.
- Reuter, Martina (2021a). Harriet Taylor Mill. Teoksessa Martina Reuter (toim.): *Miesvaltaa murtamassa: Varhaisten feministien filosofisia kirjoituksia*. Helsinki: Gaudeamus, 343–351.
- Reuter, Martina (2021b). Olympe de Gouges. Teoksessa Martina Reuter (toim.): *Miesvaltaa murtamassa: Varhaisten feministien filosofisia kirjoituksia*. Helsinki: Gaudeamus, 317–325.
- Rousseau, Jean-Jacques (2012a). *Œuvres complètes. Édition thématique tricentenaire*, vol. 16. Toim. Raymond Trousson, Frédéric S. Eigeldinger, ym. Genève & Paris: Slatkine & Champion.
- Rousseau, Jean-Jacques (2012b). *Œuvres complètes. Édition thématique tricentenaire*, vol. 8. Toim. Raymond Trousson, Frédéric S. Eigeldinger, ym. Genève & Paris: Slatkine & Champion.
- Saastamoinen, Kari (1998). Yhteiskuntasopimusteoria. Teoksessa Petter Korkman & Mikko Yrjönsuuri (toim.): *Filosofian historian kehityslinjoja*. Helsinki: Gaudeamus, 265–288.
- Scott, Joan W. (1996). *Only Paradoxes to Offer: French Feminists and the Rights of Man*. Cambridge: Harvard University Press.
- Skinner, Quentin (1998). *Liberty before Liberalism*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Taylor, Jacqueline (2013). The Idea of a Science of Human Nature. Teoksessa James A. Harris (toim.): *The Oxford Handbook of British Philosophy in the Eighteenth Century*. Oxford: Oxford University Press, 65–83.
- Wollstonecraft, Mary (1989a). *The Works of Mary Wollstonecraft*, vol. 5. Toim. Janet Todd & Marilyn Butler, apulaistoim. Emma Rees-Mogg. London: William Pickering.
- Wollstonecraft, Mary (1989b). *The Works of Mary Wollstonecraft*, vol. 6. Toim. Janet Todd & Marilyn Butler, apulaistoim. Emma Rees-Mogg. London: William Pickering.
- Wollstonecraft, Mary (2011). *Naisten oikeuksien puolustus*. Suom. Ville-Juhani Sutinen. Turku: Savukeidas.

”Järkeile oikein tai saat kepitä!” Wolffin kokeellinen rationalismi ja pakotetun rationaalisuuden menetelmä

Visa Helenius

Valistus vaati järjen itsenäistä käyttöä ja korosti tiedon tärkeyttä (ks. Bristow 2017, kohta 1).¹ Omalähtöisen ja kriittisen ajattelun sekä laajan tietämyksen ajateltiin johtavan ihmisen henkiseen kehittymiseen ja edelleen ihmisen sekä ihmisyyhteisöjen onnellisuuteen. Saksalaisfilosofi Christian Wolffin (1679–1754) filosofia tarjoaa kiinnostavan näkökulman valistuksen teemaan: hän uskoi esikuvansa Gottfried Wilhelm Leibnizin (1646–1716) mukaisesti, että järjen avulla ihminen voi täydellistyä, mutta hyväksyi toisaalta *pakotetun rationaalisuuden menetelmän*, jonka mukaan kansalaiset voidaan tarpeen vaatiessa taivuttaa tai jopa pakottaa rationaalisuuteen. Käsittelen artikkelissani Wolffin rationalismia ja sen yhteyttä kyseiseen menetelmään.

Valistus, rationalismi ja Wolff

Ranskasta alkunsa saanut valistusaate oli intellektuaalinen ja filosofinen liike. Sen yhteydessä esitettiin muun muassa uudistuksellisia ja radikaaleja poliittisia tavoitteita, jotka johtivat osaltaan Ranskan vallankumoukseen. (Bristow 2017, johdanto.) Valistuksen keskeisenä syntytekijänä on pidetty eurooppalaisen henkisen kulttuurin kriisiä, sillä perinteiset eettiset ja uskonnolliset käsitykset olivat ajautuneet ongelmallisiksi (ks. Israel 2001, 541, 543). Kantin kuuluisassa luonnehdinnassa kiteytynee hyvin valistuksen idea ja uudistusmielisyys:

Valistus on ihmisen pääsemistä ulos hänen itsensä aiheuttamasta alaikäisyyden tilasta. Alaikäisyys on kyvyttömyyttä käyttää omaa järkeään ilman toisen johdatusta. (Kant 1995, 78.)

Valistuksen synnylle on löydettävissä monia tekijöitä, kuten suhteellisen autoritaarisen kristikunnan opit, kristillisen maailmankatsomuksen ongelmat,

¹ Valistuksen käsitteen tarkka määrittely on hankalaa johtuen muun muassa sen levinneisyydestä ja paikallisista muunnoksista. Bristowin (2017) katsausartikkeli on pätevä johdanto valistukseen. Koiviston, Mäen ja Uusituvan (1995) kokoelma koostuu useiden keskeisten tekstien suomennoksista. Pietarisen (2015) suomalaisen filosofian historiaa käsittelevä kirja sisältää hyödyllisen katsauksen (s. 38–61) valistuksen pääsuuntiin ja suomalaisen valistusfilosofian vaiheisiin.

tieteen löydökset, uudet filosofiset teoriat ja Euroopan yhteiskuntarauhaa monin tavoin vahingoittanut ”yleiskriisi” (ks. Hobsbawm 1954; Trevor-Roper 1967; Trevor-Roper 2001).²

Valistus voidaan jakaa kahteen linjaan, *empiristiseen hyötyvalistukseen*, jonka lähtökohtia olivat muun muassa kokemuksen painottaminen ja utilitaristiseen etiikkaan sitoutuminen, ja *rationalistiseen järkivalistukseen*, jonka lähtökohtia puolestaan olivat systemaattisen ajattelun vaatimus ja luottamus järjen antamiin selviin ja tarkkoihin totuuksiin, joiden ajateltiin olevan inhimillisen tiedon erehtymätön perusta (Pietarinen 2015, 38–41). Vaikka Wolff edustaa kyseisistä suuntauksista jälkimmäistä, kokemustieto ja filosofian käytännöllisyys ovat hänen ajattelussaan keskeisessä asemassa. Tätä seikkaa ei ole aina huomioitu riittävästi (ks. Fugate & Hymers 2014, 17–20; Hettche & Dyck 2019, 4. luku). Näin ollen Wolffin filosofia ei ole niin sanottua ”arkki-rationalismia” (Hettche & Dyck 2019, 4. luku) tai ”nojatuluifilosofiaa” (Huenemann 2008, 3) eli kokemuksen tyystin hylkäävää *vahvaa rationalismia*, jota ovat kannattaneet filosofian historiassa mitä ilmeisimmin muiden muassa Parmenides ja Zenon Elealainen (ks. Helenius 2019, 10–12; Wolff 1963, 7). On myös huomattava, että Wolff ei hyväksynyt kaikilta osin Leibnizin filosofiaa (ks. Fugate & Hymers 2014, 15, 19 ja 20; Hettche & Dyck 2019, 2. luku).³

Rationalismi voidaan jakaa *rationalistiseen epistemologiaan*, jonka mukaan on olemassa väitteitä, joiden oikeuttaminen ei perustu kokemukseen, ja *rationalistiseen metafysiikkaan*, jonka mukaan todellisuus on peruluonteeltaan intelligiibeli eli järjellinen (ks. Huenemann 2008, 2–12). Rationalismin keskeinen käsite on rationaalisuus, joka kuitenkin on monimerkityksellisyytensä takia ongelmallinen (Lehrer 1999, 206; Pollock 1999, 387). Keith Lehrerin mukaan rationaalisuuden käsitteen vaihtoehdot perustuvat kolmeen käsittepariin: käytännöllinen–teoreettinen, henkilökohtainen–henkilöidenvälinen ja staattinen–dynaaminen. Kyseisten pariin avulla saadaan kahdeksan erilaista vaihtoehtoa rationaalisuudelle (Lehrer 1999, 206). Rationalismiin liittyvä rationaalisuus vaikuttaisi olevan teoreettista, henkilöidenvälistä ja staattista. Wolffin filosofian rationaalisuuteen yhdistyy edellisten lisäksi käytännöllisen ja dynaamisen aspektit, kuten esitän seuraavassa luvussa.

Wolff vaikutti Keski-Euroopan saksankielisellä alueella, jossa oli käynnissä reformaation jälkeinen kuohuva aikakausi. Kolmikymmenvuotisen sodan (1618–1648) päätyttyä alue oli myös monin paikoin tuhoutunut. Akateeminen toiminta oli uuden ajan alussa usein teologien valvomaa, minkä seurauksena

² Kirjoituksen käännökset ovat tästä eteenpäin minun.

³ Leibnizin ja Wolffin filosofioiden yhtäläisyyksistä ja eroavuuksista ks. Beck 1969, 257 ja 262–275; Fugate & Hymers 2014, 15–20; Hettche & Dyck 2019, kohta 2.

ilmeni monenlaisia opillisia kiistoja erilaisine uhkineen ja rangaistuksineen (ks. Helenius 2022). Wolff itse oli erään kuuluisan tapauksen keskushahmo: hänet karkotettiin kuolemanrangaistuksen uhalla Hallen pietistisestä yliopistosta ja Preussista vuonna 1723. Julkisen syytöksen mukaan Wolff oli sekä myötmielinen Leibnizin filosofiaa kohtaan, jonka nähtiin olevan osin ristiriidassa pietistisen opin kanssa, että puolustanut luennoillaan epäilyttävänä pidettyä kungfutselaista etiikkaa. Karkotuksen jälkeen Wolff siirtyi Marburgin yliopistoon, jossa hän päätti filosofiansa latinankielisen teossarjan. Erinäisten käänteiden jälkeen Wolffin näkemykset sallittiin jälleen Preussissa vuonna 1736, ja hän palasi Hallen yliopistoon neljä vuotta myöhemmin. (Beck 1969, 258 ja 259; Hettche & Dyck 2019, 1. luku; Rydberg 2021, 190.) Wolff on nähty kyseisen kiistan voittajana – häntä on pidetty jopa valistuksen marttyyrinä (ks. Hettche & Dyck 2019, johdanto). Viimeaikaiset tutkimukset ovat kuitenkin tuoneet uutta tietoa kiistan todellisesta luonteesta ja seurauksista. Tapahtumaa on esimerkiksi tulkittu liikaa Wolffin hyväksi. Lisäksi Wolffin puolustamiseksi laadittu wolffilainen propaganda (ks. Israel 2001, 555–558) aiheutti virheellisiä käsityksiä, jotka vahingoittivat Hallen pietistisen liikkeen jäseniä enemmän tai vähemmän oikeutetusti (ks. Grote 2017, 18–66; Grote 2018; Rydberg 2021, 190).

Wolffin kokeellinen rationalismi

Wolff kehitti Leibnizin näkemyksestä filosofiansa, jota voidaan kutsua *kokeelliseksi rationalismiksi* ja jonka lähtökohta on valistuksen ja rationalismin mukaisesti järjen oikeanlaisessa käytössä (ks. Wolff 1740; Wolff 1770; Wolff 1963, 74–78).⁴ Wolffin rationalismissa yhdistyvät omintakeisesti voimakkaat järjen periaatteet (ks. Wolff 1963, 60; Wolff 2001, 1–61), eksaktin käsitteemmäärittelyn vaatimus (ks. Wolff 1740, 53; Wolff 1963, 59–60) ja kokeellisen luonnontutkimuksen hyödyntäminen (ks. Hettche & Dyck 2019, 17–20; Wolff 1963, 3, 53–58). Tarkemmin sanottuna Wolffille tietyt aprioriset periaatteet, kuten ”yksikään asia ei voi olla samanaikaisesti tosi ja epätosi” (ristiriidan periaate) ja ”jokaisella olemassa olevalla asialla on jokin syy tai peruste” (riittävän perusteen periaate), mahdollistavat kokemuseräisen tiedon perustelemisen (Hettche & Dyck 2019, 17).⁵ Wolff esimerkiksi esittää, että metafysiikkaan perustuvan fysiikan (Wolff 1963, 53) avulla voidaan osoittaa

⁴ Juhani Pietarinen tiivistää tämän seuraavasti: ”[Wolff] uskoi, että kaikista asioista voidaan saavuttaa yleisesti päteviä totuuksia, kunhan vain valitaan oikeat peruseriaatteet ja määritellään käsitteet täsmällisesti sekä testataan periaatteista johdettuja hypoteeseja kokeellisesti” (Pietarinen 2015, 42).

⁵ Wolffin aikana tällainen luonnollinen synteesi ei ollut tieteen vallankumouksesta huolimatta itsestään selvää (Hettche & Dyck 2019, 17–18).

todeksi luonnon kausaalisuus, ja että olioiden päämääräsytyt osoittava teleologia seuraa fysiikasta mutta koskee sekä apriorista luonnollista teologiaa että käytännöllistä filosofiaa (Wolff 1963, 51 ja 53). Näin ollen Wolffilla järjen periaatteet ja kokemus muodostavat erottamattomasti inhimillisen tietämyksen – hän kutsuu filosofiaansa osuvasti järjen ja kokemuksen avioliitoksi (*“connubium rationis & experientiae”*, Wolff 1740, 864).⁶

Wolffin mukaan ontologia eli ensimmäinen filosofia⁷ on joko synnynnäistä (lat. *ontologia naturalis*) tai tieteellistä⁸ (lat. *ontologia artificialis*) (Wolff 2001, 12, 13). Tällä hän tarkoittaa sitä, että metafyyminen pohdinta on ihmiselle laji-tyypillistä ollen täten luonnollinen osa inhimillistä ajattelua, mutta kyseiset pohdinnat ovat vasta jalostettuina ja käsitteellistettyinä johdonmukaisia ja päteviä. Wolff esittää myös, että käytännöllisen filosofian väitteet perustuvat psykologiaan ja luonnolliseen teologiaan, ja edelleen, että näiden kahden väitteet perustuvat metafysiikan väitteisiin, jotka ovat perustavia.⁹ Toisin sanoen ne käytännöllisen filosofian väitteet, jotka ovat ylipäänsä osoitettavissa todeksi, tarvitsevat metafyyssisen perustan. (Wolff 1963, 47.)

Wolffin mukaan inhimillinen tieto jakautuu seuraavasti: (1) *Historia* on kokemusperäisen materiaalisen maailman olioita ja niin ikään kokemusperäisen immateriaalisen substanssin olioita eli mielen tiloja koskevaa tietoa eli *faktoja* (lat. *factus*). (2) *Filosofia* on faktoihin perustuvaa käsitteellistetympää tietoa koskien olioiden syiden (lat. *ratio*) tunnistamista ja mahdollisten olioiden ymmärtämistä (Wolff 1963, 17–18, 63). Näin ollen historia eli faktoihin perustuva kokemusperäinen tieto edeltää filosofista tietoa (Wolff 1963, 6). (3) *Matematiikka* puolestaan on kvantiteettia (lat. *quantitatis*) koskevaa tietoa, joka ilmenee kaikissa asioissa ja on tarkasti määriteltävissä (lat. *determino*). (Wolff 1740, 1–13; Wolff 1963, 3–16.) Wolffin inhimillisen tiedon jaottelua voidaan selvittää seuraavasti: Historiallinen tieto koskee luonnollisen ontologian mukaisesti osittain käsitteellistämätöntä tietoa eli faktoja kattaen aistihavainnot, introspektioon perustuvan havainnoinnin ja näihin liittyvät välittömät vaikutelmat. Filosofinen tieto koskee jalostetun tai tieteellisen ontologian mukaisesti käsitteellistettyjä faktoja ja erityisesti olioiden syiden tai perusteiden¹⁰ ymmärtämistä sekä yleisemmin mahdollisten olioiden ymmärtämistä. Matematiikka koskee olioiden identifiointia ja kvantifiointia.

⁶ Ks. Fugate & Hymers 2014, 17–20; Wolff 1963, 7.

⁷ Wolffin filosofiassa ontologia käsittelee olioita sinänsä (ks. Wolff 1963, 39; Wolff 2001, 1).

⁸ Ks. *Dictionary of Medieval Latin from British Sources*, s. v. *artificialis*.

⁹ Wolffin mukaan *universaali käytännöllinen filosofia* edeltää etiikkaa, jota seuraa taloustiede ja politiikka, ja nämä kolme ovat käytännöllisen filosofian erityisosat (Wolff 1963, 52). Käsittelemme Wolffin tieteen jaottelua tämän luvun lopussa tarkemmin.

¹⁰ Huomautettakoon, että käsitteet *causa* ja *ratio* eivät välttämättä tarkoita samaa.

Edelliset inhimillisen tiedon muodot eli historia, filosofia ja matematiikka ovat myös Wolffin tieteiden jaottelun pääluokat. Jaottelun alaluokat ovat Richard Blackwellin mukaan pääpiirteittäin seuraavat. Ensimmäiseksi filosofia jakautuu olioita ja inhimillistä toimintaa käsitteleviin tieteisiin. Ensin mainittu muodostuu metafysiikasta ja kappaleita (lat. *corpora* tai *res materiales*, Wolff 1740, 28) käsittelevästä fysiikasta, ja edelleen metafysiikka koostuu ontologiasta, luonnollisesta teologiasta, psykologiasta ja yleisestä kosmologiasta. Inhimillistä toimintaa käsittelevä tiede muodostuu puolestaan kognitiivisen toiminnan, tahtovan (lat. *affectivus*, Wolff 1740, 31; engl. *appetitive*) toiminnan, produktiivisen toiminnan ja teknologiaan liittyvän toiminnan tieteistä. Näistä tahtovan toiminnan tiede koostuu luonnon oikeuden, yleisen käytännöllisen filosofian, etiikan, politiikan ja talousjärjestelmien (lat. *oeconomiae*, Wolff 1740, 31–32) tieteistä. (Blackwell 1963, xii; vrt. Wolff 1963, 33–58; Wolff 1740, 28–52.)

Wolffin moniosaiseen tieteiden jaotteluun liittyy kaksi huomiota. Ensimmäiseksi Wolffin rationalismiin yhdistyy kokemus, koska historia eli kokemustieto edeltää filosofista tietoa, ja käytännöllisyys, koska inhimilliseen tahtovaan toimintaan liittyy filosofian soveltaminen. Näin ollen Wolffin filosofiassa rationaalisuus ei ole Lehrerin jaotteluun perustuen puhtaasti teoreettista, henkilöidenvälistä ja staattista, vaan pikemminkin sellainen muoto, johon yhdistyy edellisten lisäksi käytännöllisen ja dynaamisen aspektit. Toisin sanoen Wolffin rationalismin rationaalisuudessa yhdistyvät teoreettisen, käytännöllisen, staattisen ja dynaamisen aspektit henkilöidenvälisyyttä koskevan aspektin kanssa. Toiseksi pakotetun rationaalisuuden menetelmä, jota käsittelem tarkemmin seuraavassa luvussa, on yhteydessä Wolffin tieteiden jaotteluun seuraavasti: menetelmä liittyy erityisesti inhimilliseen tahtovaan toimintaan, joka koskee hyvän valitsemista ja pahan välttämistä, ja edelleen yleiseen käytännölliseen filosofiaan, etiikkaan ja politiikkaan. Pakotetun rationaalisuuden menetelmä nimittäin liittyy olennaisesti käytännöllisiin, eettisiin ja poliittisiin seikkoihin sen koskiessa ihmisten välistä toimintaa ja ihmisiin vaikuttamista. Tarkemmin sanottuna Wolffin filosofiassa yleinen käytännöllinen filosofia koskee ensimmäiseksi yleispätevien sääntöjen puitteissa tapahtuvaa volitionaalista¹¹ (lat. *affectivus*) toimintaa, toiseksi etiikka ihmisen vapaata ja luonnontilassa tapahtuvaa toimintaa sekä rajoitetumpaa yhteiskunnassa (lat. *societas generis humani*) tapahtuvaa toimintaa ja kolmanneksi politiikka valtiossa (lat. *respublica*) tai kansalaisyhteiskunnassa (lat. *status civili*) tapahtuvaa toimintaa. (Wolff 1740, 31– 32; Wolff 1963, 36–37.)

¹¹ Ks. *Dictionary of Medieval Latin from British Sources*, s. v. *affectivus*.

Wolff ja pakotetun rationaalisuuden menetelmä

Ihmisen toimintaan voidaan vaikuttaa erilaisilla suorilla ja epäsuorilla keinoilla, kuten ”töytäisyllä” (engl. *nudging*),¹² manipuloinnilla, indoktrinaatiolla ja propagandalla, suostuttelulla, palkitsemisella, uhkailulla tai väkivallalla. *Pakotetun rationaalisuuden menetelmä* tarkoittaa kansalaisten taivuttamista tai pakottamista rationaalisuuteen (ks. Pietarinen 2015, 42). Tähän menetelmään liittyy seuraava ehto: rationaalisuus ei ole täysin yksilön omaehtoisesta ajattelusta lähtöisin vaan ainakin osittain ulkosyntyistä eli *eksogeenista*. Pakotetun rationaalisuuden menetelmän vastakohtana voidaan pitää *omaehtoista rationaalista ajattelua*, joka on Wolffin mukaan optimi (ks. Wolff 1963, 88–120).¹³ Pakotetun rationaalisuuden menetelmää voidaan perustella esimerkiksi seuraavasti: (1) Ihmisen henkinen kehittyminen johtaa ihmisyyhteisöjen onnellisuuteen, joka on *summum bonum* eli korkein hyvä. (2) Rationaalisuuden lisääntymisestä seuraa parempi ymmärryskyky ja päätöksentekotaito. (3) Rationaalisuuden lisääntyminen hyödyllisine ominaisuuksineen edesauttaa ihmisyyhteisöjen onnellisuuden saavuttamista. (4) Siis asiat, jotka lisäävät ihmisen rationaalisuutta, kuten koulutus (vrt. Wolff 1934, 34–36), ovat tavoiteltavia. (5) Siispä ihmiset voidaan tarpeen vaatiessa taivuttaa tai pakottaa rationaaliksi.

Salliiko Wolff pakotetun rationaalisuuden menetelmän?¹⁴ Juhani Pietarisen mukaan vastaus on myöntävä:

Wolff rakensi [...] perustaa järjen valistukselle. Järki, ja vain se, voi luoda onnellisen elämän mallin, hän uskoi, ja valtion pitää ohjata kansalaisia kasvamaan sen mukaisesti, tarvittaessa jopa pakottaa heidät siihen. (Pietarinen 2015, 42.)

Wolffin teoksen *Kansojen oikeus tieteellisellä metodilla käsiteltynä (Jus gentium methodo scientifica pertractatum, 1749)* eräistä kohdista voidaan muodostaa argumentti pakotetun rationaalisuuden menetelmän puolesta seuraavasti:

¹² Ks. esim. Siipi & Koi 2021.

¹³ Wolffin näkemys tuntuu olevan aatteellisesti sukua Platonin filosofikuninkaita koskevalle näkemykselle. Platon kuvailee filosofikuninkaiden valtiota muun muassa seuraavasti: ”Valtiossa on joko filosofien tultava kuninkaiksi tai sitten niiden, joita me nyt sanomme kuninkaiksi ja hallitsijoiksi, on ryhdyttävä toden teolla ja vakavasti harrastamaan filosofiaa, niin että poliittinen valta ja filosofia sulautuvat yhteen” (Platon 2007, 199). Vrt. Wolff 1934, 27–36.

¹⁴ Osa Wolffin teoksista on hankalasti saatavilla. En löytänyt käyttämästäni lähteistä kohtaa, jossa hän argumentoi eksplisiittisesti pakotetun rationaalisuuden menetelmän puolesta.

- 1) Jokaisen valtion tulee pyrkiä täydellistämään (lat. *perficio*) itsensä (§ 35).
- 2) Tiedollinen, moraalinen ja älyllinen hyveellisyys on välttämätöntä valtion täydellistymiselle (§§ 42, 45 ja 53).¹⁵
- 3) Valtiolla on velvollisuus torjua täydellistymisen estävät asiat (§ 36).
- 4) Hallitsijalla on vastuu valtionsa täydellistymisestä (§ 38).
- 5) Suvereenin demokraattisen valtion hallitsijalla, joka käyttää järkeään oikein (lat. *recto rationis usu*),¹⁶ on ylin valta ja oikeus päättää ehdotettujen lakien toteutumisesta (§§ 20 ja 21).¹⁷ (Wolff 1749, 15, 27; Wolff 1934, 24–26, 28, 30, 34–35.)
- 6) Siis: jotta valtio voi täyttää velvollisuutensa täydellistyä (1, 3), hallitsija kantaa vastuunsa ja alkaa torjua tiedollisen, moraalisen ja älyllisen hyveellisyyden estävät tekijät (2, 4).
- 7) Siispä rationaalinen hallitsija voi pakottaa hyväksyttävien ja järkevin perustein sekä lakien avulla kansalaiset rationaalisuuteen (5, 6).

Edellisen argumentin perusteella vaikuttaa siltä, että Wolff hyväksyi pakotetun rationaalisuuden menetelmän.

Wolffin näkemys ja pakotetun rationaalisuuden menetelmä herättävät kriittisiä huomioita. Eräs liittyy siihen, että Wolff kannatti toisaalta filosofoinnin vapautta (lat. *libertatis philosophandi*), jonka mukaan filosofisen määrittelyn (lat. *definio*), arvioinnin (lat. *judico*) ja osoittamisen (lat. *probo*) on oltava omaehtoista eikä esimerkiksi yleiseen mielipiteeseen perustuvaa (Wolff 1963, 88; Wolff 1740, 79). Rationaalisuuden käsitteen monimerkityksisyyteen yhteydessä oleva ongelma syntyy, mikäli rationalistisen hallitsijan ja rationalististen kansalaisten näkemykset eivät käy yhteen: kumpi on tällöin tärkeämpää, filosofoinnin vapaus vai rationaalisen hallitsijan valitsema politiikka? Toinen ongelma koskee Wolffin rationalistista metodia. Hänen suhtautumisensa inhimillisen järjen ominaisuuksiin on nimittäin suhteellisen kriittiköntä – Kantin tunnetun

¹⁵ Wolff puhuu kyseisissä kohdissa kirjaimellisesti tiedosta (lat. *cognitio*) (Wolff 1749, 32), häpeän tai kunnianttomuuden (lat. *dedecus*) välttämisestä (Wolff 1749, 36) ja oppineesta tai sivistyneestä (lat. *doctus*) sekä kultivoituneesta (lat. *culta*) valtiosta (Wolff 1749, 43). Lisäksi Wolff tekee erottelun sivistyneiden ja barbaaristen (lat. *barbarus*, Wolff 1749, 41) valtioiden kesken (Wolff 1934, 33–35).

¹⁶ Ts. rationalismin mukaisesti. Vrt. Wolff 1934, 35–36.

¹⁷ Tämä kohta tarkoittaa nähdäkseni korkeinta lainsäädäntövaltaa. Vrt. "*fini potest Rector civitatis maxime, qui ductum naturae secutus recto rationis usu definit, quoniam Gentes inter se pro jure habere debeant*" (Wolff 1749, 15); "he can be considered the ruler of the supreme state who, following the leadership of nature, defines by the right use of reason what nations ought to consider as law among themselves" (Wolff 1934, 17).

luonnehdinnan mukaan Wolff on dogmaattisista filosofiista suurin (ks. Kant 2013, 497–498; B xxxv–xxxvii). Kolmas ongelma koskee osin irrationaalisen ja osin itsekkäänä pidettävää ihmistä reaalipolitiikkavaihtoehtoinen: onko tosiasiaa mahdollista, että epätäydellinen ihminen kehittyisi lajina ja kykenisi voimistamaan rationaalisuuttaan Wolffin ajattelemalla tavalla?

Pakotetun rationaalisuuden menetelmä ja nykyaika

Onko Wolffin näkemys olennainen muutoin kuin historiallisesti? Tarkastellaan erästä viimevuotista tapahtumaa, joka voidaan yhdistää laajemminkin demokraattisten ja sivistyneiden valtioiden kokemuksiin haasteisiin: Yhdysvaltojen kongressitalo vallattiin suuren huomion saattelemana 6. tammikuuta 2021.¹⁸ Valtaajat väittivät tosiasioiden vastaisesti päättyneiden presidentinvaalien tuloksen perustuvan salaliittoon ja laajamittaiseen huijaukseen. Kuolemantapauksia vaatinut kaoottinen valtaus päättyi viranomaisten toimesta kongressitalon takaisinvaltaukseen.

Harry Frankfurt on tehnyt erottelun ensimmäisen ja toisen luokan halujen välille: halut ovat hänen mukaansa jäsenytyneet hierarkkisesti siten, että *ensimmäisen luokan halut* (engl. *first-order desire*) kohdistuvat maailmassa kohteisiin ja asiointiloihin *toisen luokan halujen* (engl. *second-order desire*) kohdistuessa ensimmäisen luokan haluihin. Lisäksi *toisen luokan volitiot* (engl. *second-order volition*) ovat toisen luokan halujen erikoistapauksia, jotka perustuvat toimijan tahtoon saaden aikaan harkintaan perustuvan teon tai tehden eron oman halun ja halun vastaisen teon suhteen. Esimerkiksi tupakoitsija, joka tupakoi tätä kuitenkin paheksuen, haluaa itse asiassa, ettei hän haluaisi tupakoida. Tällöin tupakoimattomuus on hänen tahtonsa, vaikka hän nikotiiniaddiktionsa eli liian voimakkaan ensimmäisen tason halun vuoksi tupakoikin. Frankfurtin mukaan *umpimähkäinen* (engl. *wanton*) on puolestaan olento, jolta puuttuu toisen luokan volitiot. Tosin sanoen umpimähkäinen toimii vain ensimmäisen ja joidenkin toisen luokan halujen vallassa piittaamatta lainkaan tahdostaan ja halupreferensseistään. (Frankfurt 1971, 6, 7, 10–14.) Yhdysvaltojen kongressitalon valtaajien voi ajatella käyttäytyneen umpimähkäisesti, koska – huomioiden tapahtuman kaoottisen luonteen – vaikuttaa siltä, että he eivät kyenneet käsittelemään riittävästi ensimmäisen ja toisen luokan halujaan oman ehdokkaansa häviön hyväksymiseen liittyen.¹⁹ Valtaajat

¹⁸ Huomio tässä mainituista haasteista osoittautui entistä ajankohtaisemmaksi, kun tätä kirjoitusta viimeistellessäni oli käynnissä kaikin tavoin murheellinen ja valitettava hyökkäys Ukrainaan.

¹⁹ Kiitän Olli Koistista Frankfurtin näkemyskseen liittyvistä huomioista.

eivät nimittäin olleet omaehtoisia halujensa eivätkä rationaalisia toimintansa suhteen, minkä seurauksena he toimivat piittaamattomasti ja otaksuttavasti ulkoisten toimijoiden agitoimina kuin persoonaton massa. Valtaajien olisi täten tullut vaatia itseltään itselähtöisiä ja jäsennellympiä perusteita järjettömän ja piittaamattoman toimintansa sijaan.

Wolffin näkemykseen liittyen voidaan kysyä, voiko rationaalisuuden lisääminen tai siihen pakottaminen parantaa toisen luokan halujen valitsemistaitoa ja voimistaa toisen luokan volitioita? Mikäli tämä on mahdollista, niin tällöin yksilöt voisivat esimerkiksi kouluttamalla, sivistämällä ja kehittämällä muutoin itseään vahvistaa rationaalisia ominaisuuksiaan, ja mikäli tämä epäonnistuu, yksilöt voisivat kääntyä sellaisten toimijoiden puoleen, jotka ymmärtävät toisen luokan volitioiden vahvistamista. Tällöin pakotetun rationaalisuuden metodi olisi perusteltua.²⁰

Turun yliopisto

²⁰ Kiitän *Valistuksen perinnöt* -kollokvion järjestelytoimikuntaa, palautteen antajia kollokvioesitelmääni koskien ja Hemmo Laihoa hyödyllisistä kommentteista.

Kirjallisuus

- Beck, Lewis (1969). *Early German Philosophy: Kant and his Predecessors*. Cambridge: Belknap Press of Harvard University Press.
- Blackwell, Richard (1963). Introduction. Teoksessa Christian Wolff: *Preliminary Discourse on Philosophy in General*. Käänt. Richard Blackwell. Indianapolis: Bobbs-Merrill, vii–xiv.
- Bristow, William (2017). Enlightenment. Teoksessa Edward N. Zalta (toim.): *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2017 Edition). <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2017/entries/enlightenment/>>. Katsottu 15.12.2021.
- Frankfurt, Harry (1971). Freedom of the Will and the Concept of a Person. *The Journal of Philosophy* 68 (1), 5–20.
- Fugate, Courteny & John Hymers (2014). Introduction to the Translation. Teoksessa Alexander Baumgarten: *Metaphysics*. Bloomsbury, 1–65.
- Grote, Simon (2017). *The Emergence of Modern Aesthetic Theory*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Grote, Simon (2018). Domesticating Religious "Fanaticism" in Eighteenth-Century Germany. *Church History and Religious Culture*, 98 (1), 111–138.
- Helenius, Visa (2019). Riittävän perusteen periaate Leibnizilla, Wolffilla, Baumgartenilla ja esikriittisen kauden Kantilla olemassaoloa selitettäessä. Turun yliopisto (lisensiaatintyö).
- Helenius, Visa (2022). How Dare You Think Divergently! The novel thoughts of Kant and the Rationalists and The Restrictive Politico-Religio-Theological Framework in the 17th and 18th Centuries. *Approaching Religion* 12 (1), 36–54.
- Hettche, Matt & Corey Dyck (2019). Christian Wolff. Teoksessa Edward N. Zalta (toim.): *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2019 Edition). <<https://plato.stanford.edu/archives/win2019/entries/wolff-christian/>>. Katsottu 15.12.2021.
- Huenemann, Charlie (2008). *Understanding Rationalism*. Stocksfield: Acumen.
- Hobsbawm, Eric (1954). The General Crisis of the European Economy in the 17th Century. *Past & Present* 5, 33–53.
- Israel, Jonathan (2001). *Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity, 1650-1750*. Oxford University Press.
- Kant, Immanuel (1995). Vastaus kysymykseen: Mitä on valistus? Suom. Tapani Kaakkuriniemi. Teoksessa Juha Koivisto, Markku Mäki & Timo Uusitupa (toim.): *Mitä on valistus?* Tampere: Vastapaino, 76–86.
- Kant, Immanuel (2013). *Puhtaan järjen kritiikki*. Suom. Markus Nikkarla ja Kreeta Ranki. Työryhmän johtaja Olli Koistinen. Helsinki: Gaudeamus.

- Koivisto, Juha, Markku Mäki & Timo Uusitupa (toim.) (1995). *Mitä on valistus? Useita kääntäjiä*. Tampere: Vastapaino.
- Lehrer, Keith (1999). Rationality. Teoksessa John Greco & Ernest Sosa (toim.): *The Blackwell Guide to Epistemology*. Oxford: Blackwell, 206–219.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm (1998). *Theodicy Essays on the Goodness of God, the Freedom of Man and the Origin of Evil*. Käänt. E. Huggard. Chicago: Open Court.
- Pietarinen, Juhani (2015). *Suomalaisen filosofian vaiheita*. Turku: Areopagus.
- Platon (2007). *Valtio*. Suom. Marja Itkonen-Kaila. Helsinki: Otava.
- Pollock, John (1999). Procedural Epistemology – At the Interface of Philosophy and AI. Teoksessa John Greco & Ernest Sosa (toim.): *The Blackwell Guide to Epistemology*. Oxford: Blackwell, 383–414.
- Rydberg, Andreas (2021). The Persona of the Wolffian Philosopher in Early Eighteenth-Century Germany. *Journal for Eighteenth-Century Studies* 44 (2), 189–204.
- Siipi, Helena & Polaris Koi (2021). The Ethics of Climate Nudges: Central Issues for Applying Choice Architecture Interventions to Climate Policy. *European Journal of Risk Regulation*, 1–18.
- Trevor-Roper, Hugh (1959). The General Crisis of the 17th Century. *Past & Present* 16, 31–64.
- Trevor-Roper, Hugh (2001). *The Crisis of the Seventeenth Century: Religion, the Reformation, and Social Change*. Indianapolis: Liberty Fund.
- Wolff, Christian (1740). *Philosophia Rationalis Sive Logica Methodo Scientifica Pertractata Et Ad Usus Scientiarum Atque Vitae Aptata. Praemittitur Discursus Praeliminaris De Philosophia In Genere*. Francofurti Lipsiae Officina Rengeriana.
- Wolff, Christian (1749). *Jus gentium methodo scientifica pertractatum*. Halae Magdeburgicae prostat in officina libraria Rengeriana.
- Wolff, Christian (1770). *Logic, or Rational Thoughts on the Powers of the Human Understanding; with their Use and Application in the Knowledge and Search of Truth*. Anonyymi kääntäjä. Pater-noster-Row: L. Hawes, W. Clarke ja R. Collins.
- Wolff, Christian (1934). *Law of Nations Treated According to a Scientific Method*. Käänt. Joseph Drake. Oxford: The Clarendon Press.
- Wolff, Christian (1963). *Preliminary Discourse on Philosophy in General*. Käänt. Richard Blackwell. Indianapolis: The Bobbs Merrill.
- Wolff, Christian (2001). *Philosophia prima sive ontologia methodo scientifica pertractata qua omnis cognitionis humanae principia continentur*. Zürich, Hildesheim & New York: Georg Olms.

Metafysiikka valistuksena

Jani Hakkarainen

Johdanto

Valistusfilosofi David Hume (1711–1776) lopettaa *Tutkielmansa inhimillisestä ymmärryksestä* (1748) seuraavasti:

Kun me käymme kirjastoja läpi näistä periaatteista vakuuttuneina, mitä tuhoa meidän tuleekaan tehdä? Jos esimerkiksi otamme käsiimme minkä tahansa niteen jumaluusoppia tai koulumetafysiikkaa, kysykäämme, sisältääkö se mitään abstraktia päättelyä koskien lukua tai kvantiteettia? Ei. Sisältääkö se mitään kokeellista [*experimental*] päättelyä koskien tosiasioita ja olemassaoloa? Ei. Heitettäköön se siis tuleen. Sillä se ei voi sisältää mitään muuta kuin harhaa [*illusion*] ja petosta [*sophistry*]. (Hume 2006, 58; vrt. Hume 2007, 120.)

Oletetaan, että Hume allekirjoittaa tässä esitetyn ääriempiristisen tietoteoreettisen “haarukan”: jos jokin ei sisällä joko lukuja ja kvantiteettia koskevaa abstraktia päättelyä tai tosiasioita ja olemassaoloa koskevaa kokeellista päättelyä, niin se on harhaa tai sofismia, siis petollista päättelyä. Oletetaan lisäksi Humen ajatelleen, että metafysiikka tarkastelee sitä, mitä on olemassa, ja että se ei sisällä kokeellista eli kokemukseen perustuvaa päättelyä. Silloin metafysiikka on Humen mielestä harhaa ja sofismia.

Valistus on Humelle myös tiedollista edistystä, minkä näemme esimerkiksi vuoden 1742 esseessä *Taitojen ja tieteiden synnystä ja kehityksestä* (Hume 2006, 59–86). Voisi siis olettaa, että Humen mukaan metafysiikasta luopuminen on osa valistusta: osa tiedollista edistystä (ks. Ayer 2001, 21).

Nähdäkseni tämä positivistinen tulkinta on yksinkertaistava ja se nojaa olennaisesti yhteen poleemiseen sitaattiin (vrt. Hakkarainen 2011). Teoksissaan Hume teki metafysiikkaa esimerkiksi syystä ja seurauksesta, tahdonvapaudesta ja argumenteista Jumalan olemassaolon puolesta (ks. esim. Hume 2007). Näyttää enemmänkin siltä, ettei Hume halua luopua kaikesta metafysiikasta, vaan ainoastaan “väärästä metafysiikasta” (*false metaphysics*) kuten skolastisesta metafysiikasta (Hume 2007, 8).

Tällä kertaa kiinnostuksenkohteeni on kuitenkin muualla kuin Hume-tulkinnassa. Argumentoin, että metafysiikka on ollut valistusta, vaikka se

edelleen kaipaa lisää valistumista, kun valistus ymmärretään avoimena prosessina, joka ei ole ajasta ja paikasta riippuvaista. Metafysiikasta valistuksena Hume voisi olla samaa mieltä ”oikean metafysiikan” (*true metaphysics*) kohdalla (Hume 2007, 8).

Käsittelen ensin sitä, mitä metafysiikka ja valistus ovat. Sitten lausun länsimaisen metafysiikan historiasta hyvin lyhyesti. Päätän esseen argumentoimalla, että metafysiikka on valistunutta siinä mielessä, että klassisen substanssiominaisuus-skeeman sokeasta seuraamisesta on pitkälti päästy eroon. Metafysiikka kaipaa kuitenkin lisää valistusta ja kriittistä tarkastelua, jotta vapaudumme täysin kyseisen skeeman ja modernin predikaattilogiikan johdatuksen aiheuttamasta kolmesta ongelmallisesta, joskin suositusta (tausta)oletuksesta: (1) perustavat partikulaariset yksilöoliot ovat (periaatteessa) laskettavia, (2) ne eivät ole relationaalisia ja (3) ominaisuudet ovat ontologisesti riippuvaisia kantajistaan.

Mitä on metafysiikka?

Metafysiikan luonne on kiistanalainen asia sekä historiallisesti että nykyään. Historiallisesti keskustelua on aiheuttanut muun muassa metafysiikan tutkimuskohteen status. Kant tunnetusti problematisoi sen, voiko metafysiikka tieteenä kohdistua transsendentaalisesti reaaliseseen olevaan eli olioihin sinänsä, jotka ovat myös muotonsa puolesta havainnoinnistamme riippumattomia. Ennen Kantia esimerkiksi Francisco Suárez esitti 1600-luvun taitteessa, että metafysiikka on reaalitiede siinä mielessä, että sen tutkimuskohteena on Rolf Dargen kantilaisin termein transsendentaalisesti reaalinen (Darge 2015). Kantin jälkeen keskustelu on jatkunut tähän päivään asti. Viime vuosikymmeninä analyttisessä metafysiikassa on ollut hallitseva oletus, että metafysiikka on reaalitiede tai ainakin pyrkii tarkastelemaan olioita sinänsä.

Nykyään quinelaiset ajattelevat, että metafysiikka on ontologiaa, joka tarkastelee sitä, mitä on olemassa (van Inwagen 2001, 13ff.). Metafysiikka on hyvin yleisten olemassaolokysymysten tutkimusta. Sellaisia ovat paradigmaattisesti kysymykset erilaisten abstraktien objektien, kuten lukujen, joukkojen, ominaisuuksien, propositioiden ja kielellisten merkitysten, olemassaolosta. Quinelaiden kanssa eri mieltä ovat he, jotka painottavat olevan kategorioiden, kuten objektien, ominaisuuksien ja prosessien, eksplisiittisen tarkastelun ensisijaista merkitystä metafysiikassa, siinä missä quinelaiset eivät tyypillisesti problematisoi kategorioita. Olevan kategorioiden tarkastelun merkitystä painottavat esimerkiksi formaaliontologit, jotka analysoivat olevan kategorioita olemisen muodoilla eli tavoilla olla, kuten esimerkiksi

mahdollisesti toisesta oliosta riippuvaisena olemisella (esim. Smith 1981; Lowe 2006; Simons 2012).

Lienee selvää, ettei tässä esseessä ole mahdollista perustella kantaani metafysiikan luonteeseen kunnolla. Joudun siis vain olettamaan erään käsityksen metafysiikasta, jota olen osin puolustanut muualla (Hakkarainen 2016). Käsitys on aristoteelis-formaaliontologinen. Kiteytettynä se kuuluu seuraavasti. Metafysiikka tarkastelee olevaa eli sitä, mitä on, *sikäli kuin se on*. Olevan tarkastelun näkökulmana on siten oleminen. Sikäli metafyyinen tarkastelu kohdistuu olennaisesti myös olemiseen itseensä ja sen piirteisiin, kuten yhtenäisyyteen tai moninaisuuteen, sekä olemisen mahdollisiin periaatteisiin – historiallisesti katsoen keskeinen tällainen periaate on esimerkiksi ristiriidan periaate. Olemisen piirteisiin kuuluu tärkeästi myös sen suhde sille läheisiltä vaikuttaviin asioihin kuten olemassaoloon (eksistenssiin), todelliseen (reaaliseen), tulemiseen ja kaikkien näiden vastakohtiin kuten olemattomuuteen, epätodelliseen ja häviämiseen/katoamiseen.

Olemisensa vuoksi oliot eli ne, jotka ovat, jakautuvat olevan luokkiin eli kategorioihin, jotka ovat metafysiikan keskeinen tutkimuskohde. Formaali-ontologioiden mukaan kategorioihin jakautuminen perustuu olemisen muotoihin (lat. *forma*), jotka ovat alustavasti muotoiltuna tapoja olla (esimerkiksi ominaisuuksien tapa olla on monien mielestä riippua olemassaololtaan kantajistaan substansseista) (Lowe 2006, luku 3 ja Simons 2012). Sikäli olemisen muotojen tarkastelu on myös olennainen osa metafysiikkaa.

Koska metafysiikka tarkastelee olevaa, se on myös ontologiaa kuten quinelaiset ajattelevat: metafysiikka tutkii sitä, mitä on. Tähän lisäisin Aristoteleelta oppineena, että ontologia kysyy myös, miksi on sitä, mitä on (ks. Politis 2004, 190–191)? Minkä vuoksi oliot ovat? Mikä on olevan perusta vai onko sellaista?

Metafysiikka jakaantuu siis ensisijaisesti yleiseen metafysiikkaan, formaaliontologiaan ja ontologiaan. Yleinen metafysiikka tarkastelee olemista itseään ja sen piirteitä. Formaali-ontologian tutkimusaiheena ovat olevan kategoriat ja olemisen muodot. Ontologiassa metafyytikot pyrkivät selvittämään, mitä on ja miksi. Ontologinen näkökulma olevaan eroaa muista olevaa tutkivista aloista sikäli, että ontologi tarkastelee olevaa välittömästi yleisen metafysiikan ja formaaliontologian näkökulmasta. Hänen tulee asettaa ongelmansa (tausta)olettamalla jotakin olemisesta itsestään ja sen piirteistä. Onko oleminen esimerkiksi yhtenäistä ja sama asia kuin olemassaolo, kuten viime vuosikymmeninä on ollut tapana olettaa? Ontologi ei voi myöskään paeta formaaliontologiaa, koska hänen kysymyksensä on ytimeltään olevan kategorioiden olioiden oleminen. Esimerkiksi paradigmaattinen ongelma

lukujen tai joukkojen olemisesta on välittömästi kysymys abstraktien olioiden eli erään mahdollisen olevan kategorian olioiden olemisesta. Silloin on syytä määrittää kyseinen kategoria, mikä on formaaliontologinen tehtävä, joka edeltää loogisesti ontologista ongelmaa kategorian jäsenien olemisesta. Muilla olevaa tutkivilla aloilla yleisen metafysiikan ja formaaliontologian kysymykset eivät ole yhtä välittömästi relevantteja kuin ontologiassa. Fyysikon kysymys Higgin bosenin olemassaolosta ei ole ytimeltään olevan kategorioita koskeva kysymys, vaikka sekin taustaolettaa jotakin yleisestä metafysiikasta ja formaaliontologiasta.

Metafysiikka jakaantuu myös joukkoon erityisiä metafysiikkoja. Mainitsen niistä vain sosiaalisen ontologian, jota tutkitaan Suomessakin innokkaasti, mikäli sosiaalisen ontologian katsotaan tarkastelevan sosiaalista olevaa eikä vain sosiaalisen representaatioita tai muuta vastaavaa. Sosiaalinen ontologia tarkastelee muiden muassa sosiaalisia lajeja kuten sukupuolia ja instituutioita kuten yliopistoa.

Mitä on valistus?

Valistus on aatehistoriallisesti ja filosofian historiassa kiistanalainen asia: Ei ole selvää, mitä valistus oli. Luultavasti ei ollut mitään yhtä valistusta eikä kenties edes valistuksen jaettua ydintä. (Bristow 2017.) En otakaan kyseiseen historialliseen keskusteluun kantaa vaan tarkastelen valistusta avoimena kasvuprosessina, joka ei ole ajasta ja paikasta riippuvainen. Sellaisena valistus tulee lähelle sivistystä (saks. *Bildung*), joka on kiteytetysti ihmisen potentiaalin todellistamista (Herdt 2019, 11ff.). Innoitusta haen valistuksen kiistattomasta klassikosta, Kantin esseestä *Vastaus kysymykseen: Mitä on valistus?* (1784). En ota kantaa, miten lukutapani pärjää vertailussa muihin tulkintoihin, vaikka esitän väitelauseita Kantista. Tarkoitukseni ovat pikemmin systemaattisia kuin filosofian historiallisia tai Kant-tutkimuksellisia.

Kantin luonnehdinnan mukaan "[v]alistus on ihmisen [*Mensch*] pääsemistä ulos hänen itsensä aiheuttamasta alaikäisyyden tilasta. Alaikäisyys on kyvyttömyyttä käyttää omaa ymmärrystään [*Verstand*] ilman toisen johdatusta [*Leitung*]" (Kant 1995, 77; käännöstä korjattu). Aiheeni vuoksi keskityn tiedolliseen ymmärtämiseen.

Kääntäen alaikäisyys (saks. *Unmündigkeit*) on siis toisen, erityisesti perinteisten tiedollisten auktoriteettien johdattamana olemista enemmän tai vähemmän kriittikittömästi ja *passiivisesti*. Konkreettisemmin alaikäisyys on tradition, myytin, ennakkoluulojen, taikauskon, ihmeisiin uskomisen ja uskonnollisten tai julkisen vallan tiedollisen auktoriteetin kritiikitöntä ja passiivista vastaanottoa. Kantin historiallisessa kontekstissa kyse oli ennen

kaikkea Preussin kuninkaan ja kuningaskunnan absoluuttisen monarkian sekä ortodoksisen tai pietistisen luterilaisuuden auktoriteetin ”orjana” olemista. Kantille valistus oli siis Preussissa ennen kaikkea vapautumista tästä orjuudesta, ei niinkään totaalista irtiottoa esimerkiksi luterilaisesta perinteestä. Valistuva ihminen ei vain passiivisesti vastaanota perinnettä.

Valistus on siten yhteensopivaa sen kanssa, että suhtautuu traditioon aktiivisen kriittisesti hylkäämättä sitä täysin. Traditiosta voi oppia, siihen voi suhtautua kunnioittavasti ja sen päälle voi rakentaa, kunhan sen tekee itsetietoisesti kriittisesti sokean seuraamisen sijasta. Valistuksen kannattajan ei pidä ajatella naiivisti, että valistumisessa on kyse kaikkien siteiden katkaisemista traditioon, ikään kuin tyhjästä aloittamisesta. Mikään ajattelu ei lähde eikä sen pidäkään lähteä nollassa.

Mitä valistus tarkoittaa metafysiikan suhteen? Olisi ensinnäkin ajattelematonta yrittää katkaista kaikki siteet metafysiikan perinteeseen. Sen parissa on tehty tuhansia vuosia työtä, josta on opittavaa. Jättiläisten hartioilla kannattaa seistä ja suhtautua perinteeseen kunnioittavasti. Joka tapauksessa metafysiikko on väistämättä ainakin jossain määrin kiinni traditiossa. Metafysiikassa valistumisessa pitäisi olla kuitenkin mahdollisimman hyvin tietoinen yhteyksistään traditioon, vaikka kaikista yhteyksistä on inhimillisesti mahdotonta olla tietoinen. Vain sillä tavalla on mahdollista valistuksen mukainen aktiivisen kriittinen suhtautuminen ja perinteestä oppiminen. Erityisesti pitää välttää olemasta passiivinen, kritiikitön tradition sokea vastaanottaja. Pahinta valistuksen näkökulmasta on, jos pukeutuu perinteen pakkopaitaan tiedostamatta.

Sananen metafysiikan historiasta

Metafysiikan historia on jo pelkästään länsimaisessa traditiossa monimutkainen ja monipolvinen. Ei ole vain yhtä metafysiikan historiaa tai traditiota. Silti on yleisesti tunnustettua, että länsimaisen metafysiikan perinteessä on eräs juonne, jolla on ollut eri muodoissa hallitseva asema ainakin viime vuosituhatvuonna. Kutsun sitä *substanssi-ominaisuus-skeemaksi*, jonka vaikutusvaltaisoin muoto on ollut aristoteelinen metafysiikka eri erityisine versioineen. Substanssi-ominaisuus-skeeman mukaan olevan perustan muodostavat substanssit, jotka ovat kutakuinkin samana säilyviä ontologisesti riippumattomia yksilöolioita. Substanssit ovat vastaus ontologiseen kysymykseen, miksi on sitä, mitä on. Tyyppiesimerkkejä substansseista ovat eläimet, mitä tietysti monoteistiset uskonnolliset opit Jumalasta monimutkaistavat. Jos Jumala kuitenkin siirretään tässä yhteydessä syrjään, (luoduista) substansseista ontologisesti riippuvaisia ovat erityisesti ominaisuudet, jotka aristotelismissä kategorisoidaan

aksidensseiksi (kvaliteetit ja kvantiteetit). Aristoteelinen substanssi-aksidenssi-metafysiikka onkin selkein muoto substanssi-ominaisuus-skeemasta. Aristotelismi voi edelleen kohtuullisen hyvin nykymetafysiikassa, sekä (uus)tomismissa että sekulaareissa uusaristoteleismeissa (esim. Lowe 2006; Lowe 2013; Oderberg 2007; Marmodoro 2013; Koslicki 2018).

Substanssi-ominaisuus-skeema ei ole kuitenkaan rajoittunut aristoteeliseen metafysiikkaan edes laajasti ymmärrettynä. Skeeman vaikutusvaltaisia historiallisia instansseja ovat myös Descartesin ja Locken substanssi-modus-metafysiikat. Niissä ominaisuudet kategorisoidaan substanssien moduksiksi eli muunnelmiksi (Descartes 2003, 57; Schechtman 2016; Kim 2022). Esimerkiksi Descartesilla (2003, 61) jokainen ajatus on ajattelevan substanssin muunnelma. Ajattelevat ja ulotteiset substanssit muodostavat olevan perustan, jos sulkeistamme Jumalan (Descartes 2003, 55). Niiden vuoksi on sitä, mitä on.

Nykyään substanssi-modus-metafysiikkaa kannattaa esimerkiksi John Heil (2012). Siinä ominaisuuksien ontologinen riippuvaisuus substansseista on tarkemmin sanottuna luontevasti vahvaa identiteetti-riippuvuutta, jossa substanssi määrää ominaisuuksiensa eli muunnelmiensa numeerisen identiteetin (ks. Tahko & Lowe 2020). Arkipäiväinen havainnollistus tästä riippuvuudesta on, että Pippo-kissan neljän kilogramman massa on Pipon substanssina muunnelma. Pippo määrää tämän massa-moduksen numeerisen identiteetin. Sikäli kyseinen massa eroaa numeerisesti minkä tahansa muun nelikiloisen kissan kuten Anssin massasta eikä Pipon massa-modus voi olla minkään muun substanssin muunnelma.

Substanssi-ominaisuus-skeemassa on tietenkin historiallisia murtumia, joista mainitsen lyhyesti vain muutamia. Ei ole esimerkiksi selvää, kuinka antiikin epikurolaisuus, stoalaisuus ja uusplatonismi sopivat siihen. Hume puolestaan ajatteli, että ainakin mentaalisten olioiden piirissä kvaliteetit ovat ontologisesti riippumattomia ja muodostavat kimppuina kantajansa (Hakkarainen 2011). Sikäli kvaliteetit ovat kantajiaan perustavampia. 1900-luvun taitteessa Francis Herbert Bradley kannatti ilmeisesti niin vahvaa olemassaolomonismia, että substanssin ja ominaisuuden välinen metafyyminen ero ei sovi siihen, koska yhdessä ja ainoassa oliossa ei ole reaalisesti mitään distinktioita (Candlish & Basile 2021).

Metafysiikka valistuksena

Vaikka substanssi-ominaisuus-skeema nauttii edelleen joidenkin metafyyssikoiden keskuudessa vankkumatonta kannatusta esimerkiksi aristoteelisessa muodossaan ja substanssi-modus-metafysiikassa, skeeman kokonaisvaltaisesta, kriittikittömästä ja passiivisesta ohjauksesta on pitkälti vapauduttu.

Skeeman kannattajatkin ovat tyypillisesti tietoisia skeeman kritiikistä, kuten sen mahdollisista yhteensopivuusongelmista nykyisen luonnontieteen kanssa. Voisi siis varovaisesti arvioida, että tältä osin metafysiikka on antanut osaltaan oman panoksensa valistuksen avoimeen kasvuprosessiin. Metafysiikan tutkimus on ollut osa valistusta.

Kolme skeeman oleellista konstituenttia ohjaavat kuitenkin edelleen metafysiikkojen ajattelua liian voimakkaasti ja kritiikittömästi, yhdessä tai erikseen: (1) perustavat partikulaariset yksilöoliot ovat (periaatteessa) laskettavia, (2) ne eivät ole relationaalisia, ja (3) ominaisuudet ovat ontologisesti riippuvaisia kantajistaan ja sikäli ne eivät voi olla kantajiaan ainakaan perustavampia olioita olemisen järjestyksessä.

Näiden kolmen sitoumuksen suhteen substanssi-ominaisuus-skeema myös yhdistyy luontevasti analyttisen metafysiikan hallitsevan paradigmaan, jonka Barry Smith (2005), E. J. Lowe (2013) ja Ingvar Johansson (2016) ovat tunnistaneeet. Tuolle paradigmalle Smith (2005) on antanut ironisen nimen "fantologia". Nimi tulee predikaattilogiikan $F(a)$:sta. Fantologian ensimmäinen oletus on, että predikaattilogiikalla voidaan paljastaa väitelauseiden looginen muoto formalisoimalla ne. Väitelauseiden esittäminen predikaattilogiikalla on preferoitu, vaikkei kenties ainutlaatuinen tapa formalisoida ne. Tästä Russellin kaljun Ranskan kuninkaan esimerkki on hyvin tunnettu. Toisen fantologian oletuksen mukaan predikaattilogiikalla formalisoidun kielen yleisimmät viittaavat perusilmaukset eli n -paikkaluvun predikaatit ja yksilötermit (vakiot sekä muuttujat) heijastavat suoraan ontologisia kategorioita. Olevan kategoriat voidaan lukea näistä predikaattilogiikan kategorioista.

Fantologian paradigma on tuottanut monien analyttisten metafysiikkojen ajattelua implisiittisesti tai eksplisiittisesti ohjaavan viitekehyksen, jossa oliot ovat joko (konkreettisia) partikulaarisia objekteja, n -paikkaluvun ominaisuuksia tai objektien ja ominaisuuksien muodostamia, propositioita vastaavia fakta-olioita. Objektit ovat laskettavia, ne eivät ole relationaalisia, ja ominaisuudet ovat niistä riippuvia "tyytyttymättömiä" olioita. Ominaisuudet eivät voi siten olla objekteja perustavampia olioita. Fantologia siis tuottaa kolme substanssi-ominaisuus-skeeman yllä mainittua konstituenttia.

Seuraavaksi argumentoin lyhyesti, että tämä on ongelmallista *prosessi-metafysiikan*, *onttisen rakennerealismin* ja *trooppiteorian* kannalta. En esittele näitä yksityiskohtaisesti vaan keskityn niiden olennaisiin piirteisiin, kun näkökulmana on kolme yllä mainittua konstituenttia, joiden suhteen metafysiikka kaippaa edelleen valistusta.

Ensimmäisen konstituentin vuoksi prosessimetafysiikka saa osakseen tarpeetonta lähtökohtaista vastustusta, jopa sivuuttamista. Johanna Seibtin

(2018) teoria on yksi kehittyneimpiä prosessimetafysiikkoja. Hän kannattaa yhden kategorian teoriaa, jonka mukaan on olemassa vain ja ainoastaan prosessien kategorian olioita. Niitä voi havainnollistaa ennen kaikkea kehityskuluilla kuten *Pippo kasvaa nelikiloiseksi* ja aktiviteeteilla kuten *vesi kiehuu tai lunta sataa*. Seibt väittää, että prosessit eivät ole periaatteessakaan laskettavia diskreetteinä yksikköinä, vaikka niillä on identiteetti ja ne ovat konkreettisia eli aika-avaruudellisia. (Seibt 2018.) Jo pelkästään identiteetin ja laskemattomuuden yhdistelmä näyttää melkein käsittämättömältä substanssiominaisuus-skeeman ja varsinkin fantologian paradigman johdattamalle. Tyypillisesti näissä paradigmoissa identiteetistä seuraa laskettavuus diskreetteinä yksikköinä, ainakin periaatteessa. Metafyysikkojen tulisi kuitenkin ottaa Seibtin teoria vakavasti eikä varsinkaan sivuuttaa sitä, koska hän on pitkään puolustanut sitä argumentein, jotka nojaavat olennaisesti nykytieteeseen.

Toisesta konstituentista kärsii ontittinen rakennerealismi. Katsausartikkelissaan Kerry McKenzie (2017) erottelee ensinnäkin eliminativistisen ja ontologiseen ensisijaisuuteen perustuvan ontittisen rakennerealismin. Esimerkiksi Steven French ja James Ladyman ovat esittäneet, että on vain ja ainoastaan rakenteita, kuten aika-avaruudellisia suhteita, ja kvanttimekaniikan lomittuneen tilan relaatioita. Tämä on McKenzién luokittelussa eliminativistista ontittista rakennerealismia, koska se eliminoi objektit, jotka eivät ole rakenteita. Ontologiseen ensisijaisuuteen perustuvan muodon McKenzie jakaa toiseksi maltilliseen ja vahvempaan. Maltillisessa kannassa perustavissa olioissa on rakenteita ja objekteja, jotka eivät ole rakenteita. Sellaisia objekteja on esimerkiksi mikropartikkeleiden joukossa. Näin ajattelevat muiden muassa Michael Esfeld ja Vincent Lam. Vahvempien ontittisen rakennerealismien mukaan kaikki perustavat oliot ovat rakenteita. Sen kannattajista McKenzie ei mainitse edustajia. (McKenzie 2017.)

McKenzie (2017) myöntää, että ontittiset rakennerealistit ovat jättäneet rakenteen käsitteen pitkälti esimerkkien varaan. Osin tämä johtuu siitä, että he haluavat olla avoimia tulevan (luonnon)tieteen paljastamille rakenteellisille olioille, joista emme voi vielä tietää. Rakenteen käsitettä ei sen vuoksi haluta lukita liian tiukasti. Tietystä rakenteen käsitteen epäselvyydestä huolimatta lienee selvää, että rakenteet eivät ole klassisia substansseja tai fantologisia objekteja. Substanssit ja fantologiset objektit eivät ole relationaalisia. Sen sijaan on vaikea nähdä, miten ontittisen rakennerealismin rakenteet *eivät* olisi jossakin järkevässä mielessä relationaalisia. Sikäli ontittisen rakennerealismin ottaminen vakavasti, jonka se nykyään ansaitsee, edellyttää irrottautumista substanssi-

ominaisuus-skeeman tai fantologian sokeasta seuraamisesta. Tällainen vakavasti ottaminen edellyttää valistumista.

Kolmatta konstituenttia koskien troopit ovat partikulaareja, tyypillisesti konkreettisia luonteita (*natures*) kuten määrättyjä massoja ja sähkövarauksia. D. C. Williamsin (1953) ja Kevin Campbellin (1990) mukaan ne ovat ontologisesti riippumattomia, mutta toiset teoreetikot kuten Simons (1994) ja Keinänen (2011) ymmärtävät troopit toisistaan ontologisesti riippuvaisiksi. Yhteistä trooppi-teorioille on, että troopit ovat perustavia olioita toisin kuin ominaisuuksien kantajat, jotka koostuvat troopeista (Keinänen 2018, 121–123; Hakkarainen 2018). Usein trooppiteorioita kutsutaankin (objektien) kimpputeorioiksi.

Substanssi-ominaisuus-skeeman ja fantologian näkökulmasta on hyvin hämmentävää, jopa käsittämätöntä, että ominaisuuksien kantajat eivät ole perustavia olioita vaan troopit. Fantologian paradigmaan koko troopin perusidea partikulaarisena luonteena, muttei perustavasti objektina eikä ominaisuutena, ei oikein sovi vailla väkivaltaa (Keinänen 2018, 121–123; Hakkarainen 2018). Sikäli trooppiteoreetikot kohtaavat lähtökohtaista väheksyntää, välillä jopa käsittämättömyysvastaväitteitä.

Substanssi-ominaisuus-skeeman ja fantologian ote monista metafysiikoista on siis vielä voimakas, mikä on este tai vähintään hidaste niistä poikkeavien uusien teoreettisten avausten ottamiselle vakavasti. Meidän tulee kuitenkin olla myös metafysiikassa avoimia radikaalistikin revisionaarisille teorioille. Fysiikan ja biologian historiasta me tiedämme, että maailma voi ollakin hyvin erilainen kuin perinteisesti luulimme. Metafysiikka kaipaa siis substanssi-ominaisuus-skeeman, fantologian ja niiden liiton aktiivisen kriittistä tarkastelua eli toisin sanoen valistusta, jotta metafysiikka voi antaa panoksensa valistuksen avoimeen prosessiin vielä paremmin kuin tähän asti.

Tampereen yliopisto

Kirjallisuus

- Ayer, A. J. (2001). *Language, Truth and Logic*. London: Penguin Books (alkuteos 1936).
- Campbell, K. K. (1990). *Abstract Particulars*. Oxford: Basil Blackwell.
- Bristow, W. (2017). Enlightenment. Teoksessa E. N. Zalta (toim.): *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2017 Edition).
<<https://plato.stanford.edu/archives/fall2017/entries/enlightenment/>>.
- Candlish, S. & Basile, P. (2021). Francis Herbert Bradley. . Teoksessa E. N. Zalta (toim.): *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2021 Edition).
<<https://plato.stanford.edu/archives/spr2021/entries/bradley/>>.
- Darge, R. (2015). Suárez on the Subject of Metaphysics. Teoksessa V. M. Salas & R. L. Fastiggi (toim.): *A Companion to Francisco Suárez*. Leiden: Brill, 91–123.
- Descartes, R. (2003). *Teokset III*. Suom. M. Yrjönsuuri, J. Kaukua, S. Jansson & T. Aho. Helsinki: Gaudeamus.
- Hakkarainen, J. (2011). Hume's Argument for the Ontological Independence of Simple Properties. *Metaphysica* 12 (2), 197–212.
- Hakkarainen, J. (2016). Metametafysiikkaa kategorioilla ja ilman. *Ajatus* 73, 225–253.
- Hakkarainen, J. (2018). What Are Tropes Fundamentally? A Formal Ontological Account. Teoksessa T. Toppinen & J. Kuorikoski (toim.): *Action, Value and Metaphysics: Proceedings of the Philosophical Society of Finland Colloquium*. Acta Philosophica Fennica 94, 129–159.
- Heil, J. (2012). *The Universe as We Find It*. Oxford: Oxford University Press.
- Herdt, J. A. (2019). *Forming Humanity*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Hume, D. (2006). *Esseitä*. Toim. J. Hakkarainen, J. Koivisto & L. Mehtonen. Tampere: Vastapaino.
- Hume, D. (2007). *An Enquiry Concerning Human Understanding*. Toim. P. Millican. Oxford: Oxford University Press (alkuteos 1748).
- Johansson, I. (2016). Against Fantology Again. Teoksessa L. Zaibert (toim.): *The Theory and Practice of Ontology*. London: Palgrave MacMillan, 25–43.
- Kant, I. (1995). Vastaus kysymykseen: Mitä on valistus? Suom. J. Kotkavirta. Teoksessa J. Koivisto, M. Mäki & T. Uusitupa (toim.): *Mitä on valistus?* Tampere: Vastapaino (alkuteos 1784).
- Keinänen, M. (2011). Tropes – The Basic Constituents of Powerful Particulars. *Dialectica* 65 (3), 419–450.
- Keinänen, M. (2018). Trooppiteoriat ja relaatiossa olemisen analyysi. *Ajatus* 75, 121–150.
- Kim, H.-K. (2021). Locke on Substance. Teoksessa J. Gordon-Roth & S. Weinberg (toim.): *The Lockean Mind*. Abingdon & New York: Routledge, 226–236.

- Koslicki, K. (2018). *Form, Matter, Substance*. Oxford: Oxford University Press.
- Lowe, E.J. (2006). *The Four-Category Ontology – A Metaphysical Foundation for Natural Science*. Oxford: Oxford University Press.
- Lowe, E.J. (2013). *Forms of Thought*. Oxford: Oxford University Press.
- Marmodoro, A. (2013). Aristotle's Hylomorphism Without Reconditioning. *Philosophical Inquiry* 37 (1-2), 5–22.
- McKenzie, K. (2017). Ontic Structural Realism. *Philosophy Compass* 12 (4).
- Oderberg, D. (2007). *Real Essentialism*. New York: Routledge.
- Politis, V. (2004). *The Routledge Guidebook to Aristotle's Metaphysics*. London & New York: Routledge.
- Schechtman, A. (2016). Substance and Independence in Descartes. *Philosophical Review* 125 (2), 155–204.
- Seibt, J. (2018): Ontological Tools for the Process Turn In Biology: Some Notions of General Process Theory. Teoksessa D. Nicholson ja J. Dupré (toim.): *Everything Flows: Towards a Processual Biology*. Oxford: Oxford University Press, 113–136.
- Simons, P. (1994). Particulars in Particular Clothing: Three Trope Theories of Substance. *Philosophy and Phenomenological Research* 54 (3), 553–575.
- Simons, P. (2012). Four Categories – and More. Teoksessa T. E. Tahko (toim.): *Contemporary Aristotelian Metaphysics*. Cambridge: Cambridge University Press, 126–139.
- Smith, B. (1981). Logic, Form and Matter. *Aristotelian Society Supplementary Volume* 55, 47–74.
- Smith, B. (2005). Against Fantology. Teoksessa J. C. Marek & M. E. Reicher (toim.): *Experience and Analysis*. Vienna: HPT&ÖBV, 153–170.
- Tahko, T. E. & Lowe, E. J. (2020). Ontological Dependence. Teoksessa E. N. Zalta (toim.): *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2020 Edition). [<https://plato.stanford.edu/archives/fall2020/entries/dependence-ontological/>](https://plato.stanford.edu/archives/fall2020/entries/dependence-ontological/).
- van Inwagen, P. (2001). *Ontology, Identity, and Modality: Essays in Metaphysics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Williams, D. C. (1953). On the Elements of Being I. *Review of Metaphysics* 7, 3–18.

Valistusajattelijat Anders Chydenius ja luonnonoikeus

Vesa Nuorva

Meidän, jotka elämme *valistuneemmalla aikakaudella*, jolloin ihmiskunnan ääni on päässyt tunkeutumaan kuninkaiden valtaistuinten kuuluviin saakka ja saamaan sijaa suurten hallitsijoiden sydämessä, on sen sijaan vapautettava itsemme sellaisista tulevien sukupolvien antamista hyvin ansaituista moitteista, joita me voisimme antaa esi-isillemme, ja päästää tulevat sukupolvet korjaamaan Jumalan siunaamaa satoa *kristillisestä ja inhimillisyyttä kunnioittavasta ajattelutavastamme*.

Anders Chydenius: *Ajatuksia isäntien ja palkollisten luonnollisista oikeuksista* 17 § (kursiivit VN).

Johdanto

Valistus ymmärretään yleisesti 1700-luvulla Euroopassa syntyneeksi ilmiöksi, joka korosti järjen ja perustellun tiedon merkitystä yhteiskunnallisissa ratkaisuissa, elinkeinoelämässä ja tieteenharjoituksessa. Valistus oli laajalle levinnyt ilmiö, joka näyttäytyi erilaisin painotuksin eri ympäristöissä ja jonka muotoutumiseen vaikuttivat erilaiset filosofiset, tieteelliset, taloudelliset, poliittiset, kulttuuriset ja uskonnolliset puitteet, jotka erilaisissa kulttuureissa poikkesivat hyvinkin paljon toisistaan. (Manninen 2005, 22.) Ruotsissa – johon Suomikin kuului – oli omaksuttu pääasiassa saksalaisiin ja englantilaisiin vaikutteisiin perustuva valistusajattelu, johon ei kuulunut ranskalaiselle valistusajattelulle tyypillistä kirkon ja uskonnon vastaisuutta. Tästä johtuen suomalaista valistusajattelua toteuttivat yleisesti saksalaisesta pietismistä vaikutteita saaneet papit. (Ks. ”Aatteet liikkeessä” s. a.)

Juha Manninen (2005, 30–31) esittää valistusajan merkittävimmiksi suomalaisiksi ajattelijoina Peter Forsskålia (1732–1763) ja Anders Chydeniusta (1729–1803) ja heidän vaikutuksiaan vertaillen päätyy antamaan ensimmäisen sijan Chydeniukselle, koska Chydeniuksen valistusajattelu johti merkittäviin yhteiskuntaan vaikuttaviin seuraamuksiin. Chydeniusta voidaan hänen mielestään pitää talousteoreetikko Adam Smithin rinnakkaisilmiönä. Peter Forsskål oli akateeminen ideoija, Chydenius käytännöllinen

toteuttaja, ei kuitenkaan ilman akateemista taustaa. Manninen pitää Chydeniuksen historiallisesti merkittävimpanä yhteiskunnallisena pyrintönä työtä Ruotsin painovapauslain muotoilemiseksi.

Tässä artikkelissa tarkastelen aluksi Anders Chydeniuksen elämänhistoriaa sekä hänen toimintaansa valistusajattelun edistäjänä. Chydeniuksen kirjoitusten pintapuolisen silmäilyn perusteella oletan, että hänen monipuolista kirjallista tuotantoaan koossapitävä periaate on luonnonoikeudellinen ajattelumuoto. Ekskurssin omaisesti tarkastelen – aiheen ajankohtaisuuden vuoksi – myös Chydeniuksen kirjoitusta ”Ajatuksia rokonistutuksesta suomalaisen rahvaan parissa”. Lopuksi esitän, kuinka Chydeniuksen luonnonoikeudellisessa ajattelussa voidaan nähdä stoalaista perua oleva käsitys maailmankansalaisuudesta.

Koska Chydenius talousteoreetikonakin oli enemmän käytännön toimija kuin akateeminen ideoija, hänen kirjoituksissaan voidaan nähdä vaikutteita monelta suunnalta. Gustav Björkstrand (2005, 69) sanookin Chydeniuksen olleen erilaisia vaikutteita rohkeastikin yhdistellyt eklektikko. Tutkijan haasteena on esittää Chydeniuksen monitahoista tuotantoa yhdistävä ja koossapitävä filosofinen *ajattelumuoto*, joka tarkoittaa formaalista, sisällöllisesti avointa esiyymmärrystä. Kaikessa inhimillisessä ajattelussa on mukana, usein verhottuna, joku tai joitakin ajattelumuotoja, joita ilmaistaan adjektiiveilla. Ajattelumuoto voi olla vaikkapa materialistinen, idealistinen, monistinen, dualistinen, nominalistinen tai jokin muu, myös luonnonoikeudellinen. (Huovinen 1978, 12.)

Tarkastelen tässä artikkelissa Chydeniuksen kirjoituksia niiden omista taustaedellytyksistä käsin. En tuo tähän tarkasteluun mitään filosofista tai muuta analyysivälinettä tai ulkopuolista, myöhäisemmän ajan taustateoriaa. Tarkastelukulmani on siis toinen kuin esimerkiksi Chydeniuksen kuoleman 200-vuotismuistoseminaarissa vuonna 2003 pidetyissä esitelmissä, jotka keskittyivät tarkastelemaan kysymystä, kuinka Anders Chydeniuksen ajatuksia voitaisiin soveltaa 2000-luvun suomalaisessa yhteiskunnassa. Näissä esitelmissä on kuitenkin paljon Chydeniuksen ajattelua koskevaa hyödyllistä taustatietoa. Esitelmät on koottu molemmilla kotimaisilla kielillä vuonna 2005 julkaistuu, Pertti Hyttisen toimittamaan kokoelmaan *Yhteinen vapaus – Den gemensamma friheten*.

Chydeniuksen tuotanto käsittää uskonnollisia ja yhteiskunnallisia sekä tekniikkaan ja talouselämään liittyviä tekstejä. Yleisesti Chydenius tunnetaan yhtäältä talouseliberaalina elinkeinojen vapautta puolustaneena poliitikkona, toisaalta konservatiivina pietistipappina. Kuitenkin hän poliitikkona edisti uskonnonvapautta. Elinkeinojen vapauden lisäksi hän monissa yhteis-

kunnallisissa kirjoituksissaan vaatii piikojen, renkien ja tilattoman väestön olosuhteiden parantamista. Chydenius ei monien nykyisen ajan talousliberaalien tapaan tyytynyt toteamaan, että talouselämän sääntelyn purkaminen hyödyttää vähitellen myös pienituloisen ja kouluttamattoman väestön asemaa. Suurpiirteinen katsaus Chydeniuksen tuotantoon voi antaa käsityksen, että hänen uskonnolliset, poliittiset ja talouselämää koskevat kirjoituksensa muodostaisivat omat maailmansa, joilla olisi hyvin vähän, jos ollenkaan, kosketusta toisiinsa. Tutkija voi todella asettaa kysymyksen, löytyykö sellaista Chydeniuksen kirjoituksia yhdistävää periaatetta, jonka valossa tarkasteltuna Chydeniuksen tuotanto voitaisiin nähdä kokonaisuutena.

Kokkolassa toimiva Yliopistokeskus Chydenius, joka on omistettu Anders Chydeniuksen nimelle hänen sivistyksellisistä ansioistaan johtuen, on yhteistyössä Anders Chydenius -säätiön kanssa julkaissut Internetissä Chydenius-sivut, joihin kuuluu Chydeniuksen koko julkaistu tuotanto sekä ruotsiksi että suomeksi ja osittain englanniksi. Sivuilla on myös Chydeniuksen kirjoituksia kommentoivia artikkeleita. Chydeniuksen kirjoituksista on julkaistu historiaan, taloustieteeseen ja teologiaan liittyvää akateemista tutkimusta.¹ Chydeniuksen kootut teokset on tätä ennen toimitettu myös viiden niteen kirjasarjana (*Anders Chydeniuksen kootut teokset*, 2019). Käytän tämän artikkelin lähteinä Chydenius-sivuilla olevia Chydeniuksen teosten suomennoksia.

Varsinainen Chydenius-tutkimuksen *opus magnum* on Pentti Virrankosken vuonna 1986 julkaisema 500-sivuinen monografia *Anders Chydenius. Demokraattinen poliitikko valistuksen vuosisadalta*. Virrankoski on historioitsija, mutta tekee myös filosofista ja teologista analyysia Chydeniuksen kirjoituksista.

Anders Chydeniuksen lapsuudesta, nuoruudesta ja opinnoista

Anders Chydenius kasvoi pappisperheessä ja muutti viisivuotiaana vanhempiensa kanssa Sotkamosta Kuusamoon. Koska ruotsia puhuvaa sivistyneistöä ei 1700-luvun Kuusamossa juuri ollut, kirkkoherran perhe oli paljon tekemisissä paikallisen suomenkielisen väestön kanssa, ja Chydenius oppi suomen toiseksi käyttökielekseen, vaikka perheen kotikieli oli ruotsi. Samalla nuori Chydenius näki läheltä vähäosaisen kansan elämää. (Virrankoski 1986, 50–51.) Lapsuuden kokemuksista käsin on ymmärrettävissä, miksi varttunut Chydenius oli samanaikaisesti talousliberaali yksityisen omistusoikeuden puolustaja, mutta myös renkien, piikojen ja mäkitupalaisten oikeuksien puolustaja erityisesti aateliston mielivaltaa vastaan. Virrankoski (1986, 50) kirjoittaa tästä:

¹ Linkki Chydenius-sivustolle: <https://anders.chydenius.fi/>

Tämä 1700-luvun herrasmiehelle outo ja merkillinen suhtautumistapa on voinut saada perustansa jo lapsuuden sosiaalisesta miljööstä, ehkä juuri isän suhtautumisesta ympäristöön ja muuhun yhteiskuntaan.

Säännölliseen koulunkäyntiin ei Kuusamossa ollut mahdollisuutta, joten kirkkoherra Jakob Chydenius opetti lapsiaan kotona. Jonkinlainen valistus-ajattelun siemen oli pojan mieleen tullut kylvetyksi jo kotikoulussa, kun Anders Chydenius *Omaelämäkerrassaan*² kertoo isänsä opetustavasta:

Hän ei opetuksessaan noudattanut yleisesti käytettyä menettelytapaa, pelkästään lastensa muistin kuormittamista. Hän opetti heidät *ajattelemaan* ja samalla sallimaan *ymmärryksen valon* lämmittää sydäntä *hyveeseen ja jumalanpelkoon*. (Chydenius 1780, kurssiivit VN.)

Ajattelu ja ymmärrys ovat tässä kuvauksessa aitovalistuksellisia elementtejä, joita vastaan Chydenius asettaa vanhanaikaiseen pedagogiikkaan kuuluvan ulkoluvun eli muistin kuormittamisen. Toisaalta Chydeniuksen käyttämä ilmaus “*ymmärryksen valo*” viittaa vanhan ja keskiajan teologiaan. Chydeniuksen suvun pappien hengellisenä taustana on ollut 1600-luvun lopulla Saksassa syntynyt pietismi, joka ammensi keskiajan mystiikan traditiosta käyttäen tunteikasta ja elämyksellistä uskonnollista kieltä vastapainoksi luterilaisen ortodoksian tietopainotteiselle ja opettavalle kielelle. (Kakkuri 2014, 34–35.) Keskiajan ja erityisesti mystiikan teologian ihmis-käsityksen mukaan ihmisessä vaikuttavan luonnollisen moraalilain – jota myöhemmin alettiin nimittää luonnonoikeudeksi – myötä ihmisellä on tahtonsa voimalla luontainen kyky hyveelliseen elämään, mutta korkeimmat hyveet usko, toivo ja rakkaus saavutetaan mystisellä yhdistymisellä Jumalaan. (Ks. esim. Johnston 1997, 75–80.) Chydenius siis oppi jo lapsena yhtäältä pietistisen, toisaalta valistushenkisen teologis-filosofisen ajattelutavan, joista kummankaan mukaan uskonnollinen usko ei ole ristiriidassa järjen, tiedon ja tieteen kanssa.

Jakob Chydenius saavutti oppilaan itseohjautumiseen johdattavalla opetusmenetelmällään lastensa luottamuksen. Anders Chydenius *Paimenlaulu-*nimisessä omaelämäkerrallisessa, sävyllään runollisessa ja sentimentaalisisessa kirjoitelmassaan tuo esiin syvän kiintymyksensä isään, jolta hän opiskelu- ja

² Chydeniuksen *Omaelämäkerta* vuodelta 1780 on digitoidussa aineistossa lyhyt yhtenäinen kirjoitus, jota useimpien Chydeniuksen kirjoitusten tapaan ei ole jaettu pykäliin. Lisäksi tunnetaan Chydeniuksen kuolinvuotena 1803 Chydeniuksen nimissä julkaistu *Elämäkerta*, joka kertoo Chydeniuksesta kolmannessa persoonassa ja joka on Chydeniuksen kokonaan tai osittain laatima tai ainakin sanelema (ks. Jonasson & Hyttinen s. a.).

pappisvuosinaan sai myös runsaasti hengellistä opastusta. (Chydenius 1766; Virrankoski 1986, 51–52.) Chydeniuksen lapsilla oli – ainakin ajoittain – myös kotiopettaja, koska Anders Chydenius kertoo isän paitsi opettaneen, myös huolellisesti valvoneen opetusta (Virrankoski 1986, 52).

Anders Chydenius ja hänen veljensä Samuel lähtivät alkuvuodesta 1743 Tornioon jatkamaan koulunkäyntiään. Torniossa ei tuolloin ollut yliopistoon valmistavaa koulua, mutta Jakob Chydeniuksen ystävä, Tornion pedagogion³ rehtori Johan Wegelius antoi pojille yksityisesti korkeamman asteen opetusta. Hänen oppilaitaan oli jo päässyt yliopistoon. Jakob Chydenius oli opettajaa valitessaan ehkä halunnut varmistaa, että pojat saavat pietistiseen kristillisyyteen perustuvan pohjakoulutuksen tieteellisiä opintoja varten; Johan Wegelius oli tunnettu pietistipappi, jonka postilla eli saarnakokoelma kuuluu suomalaisen pietismin tunnetuimpiin teoksiin. Se oli valmiina jo Chydeniuksen veljesten oppiaikana, mutta julkaistiin ensimmäisen kerran vasta 1747. (Virrankoski 1986, 52; Tammisto 2020.)

Tammikuussa 1745 Chydeniuksen veljekset kirjoittautuivat Turun Akatemiaan, Anders Chydenius vain 16-vuotiaana ja Samuel kaksi vuotta vanhempana (Virrankoski 1986, 56). Lupaavan luonnontieteellisen uran aloittanut Samuel Chydenius hukkui Kokemäenjokeen kesällä 1757 (ibid., 69). Anders Chydenius oli opintoja aloittaessaan tiettävästi nuorin Turun Akatemian opiskelija niistä Pohjalaiseen osakuntaan tulleista pojista, joiden syntymävuosi tunnetaan (ibid., 56–57).

Anders Chydenius tuli opiskelleeksi Turun Akatemiassa seitsemän lukukautta. Lukuvuoden 1750–51 hän opiskeli Uppsalassa. Kaiken kaikkiaan Chydeniuksen opiskeluaika filosofian kandidaatin tutkintoon kesti kahdeksan vuotta. Opiskeluun tuli katkoja sairastelun ja isän apulaisena toimimisen vuoksi. Jakob Chydenius oli siirtynyt Kokkolan kirkkoherraksi 1746.

Chydeniuksen opettajina Turussa olivat teologian professorit Johan Wallenius ja Johan Browallius. Tuon ajan tavan mukaan opinnot eivät keskittyneet ahtaasti teologiaan, vaan sisälsivät laaja-alaisen kattauksen luonnontieteitä, filosofiaa, taloudellisia ja yhteiskunnallisia aiheita sekä klassisia kieliä. Erityisesti Browallius tunnettiin modernin luonnontutkimuksen tuojana Turkuun. Chydeniuksen merkittäviä opettajia olivat myös filosofian professori K. F. Mennander ja talousopin professori Pehr Kalm. (Virrankoski 1986, 57–58.)

Chydenius ei kirjoituksissaan kerro tarkasti opintojensa sisällöstä eikä analysoi opettajiltaan saamiaan vaikutteita. Virrankoski (1986, 61) toteaa

³ Virrankoski nimittää Johan Wegeliuksen johtamaa oppilaitosta *pedagogioksi*. Se oli vakiintunut lastenkoulujen nimeksi Suomessa 1600-luvulla.

kuitenkin, että ”siitä hengestä, jossa luonnontieteitä opetettiin Turun akatemiassa Anders Chydeniuksen opiskellessa, tiedetään paljon, joskaan hänen opintojaan ei tunneta yksityiskohtaisesti”.

Browalliuksen opetus nojasi jossakin määrin Christian Wolffin filosofiaan. Vaikka rationalistina tunnetun Wolffin filosofiaa pidettiin yleisesti pinnallisena, jopa naiivina, se oli kuitenkin edistyksellistä perinteiseen luterilaiseen kristillisyyteen verrattuna, koska Wolffin mukaan usko ja tieto eivät ole ristiriidassa, vaan filosofia vahvistaa ja täydentää Raamatun ilmoitusta. (Virrankoski 1986, 40–41, 60.) Browallius piti opetuksessaan esillä myös ystävänsä Carl von Linnén ajattelutapaa, että Raamatun ilmoitus on ensisijainen maailmankuvan perusta, mutta alati kehittyvän luonnontieteen tulokset syventävät sitä. Browallius korosti, että valistuneen ajan papin on tunnettava luonnontieteet ja talouselämän lainalaisuudet niin, että pystyy hengellisen opastuksen lisäksi antamaan seurakuntalaisilleen neuvoja taloudellisissa asioissa ja toimimaan tarvittaessa lääkärinä. Chydeniuksen tiedetään paneutuneen innolla luonnontieteen opintoihin, vaikka tähtäsi koko ajan pappisvirkaan. (Ibid., 60.)

Kuten jo todettiin, toinen merkittävä opettaja Turun Akatemiassa oli K. F. Mennander. Hänen vaikutustaan voidaan nähdä Chydeniuksen kirjoitelmassa *Ajatuksia luonnollisista oikeuksista* (1778). Vaikka Chydenius kirjoitti luonnollisista oikeuksista, käsitteli Mennanderin luentosarja ihmisen luonnollisia velvollisuuksia tuon ajan kenties tunnetuimman luonnonoikeusteoreetikon, Samuel Pufendorfin mukaan. Pufendorf perusti ajattelunsa luterilaiseen uskoon sekä Hugo Grotiuksen ja Thomas Hobbesin käsityksiin ihmisten rauhanomaisen yhteiselämän perustasta ja pyrkimyksestä välttää väkivaltaiset konfliktit. (Saastamoinen 1996, 218–219.) Mennander opetti Pufendorfin näkemyksiin perustuen, että Jumala on luonut ihmiset samanarvoisiksi, mutta yhteiskunnassa vallitseva eriarvoisuus johtuu ihmisten tekemistä sopimuksista. Tällä näkemyksellä oli vahva vaikutus Chydeniuksen julkaisemiin kirjoituksiin. (Virrankoski 1986, 61.)

Kaunopuheisuuden professoria Henrik Hasselia Manninen (2005, 24–25) pitää humanismin pääedustajana Turussa 1728–75. Virrankoski ei mainitse Hasselia Chydeniuksen taustavaikuttajana. Mannisen mukaan Hassel katsoo tiedon perustuvan aistikokemukseen ja järkeilyyn, eikä metafysisillä spekulatioilla tulisi olla sijaa tiedon muodostamisessa. Hasselin tiedonkäsityksen esikuvana on Francis Bacon. Manninen näkee Hasselin opetuksessa myös Pufendorfin vaikutusta, koska Hassel korosti luonnonoikeusajattelun hengessä sopimusteitse parhaiten edettävän yhteiskunnallisten ongelmien rauhanomaisiin ratkaisuihin.

Anders Chydenius saavutti Turun Akatemiassa filosofian maisterin arvon 1753. Samana vuonna hänet vihittiin papiksi ja määrättiin Kokkolan naapuriin perustetun Alavetelin kappelin ensimmäiseksi saarnaajaksi. (Virrankoski 1986, 11, 66.) Manninen (2005, 21) korostaa, että filosofian maisterin tutkintoon edetäkseen opiskelijan oli saatava monipuolinen sivistys kaikissa akatemian oppiaineissa ja mainitsee lisäksi, että ”pappisuralle tarvittavan hurskauden Chydenius taisi saada ensisijaisesti isältään, Kokkolan kirkkoherralta Jakob Chydeniukselta”. Maininta ”hurskaudesta” on sikäli mielenkiintoinen, että akatemia opetti tieteellistä teologiaa, mutta ei papin työssä tarvittavia käytännön taitoja eikä hengellistä elämää, jota Manninen ilmeisesti tarkoittaa mainitsemallaan ”hurskaudella”. Virrankosken (1986, 58) mukaan on myös mahdollista, että koska Chydenius tähtäsi pappisvirkaan, hän jättää teologian opinnot itsestään selvinä mainitsematta.

Chydenius itse kertoo *Omaelämäkerrassaan* opinnoistaan ja pappisuransa alusta:

Kuninkaallisissa yliopistoissa opiskelin moniakin aineita: puuhailin vähän joka taholla, mikä myös oli omalla tavallaan hyödyksi tulevan tutkintoni kannalta. Filosofisten tieteiden lisäksi olin hyvin kiinnostunut matemaattisista aineista, etenkin geometriasta, tähtitieteestä, gnomoniikasta, mekaniikasta ja hieman algebrastakin. Mutta ryhdyttyäni sitten hoitamaan sinänsä kallisarvoista, vaikka monien jopa pappienkin väheksymää seurakunnan paimenen virkaa, on pääammattinani ollut käytännön hurskausoppi. (Chydenius 1780.)

Turun ja Uppsalan opintojen laaja-alaisuudesta, Chydeniuksen liittymisestä hyödyn ajan ihanteisiin ja maailmankansalaisuuden pyrkimyksestä on osoituksena hänen maisterinväitöksensä *Americanska näfverbåtar (Amerikkalaiset tuohiveneet)*. Tutkielma käsitteli Kanadan itäosassa tunnettuja tuohisia kanootteja, ja lähteenä oli professori Pehr Kalmin Amerikan matkallaan kirjoittama kuvaus näistä. Mallikappaleita tuohikanooiteista myös rakennettiin Turussa. Chydeniuksella oli valmistuessaan tiedossa työpaikka pappina Kokkolan naapurissa Alavetelissä, ja hän olisi mielellään pannut väitöskirjansa aiheen käytännön harjoitukseen. Tuohiveneen hyödyllisyyttä hän perusteli sen keveydellä. Oli tavallista, että yhdellä maatilalla oli kalastusoikeuksia useille järville, ja tilalliselle oli rasitus varustaa vene jokaiselle järvelle. Chydenius tarjosi ratkaisuiksi kevyttä tuohikanoottia, jonka voisi kantaa järveltä toiselle. Käytännössä kanootit eivät vastanneet tarkoitustaan, koska ne rikkoutuivat ja vuotivat helposti. Muuta vaikutusta Chydeniuksen tuohi-

veneprojektilla ei liene ollut kuin että hän sai seurakuntalaisiltaan lempinimen Näver-Ant, Tuohi-Antti. (Virrankoski 1986, 58–59.)

Hyödyn aikakauden pappi

Chydenius ei antanut seurakuntalaisten tuohiveneprojektiin kohdistuvan naureskelun masentaa itseään, vaan suuntasi mielenkiintonsa hengellisen työn lisäksi maanviljelyksen ja maaseudun talouselämän kehittämiseen. Mekaniikan ja biologian opintojaan hän hyödynsi kirjoittaessaan esimerkiksi sammaloituneiden niittyjen muokkaamisesta viljelyskäyttöön, kärryjen parantamisesta ja salpietarin keittämisestä. Alavetelissä Chydenius toimi aluksi apupappina tuomiokapitulin virkamääräyksellä, mutta hänet vakinaistettiin myöhemmin kappalaiseksi.⁴ Professori Browalliuksen neuvoja seuraten Chydenius pyrki olemaan myös itse esimerkkinä maatalouden kehittämisessä. Hänen tiedetään naapurissa Kokkolassa kirkkoherrana toimineen isänsä kanssa tuottaneen Ruotsista merinolampaita, jotta villateollisuus saisi hyvää kotimaista raaka-ainetta.

Erityisesti Alavetelin ajan monipuolisen toiminnan vuoksi Anders Chydenius on tunnettu kouluhistoriassa niin sanotun hyödyn ajan pappina. Tätä nimitystä käytettiin yleisesti valistuksen ajatukset omaksuneista papeista. Yleinen käsitys tuon ajan papistosta on, että he olivat monipuolisia kansanvalistajia ja uusien viljelymenetelmien kehittäjiä sekä opettivat uusien taloustieteellisten menetelmien soveltamista. Tämän vuoksi hyödynajan papiston uskonnollisen identiteetin katsotaan heikentyneen ja heidän toimintansa muuttuneen yleishyödylliseksi kansanvalistukseksi ja kristinuskon opillisen aineksen väistyneen heidän puheistaan. Tämä ei sopinut kuitenkaan Anders Chydeniukseen. (Heikkilä & Heininen 2017, 77–79.) Manninen (2005, 21) sanoo, että Chydenius ”ei ollut tavallinen leipäpappi”, millä ilmauksella hän ilmeisesti viittaa yleiseen käsitykseen valistushenkisestä hyödynajan papistosta.

1700-luvun pappeja todella kehoitettiin hankkimaan lääketieteellistä tietoa ja lääkintätaitoa. Valtiopäivillä 1751–52 kiinnitettiin huomiota suureen lapsikuolleisuuteen sekä kehoitettiin pappeja terveysvalistustyöhön ja lääkinnälliseen toimintaan. Kokkolaa lähinnä oleva lääkäri oli vuonna 1749 tehtävään nimitetty Vaasan lääninlääkäri. Samoin lähin apteekki oli Vaasassa. Näissä oloissa Anders Chydenius innostui lääkinnällisestä työstä ja lääkkeiden valmistuksesta. Itsetuntoa häneltä ei ainakaan puuttunut, kun hän kertoo *Omaelämäkerrassa*:

⁴ Virkanimike ”kappalainen” on johdettu sanasta ”kappeli” ja tarkoittaa siis kappelin pappia.

Luin uutterasti arkkiaatri Rosén von Rosensteinin anatomiaa ja ryhdyin suorittamaan myös kirurgisia toimia, leikkaamaan pois syöpäkasvaimia ja kyhmyjä usein varsin vaarallisistakin kohdista ja etenkin silmäleikkauksia, joissa leikkasin silmäsaairaiden silmäluomia päästen melkein pä uskomattoman onnistuneisiin tuloksiin. (Chydenius 1780.)

Vuonna 1770 Chydenius siirtyi isänsä entiseen virkaan Kokkolan kirkkoherraksi. Apteekit olivat silloin jo paremmin saavutettavissa, mutta papin lääkintätaitoja edelleen tarvittiin:

Minulla oli tilaisuus puuhailla tällaisten asioiden parissa ollessani pienen kappeliseurakunnan kappalaisena, mutta kun siirryin Kokkolan seurakuntaan, virkatehtäväni kasvoivat laajemmiksi ja vaativammiksi, joten en voinut jatkaa tuota toimintaa lukuun ottamatta sitä, että olen toisinaan joutunut tekemään leikkauksia heikkosilmäisille ja joskus kirjoittamaan jollekin kuulijalleni reseptejä Vaasan tai Kokkolan apteekkiin, kun luotettavaa lääkäriä ei ole ollut tavoitettavissa lähempää kuin 14 penikulman päästä paikkakunnalta. (Ibid.)

Lääkeaineiden valmistajana Chydenius eteni kokeilemaan jopa oopiumin valmistusta kotimaisesta unikosta. Hän lähetti vuonna 1800 Suomen Talousseuralle kirjoituksen, jossa hän pohti lääkeoopiumin valmistuksen aloittamista. Talousseura suhtautui kuitenkin nihkeästi Chydeniuksen ideaan ja julkaisi kirjoituksen vasta vuotta myöhemmin. Syynä ei kuitenkaan ollut opiaattiriippuvuuden uhka, vaan pelko, että laillisesti valmistettua ja myytyä oopiumia saatettaisiin käyttää myrkkynä. (Vuorinen s. a. a.)

Ekskurssi: Rokonistutus isorokkorokotuksen edeltäjänä

“Ripitetty ja rokotettu” on sanonta, jota moni suomalainen on nykyisen pandemian aikana toistellut ymmärtämättä sen taustaa ja sisältöä. Anders Chydeniuksen tuotantoon kuuluu myös vuonna 1799 laadittu ja postuumisti hänen kuolinvuonnaan 1803 julkaistu kirjoitus ”Ajatuksia rokonistutuksesta Suomen rahvaan hyväksi”. Tässä kirjoituksessa Chydenius osoittaa laajat tietonsa isorokon torjunnasta rokotuksen alkeismuodon, rokonistutuksen, menetelmällä. Koska Suomessa oli tuolloin vain parikymmentä lääkäriä, rokonistutus tuli lukkareiden tehtäväksi rippikoulun käynnin yhteydessä, ja rokonistutus merkittiin myös seurakunnan rippikirjaan, joka palveli samalla väestötietokirjana. Käytäntö jatkui rokonistutuksen vaihduttua varsinaiseksi rokotukseksi 1800-luvulla. Silloin yleisty i käsitys, että kunnan kansalainen on

”ripitetty ja rokotettu”. Papiston tehtäväksi tuli valistaminen rokonistutuksen hyödyistä, ja Anders Chydeniuksen tiedettiin kulkeneen ahkerasti Pohjanmaan kodeissa tätä valistustehtävää täyttämässä. Ensimmäinen varsinainen isorokko-rokotus annettiin Suomessa juuri ennen Chydeniuksen kuolemaa vuonna 1802. (Vuorinen s. a. b.)

Rokonistutus oli varsinaista rokotusta alkeellisempi menetelmä. Virrankoski (1986, 75–76) kuitenkin kirjoittaa kyllä ”rokotuksesta”, mutta käyttää tästä menetelmästä nimitystä ”variolaatio”. Rokonistutuksessa isorokkoa sairastavan rakkuloista otettiin visvaa, jota siirrettiin terveen ihmisen ihon alle, jolloin hän sai taudin oireita tai sairasti taudin lievässä muodossa ja sai näin immuniteetin. Joskus kuitenkin isorokko tuli istutuksen jälkeen vakavassa muodossa, ja noin kaksi prosenttia rokonistutuksen saaneista kuoli. Rokonistutukseen kuolleiden määrä oli kuitenkin huomattavasti pienempi kuin isorokkoon kuolleiden määrä olisi ollut, jos epidemia olisi puhjennut.

Chydeniuksen kirjoitusta kommentoinut dosentti, LKT Heikki S. Vuorinen kuvaa Chydeniuksen suosimaa rokonistutusmenetelmää näin:

Rahvaan rokottamisessa hän piti parhaimpana menetelmää, jossa rokkoaineen saamiseksi käytettiin lankaa, joka vietiin neulalla isorokkoa sairastavan märkärakkulan läpi. Näin saatu märkäinen lanka säilytettiin esimerkiksi lasipullossa. Tällainen rokkoinen lanka vietiin sitten neulalla rokotettavan lapsen ihon läpi, mieluiten peukalon ja etusormen välisestä poimusta. (Vuorinen s. a. b.)

Chydeniuksen kirjoituksen otsikostakin käy selville, että hänelle tärkeä asia oli tavallisen perustyötä tekevän kansan eli rahvaan terveys. Pohjanmaalla oli 1750-luvun puolivälistä alkaen tehty rokonistutuksia menestyksellisesti. Chydeniuksen valistustyö oli vaikuttanut, sillä oppimaton ja usein konservatiivisen epäluuloinen rahvas oli alkanut luottaa uuteen erikoiseen taudintorjuntamenetelmään. Halukkuus rokonistutukseen lisääntyi huomattavasti, kun Chydenius vakuutti perheenisille, että isorokkoon kuolleen lapsen hautaaminen maksoi 5–6 kertaa niin paljon kuin rokonistutus. Rokonistutusta lääketieteen asiantuntijana oli edistänyt Vaasassa piirilääkärinä toiminut Chydeniuksen ystävä Rudolf Hast, jonka vuonna 1784 tapahtuneen kuoleman jälkeen rokonistutukset Pohjanmaalla kuitenkin vähenivät ja olivat lähes katoamassa. (Virrankoski 1986, 75.)

Chydenius esittää huolestumisensa rahvaan puolesta kirjoituksensa kohdassa 4:

Tyydytään näköjään siihen, että säätyläisten lapset pelastetaan, samalla kun nähdään satojen rahvaan lasten kuolevan isorokkoon ja suuren osaan henkiin jääneistä kärsivän ulkonäön tarveltyemisestä ja muutamien rampautuvan tai sokeutuvan. Tämä kaikki on viime aikoina suuresti huolestuttanut minua, kun näen nyt toiminnan olevan ikään kuin henkitoreissaan ja ehkä pian kokonaan loppuvan, sillä minähän kuului ensimmäisiin, jotka pystyivät saamaan rahvaan hyväksymään tämän siunatun pelastuskeinon lastensa hengen ja terveyden säilyttämiseksi. (Chydenius 1803.)

Chydenius lähetti kirjoituksen Kuninkaalliselle Talousseuralle vuonna 1799. Talousseura suhtautui kuitenkin epäilevästi muutamiin Chydeniuksen ideoihin ja olisi suostunut julkaisemaan vain historiallisen rokonistutuksen vaiheita Pohjanmaalla kuvaavan osan. Seurassa syntyi arvovaltakiista, kun Chydenius uhkasi vetää kirjoituksensa pois ja julkaista sen omalla kustannuksellaan. Lopulta Talousseura julkaisi kirjoituksen kokonaisuudessaan vuonna 1803 Chydeniuksen kuoleman jälkeen.

Siitä Talousseura ja Chydenius olivat samaa mieltä, että jos rokonistutus olisi jätetty harvalukuisen lääkärikunnan käsiin, sen kattavuus olisi jäänyt liian alhaiseksi. Siksi tarvittiin lukkareita rokottajiksi ja pappeja valistajiksi. Heidän työnsä tuotti tulosta. Rokonistutuksen kattavuus Pohjanmaalla oli hyvä 1700-luvun lopussa, mutta itäisessä Suomessa hyvin alhainen. Se, miten paljon alkeellinen rokonistutus esti isorokon leviämistä, ei ole todennettavissa, koska kattavaa tilastointia rokonistutuksista, sairastavuudesta ja kuolinsyistä ei ollut. (Vuorinen s. a. b.)

Valtiopäivämies

Chydenius sanoo *Omaelämäkerrassaan*, että mikään ei ollut nuorena pappina hänelle niin outoa kuin politiikka, mutta hän sai herätteitä politiikkaan lukemalla vuoden 1756 valtiopäivien istunnoista kertovaa Riksdags-tidningarsanomalehteä. Erityisesti valuutan vaihtokurssit alkoivat kiinnostaa häntä, ja hän perehtyi aiheeseen. Kiinnostus politiikkaan ja talouteen johti Chydeniuksen lopulta pappissäädyn ja siinä kappalaisten edustajaksi vuonna 1765 alkaneille valtiopäiville.

Chydeniuksen kyvykkyyden yhteisten asioiden hoitamiseen toi esiin Kokkolan lääninkokouksessa vuonna 1763 pidetty puhe. Kokous oli järjestetty, jotta saataisiin enemmän vapautta alueen kaupankäyntiin. Vuoden 1617 purjehdussääntö antoi mahdollisuuden tehdä kaupparjehduksia Kokkolan alueelta vain kahteen tapulikaupunkiin, Tukholmaan ja Turkuun. Näiden

kauppiaat välittivät pohjalaisten tuotteet ulkomaille, ja he pitivät hallussaan myös oikeutta tuoda tavaraa ulkomailta. Lääninkokouksen tarkoitus oli koota pohjalaismaakunnista yhteinen mielipiteenilmaus, jotta voitaisiin yhdessä työskennellä vuoden 1765 valtiopäivillä purjehdusvapauden puolesta. Chydeniukselta pyydettiin kokoukseen kirjoitusta, ja hän toivoi, että joku osallistuja lukisi kokouksessa kirjoituksen anonymyminä. Chydenius (1780) itse muistelee:

Teksti oli uskalias, ja halusin jäädä tuntemattomaksi, mutta kukaan lääninkokouksessa olleista miehistä ei rohjennut ottaa sitä esittääkseen; niinpä minun oli astuttava itse esiin, ja luin sen koko kokousväen ollessa läsnä. Yleisö osoitti suuren tyytyväisyytensä, mutta heränneen kateuden takia minut olisi samana iltana saatettu pidättää, elleivät muutamat suosijani olisi onnistuneet täysin tietämättäni sitä estämään.

Puheen alkuperäinen teksti ei ole säilynyt. Kokkolan kaupunki julkaisi kaksi vuotta myöhemmin puhetekstin valmistauduttaessa valtiopäiviin, mutta sitä lienee kehitetty eteenpäin Chydeniuksen alkuperäisestä puheesta. Chydeniuksen perustelut purjehdusvapaudelle ovat olleet luonnonoikeudellisia. Kaikilla kauppaa käyvillä pitäisi olla tasavertaiset oikeudet. Yhden kaupungin porvareiden tasavertaistaminen toisten kanssa ei vahingoittaisi säätyä kokonaisuutena. (Manninen 2005, 30–33.)

Chydenius valittiin valtiopäiville Pohjanmaan kappalaisten edustajaksi vielä 1769, mutta pappissäätö hylkäsi valtakirjan. Pappissäädyn edustajana hän oli valtiopäivillä jälleen 1778–79 ja 1791. Chydeniuksen merkittävimpänä saavutuksena valtiopäivillä voidaan pitää hänen työtään painovapauden edistämiseksi eli julkaisujen ennakkosensuurin poistamiseksi. Jotta Ruotsin valtakunnassa elävät ihmiset voisivat säilyttää vapautensa tai jopa laajentaa sitä, kansan olisi Chydeniuksen mielestä saatava tietoa yhteiskunnan ongelmista sekä keinoista asioiden tilan parantamiseksi. Tätä tiedon levittämistä helpottaisi painovapauden toteuttaminen maassa sen perustaksi laadittavan lain puitteissa. Chydeniuksen työn ansiosta painovapaus toteutettiin heti Chydeniuksen valtiopäiväuran alussa 1765 Ruotsissa laajempaan kuin missään muualla. (Manninen 2005, 44–45.)

Luonnollinen moraalilaki ja luonnonoikeus

Chydeniuksen julkaisutoiminnasta on tutkimuksessa nostettu näkyvimmin esiin hänen pamflettinsa *Nationella vinsten (Kansallinen voitto)* vuodelta 1765, jossa hän esittää suunnilleen samanlaisen kansantaloudellisen ohjelma-

julistuksen kuin Adam Smith esitti teoksessaan *Kansojen varallisuus* 12 vuotta myöhemmin. Chydeniuksen mukaan taloudellisten toimijoiden vapaa kilpailu luo kansantalouden kehittymiselle parhaat edellytykset. Vallalla ollut monopolieihin ja rajoituksiin perustuva merkantilistinen talousmalli on hylättävä. Chydeniuksen kirjoitusten taustalla on nähtävissä valistuksen ajalle ominainen luonnonoikeudellinen ajattelutapa, jonka juuret ovat antiikin stoalaisuudessa ja aristotelismissa. Ajattelutapa sai tukea myös tuon ajan akateemisessa teologiassa vallalla olleesta ns. luonnollisen teologian ajattelumuodosta. Sen mukaan yhteiskunnan piti perustua luonnollisiin eli jumalallisiin lakeihin, ja tämä johti ajatukseen antaa talouden kehittyä suhteellisen vapaasti.⁵

Luonnonoikeus, luontaisoikeus, luonnollinen moraalilaki ja luonnollinen laki ovat nimityksiä sellaisille moraali- ja oikeusteorioille, joiden mukaan ihminen luontaisesti tiedostaa oikean ja väärän, hyvän ja pahan, ja tämän ihmisen luontaisen moraalitytöisyyden on oltava perustana yhteiskunnan lainsäädännölle. Jo Aristoteles totesi, että inhimillinen hyvä perustuu luontoon. Uudessa testamentissa apostoli Paavali puhuu pakanoista, jotka Mooseksen lakia tuntematta tekevät luonnostaan, mitä laki vaatii ja ovat siten lakina itse itselleen (Room. 2: 13–15). Keskiajan filosofit ja teologit, erityisesti Tuomas Akvinolainen, tunnettiin luonnollisen moraalilain uudelleen tulkitsijoina (ks. esim. O'Connor 1969). Reformaation jälkeisenä aikana erityisesti juristit Hugo Grotius ja Samuel Pufendorf perustivat ajattelunsa luonnonoikeuden käsitteisiin. Pufendorfia jopa pidetään modernin luonnonoikeusteorian vaikutusvaltaisimpana muotoilijana, jonka katsotaan yhdistäneen luonnonoikeusajattelun luterilaiseen sosiaalietiikkaan. (Saastamoinen 1996, 217.) Chydeniuksen opettajat Turussa ja Uppsalassa olivat saaneet vahvoja vaikutteita erityisesti Pufendorfilta, ja Grotiuksen ja Pufendorfin linjan mukainen luonnonoikeudellinen ajattelu on nähtävissä Chydeniuksen sekä markkinoiden vapautta että vähäosaisten ihmisten oikeuksia puolustavissa kirjoituksissa.

Jyväskylän yliopiston Kokkolan yliopistokeskus Chydeniuksen ylläpitämän Chydenius-sivuston Chydeniuksen teoksia taustoittavassa anonyy-

⁵ Hyödyn aikakauden papit on yleisesti esitetty yksityisen omistusoikeuden ja vapaiden markkinoiden puolustajiksi niin, että he itsekin olivat taitavia kartuttamaan omaisuuttaan. Tämä käsitys ei sovi Chydeniukselle. Vaikka hän tunnetusti puolusti vapaita markkinoita ja yksityistä omistusoikeutta, hän ei jättänyt jälkeensä suurta omaisuutta. Hänen vuonna 1755 solmittu avioliittonsa Beata Magdalena Mellbergin kanssa jäi lapsettomaksi. Virrankosken (1986, 426–428) mukaan ainakin yksi syy Chydeniuksen vähäiseen omaisuuden kertymään oli, että Chydeniukset pitivät useita orvoiksi jääneitä sukulaislapsia kasvatteina ja jopa antoivat orvoille sukulaistyöille myötäjäisiä. Chydeniuksen tiedetään myös olleen luonteeltaan hyvin antelias.

missä johdantokirjoituksessa ("Aatteet liikkeessä" s. a.) esitetään, että luonnon-oikeudellinen teoria olisi syntynyt 1600-luvulla. Pidän tätä väitettä virheellisenä siinä mielessä, että vaikka luonnonoikeudella tarkoitetaan pääosin 1600-luvun aikaisia ja sen jälkeisiä luonnonoikeuskäsityksiä, samoin kuin luonnollisella moraalilla tarkoitetaan antiikissa ja keskiajalla opetettua luonnollista lakia, voidaan 1600-luvunkin luonnonoikeudellinen ajattelu johtaa vanhan ja keskiajan lähteistä (ks. esim. O'Connor 1969, 66–91). Pidän jos en virheenä niin ainakin puutteena "Aatteet liikkeessä" -kirjoituksen luonnollisen lain käsittelyä siinä mielessä, että se sivuuttaa uskonnon vaikutuksen luonnonoikeuden syntyyn. On totta, että 1600-luvulla vaikuttaneesta Hugo Grotiuksesta alkaen luonnollinen laki nähtiin Jumala-uskosta riippumattomana (Karttunen 2014). Voi olla, että grotiuslainen luonnollisen lain ei-uskonnollinen perustelu tunnettiin Turun Akatemiassa Chydeniuksen opiskeluaikana, mutta toisaalta Chydeniuksen pietistinen tausta ja perusteellinen perehtyminen Lutherin katekismukseen saarnojen materiaalina viittaa hänen liittyvän keskiajalta periytyvään luonnollisen moraalilain tulkintaan.

Carola Nordbäck (s. a.) on todennut, että Chydeniusta ympäröivässä aateilmastossa oli käynnissä prosessi, jossa esitettiin erilaisia versioita luonnon-oikeudesta ja keskusteltiin niistä. Luonnollista lakia voitiin käyttää kirkon vaatimusten vastustamiseen, mutta myös kristillisen uskon totuudenmukaisuuden todisteluun. Useimpien luonnonoikeuden kristillisten tulkitsijoiden mukaan syntiinlankeemus on turmellut ihmisen jumalasuhteen, mutta hänen omassatunnossaan elää edelleen luonnollinen moraalilaki, minkä johdosta hänellä on langenneenakin kyky toimia eettisesti oikein ja pitää huolta heikommista. Luther liittyi tähän tulkintaan.

Chydenius ottaa *Maastamuutto*-kirjoituksessaan⁶ lähtökohdaksi luonnon-oikeusajatteluun perustuvan näkemyksen, että ihmiset aina ja kaikkialla tavoittelevat vapautta. Toisaalta ihmiset etsivät turvaa ja apua toisiltaan, hakeutuvat toistensa seuraan ja pyrkivät yhteistoimintaan. Näin muodostuu yhteiskuntia. Mutta jos yhteiskunnan lainsäädäntö rajoittaa ihmisen vapautta toteuttaa luontaisia kykyjään ihmisyyhteisön hyväksi, hän etsii muualta paikan, missä hänen on hyvä tehdä työtä ja kasvattaa perhettä. Näin Patrik Winton tulkitsee Chydeniuksen ajattelua Thomas Hobbesin ja Samuel Pufendorfin luonnonoikeuskäsitysten mukaiseksi (Winton s. a.).

⁶ Kirjoitus on alkuaan julkaistu otsikolla *Svar På den af Kgl. Wetenskaps Academiens föreställda Frågan: Hvad kan wara orsaken, at sådan myckenhet Swenskt folk ärligen flytter utur Landet? och genom hvad Författningar det kan bäst förekommas?* Kirjoitus on lähetetty vastauksena Ruotsin tiedeakatemian kirjoituskilpailuun vuonna 1763 ja julkaistu 1765.

Chydenius liittää vapauden ja onnellisuuden toisiinsa. Ihmiselle vapaus on merkityksellistä, jotta hän voisi edistää onnellisuuttaan. Chydeniuksen mukaan ihminen on luontaisesti kiintynyt siihen alueeseen, jolla hän on kasvanut. Hän käyttää taajaan ilmausta *isänmaa* ja puhuu kotimaastaan rakkaana Ruotsina. Mutta hän sanoo myös, että kiintymys isänmaahan ei voi pysyä, ellei isänmaa tarjoa hyvän elämän mahdollisuuksia.

Maastamuutto-pamfletissa Chydenius kirjoittaa:

Mitä enemmän *vapautta* ja edellytyksiä itse kullakin etenkin nuoremmalla iällä on edistää *onnellisuuttaan* synnyinseudullaan, sitä haluttomampi hän on vaihtamaan isänmaata kenenkään kanssa. Mutta mitä vähemmän hänellä on sellaista *vapautta*, sitä suurempana hän pitää *onnettomuuttaan* ja pakkoaan, ja sitä enemmän hän kaipaa muualle. Ja uskallan väittää, että kaikkien maastamuuttojen ainoa syy on tämä *pakko* tai *riittämätön vapaus edistää kaikin säädyllisin keinoin omaa onnellisuutta*. Se koskee siis myös muuttoa rakkaasta Ruotsistamme. Sen, joka haluaa tämän kieltää, on joko pystyttävä rakastamaan jotakin ilman että pitäisi sitä hyvänä tai valitsemaan jotakin, jota kammaa. (Chydenius 1765b, 3 §; kursivit VN.)

Kun Chydenius kirjoittaa ihmisistä, jotka hänen mielestään olosuhteiden pakottamina ovat muuttaneet ulkomaille, hänen kirjoituksessaan ei ole lainkaan paheksuvaa, moralisoivaa tai epäisänmaallisuudesta syyttelevää sävyä. Hän ymmärtää niitä, jotka hänen mielestään harkintaa noudattaen ovat tehneet sen päätelmän, että muualla olisi enemmän vapautta saavuttaa parempi elämänlaatu. Chydenius oli erityisen huolestunut maata omistamattoman väen muutosta ulkomaille. Samalla hän toivoo, että ulkomailta tulisi Ruotsiin ammattitaitoisia käsityöläisiä eli nykyaikaisittain sanottuna osaajia.

Maahanmuuttoa helpottaakseen Chydenius teki valtiopäivillä kenties rohkeimman esityksensä, kun hän esitteli *Uskonnonvapausmuistion*, joka julkaistiin 1779. Aloite tuli kuningas Kustaa III:lta, joka halusi esiintyä suvaitsevaisena kuninkaana, ja Chydenius tarttui tehtävään. Ymmärrettävästi pappissääty ei ottanut hyvillä mielin vastaan Chydeniuksen esitystä. Muistiossa Chydenius nuhteli kollegoitaan epäluottamuksesta kristillistä evankeliumia kohtaan, kun papit kokivat muita uskontoja tunnustavien tulon uhkana Ruotsille. Chydeniuksen vastustajat näyttävät sortuneen kaltevan tason virhepäätelmään, kun Chydeniuksen on pitänyt muistuttaa, ettei Tukholma ole muuttunut reformoiduksi⁷ eikä Tanska juutalaiseksi, vaikka luterilaisuudesta

⁷ "Reformoitu" tarkoittaa tässä reformaation toisen päähaaran – Ulrich Zwinglin (1484–1531) ja Jean Calvinin (1509–1564) ajattelun ja toiminnan perusteella – muotoilemaa

poikkeavat uskonnon muodot ovat näissä paikoissa olleet sallittuja ja julkisia. Uskonnonvapaus myös toteutui, tosin muistiota rajoitetummassa muodossa.

Kansallinen voitto -kirjoituksessa Chydenius osoittaa kuunnelleensa tilattoman väestön tunteja ja sympatisoivansa heitä, kun he surevat lastensa muuttoa ulkomaille parempiin olosuhteisiin. Chydenius kirjoittaa:

Olen monta kertaa kysynyt torppareilta, missä heidän lapsensa ovat, mutta useimmilta olen saanut murheellisen vastauksen: miten voisimme pitää heitä nyt kotona? Me pystymme töin tuskin elättämään itsemme täällä niin kauan kuin Herra sallii. Vanhin poikamme työskenteli muutamia vuosia Hollantiin purjehtivassa laivassa, mutta jäi sinne ja voi kai nykyään hyvin. Toinen purjehtii Englantiin, mutta kun viimeksi näimme hänet, hän jätti jäähyväiset ikuisiksi ajoiksi, koska aikoo jäädä maahan. Kolmas meni armeijan mukana Pommeriin ja jäi Preussin kuninkaan vangiksi. Mutta sitten kun Jumala antoi rauhan, poika ei enää halunnutkaan tulla takaisin. Nyt hän on Preussin palveluksessa ja on mennyt siellä naimisiin. Neljäs kulkee vielä koltussa; Luoja tietää mihin hän suuntaa kulkunsa tai mikä hänestä tulee. (Chydenius 1765a, 16 §.)

Torppareiden lisäksi Chydenius osoittaa sympatiam rengeille ja piioille, joita sitoi vuosipalvelussääntö. 1700-luvulla rengin ja piian avioiduttua heidän oli liki mahdotonta päästä itsenäisen elämän alkuun maanomistukseen liittyvien hallinnollisten määräysten vuoksi. Näin Chydenius toteaa *Maastamuutto*-julkaisussa:

Jos rengit ja piiat olisivat sukupuolettomia niin kuin mehiläiset ja työmuurahaiset, jos he syntyisivät vain orjiksi, heitä ei tarvitsisi sääliä, mutta kun tilanne on toinen, pakko on poistettava tunnontarkasti. Jos sanonta *patria est, ubi bene est* pitää paikkansa, onkohan syytä todeta, ettei näillä ihmisillä ole isänmaata? (Chydenius 1765b, 20 §.)

Sanonnan *patria est, ubi bene est* Chydenius on lainannut Ciceroilta. ”Isänmaa on siellä, missä ihmisen on hyvä olla.” Tämä on huomion arvoinen havainto. Chydenius siteeraa Ciceroa ja muita stoalaisia ajattelijoina usein. Stoalaiset tunnetusti edustivat filosofiassa aikakauden käännettä kreikkalaisen kaupunki-

protestanttisuutta, joka oli radikaalimpaa kuin luterilaisuus. Suomessa reformoitu kirkollisuus on jäänyt liki tuntemattomaksi johtuen Ruotsin valtakunnan sensuurimääräyksistä 1600–1700-luvuilla. (Ks. esim. Saarinen 2010.)

valtion johtajuuskoulutuksesta yleismaailmalliseen ihmiselämän perimmäisten kysymysten pohdintaan ja elämänohjeiden kehittelyyn.

Maailmankansalainen?

Juha Manninen (2005, 24) on myös huomauttanut, että kansalaisuudesta puhuessaan Chydeniuksella on maailmankansalaisen asenne, vaikka hän valtiopäivämiehenä oli tietyksi sidottu valtionhallinnossa vaadittuun retoriikkaan ja puhui ”meistä ruotsalaisista”. Chydenius oli tunnetusti lukenut Ciceroa, Senecaa ja muita stoalaisia ajattelijoita, joiden teksteissä Juha Sihvolan mukaan korostuu kansallisen näkökulman sijasta moraalisen yhteisön näkökulma. Moraalisen yhteisön muodostavat kaikki ihmiset, ja ihmisille yhteisen järjen perusteella he ovat tasa-arvoisia syntyperästä ja yhteiskunnallisesta asemasta riippumatta. (Sihvola 2005, 98.) Professori Sihvola liittyy paljossa amerikkalaisprofessori Martha C. Nussbaumin stoalaisperustaisiin näkemyksiin maailmankansalaisten kouluttamisesta. Maailmankansalaisuuden asenne on välttämätön nykyisessä maailmassa, jossa tiedonvälitys – jonka vapauttamiseksi Anders Chydenius taisteli – tuo ihmiset toistensa luokse ennennäkemättömällä tavalla. Yksikään ihminen ei elä maailmanlaajuisen keskinäisen riippuvuuden ulkopuolella. (Nussbaum 2011.) Globaalit ongelmat sitovat valtiot toisiinsa.

Esiteltyäni näin 1700-luvulla eläneen syrjäisestä Kuusamosta Kokkolan kautta Tukholman valtiopäiville taivaltaneen Anders Chydeniuksen maailmankansalaisuuden hahmotelmaa, päädyn siteeraamaan Nussbaumin kautta löytämäni intialaisen pedagogin Rabindranath Tagoren teosta Ihmiskunnan uskonto: ”Äkkiä eri rotuja ja yhteisöjä erottaneiden muurien on nähty sortuvan, ja toteamme seisovamme kasvotusten” (viitattu Nussbaum 2011, 97). Ajallisesta ja maantieteellisestä välimatkasta huolimatta tämä ei ole kaukana Anders Chydeniuksen ajattelusta.

Centria-ammattikorkeakoulu

Kirjallisuus

- Aatteet liikkeessä (s. a.). <<https://anders.chydenius.fi/elama/aatteet-liikkeessa/>>. Katsottu 30.12.2021.
- Chydenius, Anders (2019). *Anders Chydeniuksen kootut teokset*. Jyväskylän yliopisto/Kokkolan yliopistokeskus Chydenius, Anders Chydenius -säätö ja Chydenius-instituutin Kannatusyhdistys ry. <<https://www.chydenius.fi/fi/kauppatieteet/tutkimus-ja-kehittaminen/anders-chydeniuksen-kootut-teokset>>. Katsottu 30.12.2021.
- Björkstrand, Gustav (2005). Avoimuus ja vapaus. Teoksessa Pertti Hyttinen (toim.): *Yhteinen vapaus. Anders Chydeniuksen ajatukset nykyajassa – Den gemensamma friheten, Anders Chydenius tankar I dagens värld*. Kokkola: Anders Chydenius säätö, 67–75.
- Chydenius, Anders (1753). *Amerikkalaiset tuohiveneet (Americanska näfverbåtar)*. Suom. Heikki Eskelinen. <<https://chydenius.kootutteokset.fi/kirjoituksia/amerikkalaiset-tuohiveneet/>>. Katsottu 30.1.2022
- Chydenius, Anders (1765a). *Kansallinen voitto (Den nationella vinsten)*. Suom. Heikki Eskelinen. <<https://chydenius.kootutteokset.fi/kirjoitukset/den-nationella-vinsten-titelbladet/>>. Katsottu 30.1.2022
- Chydenius, Anders (1765b). *Maastamuutto (Utflyttning)*. Suom. Heikki Eskelinen. <<https://chydenius.kootutteokset.fi/kirjoitukset/utflyttning-titelblad-imprimatur/?hilite=maastamuutto>>. Katsottu 30.1.2022.
- Chydenius, Ander (1766). *Paimenlaulu (Herdakvåde)*. Suom. Heikki Eskelinen. <<https://chydenius.kootutteokset.fi/kirjoitukset/herdakvade/>>. Katsottu 28.1.2022.
- Chydenius, Anders (1778). *Ajatuksia isäntien ja palkollisten luonnollisista oikeuksista (Tankar Om Husbönders och Tienstehions Naturliga Rätt)*. Suom. Heikki Eskelinen. <<https://chydenius.kootutteokset.fi/kirjoitukset/tankar-titelbladet-och-foretalet/?hilite=luonnollisista>>. Katsottu 30.1.2022.
- Chydenius, Anders (1779). *Uskonnonvapausmuistio (Memorial, Angående Religions-Frihet)*. Suom. Heikki Eskelinen. <<https://chydenius.kootutteokset.fi/kirjoitukset/religionsfrihet/?hilite=Uskonnonvapausmuistio>>. Katsottu 30.1.2022.
- Chydenius, Anders (1780). *Omaelämäkerta (Själviografi)*. Suom. Heikki Eskelinen. <<https://chydenius.kootutteokset.fi/kirjoitukset/sjalvbiografi/>>. Katsottu 31.12.2021.
- Chydenius, Anders (1799). *Ajatuksia rokonistutuksesta suomalaisen rahvaan hyväksi (Tanckar om koppypningen för allmogen i Finland)*. Suom.

- Heikki Eskelinen. <<https://chydenius.kootutteokset.fi/kirjoituksia/tankarom-koppymppningen/>>. Katsottu 30.1.2022.
- Heikka, Mikko (2016). *Kapitalismi, kristinuskon musta joutsen? Esseitä uskosta ja rahasta*. Kirjapaja: Helsinki.
- Heikkilä, Markku & Heininen, Simo (2017). *Uusi Suomen kirkkohistoria*. Helsinki: Suomalaisen kirjallisuuden seura.
- Huovinen, Eero (1978). *Idealistinen ajattelumuoto ja kristologia Hans Küngin teologiassa. Akateeminen väitöskirja*. Helsinki: Suomalainen teologinen kirjallisuusseura.
- Hyttinen, Pertti (toim.) (2005). *Yhteinen vapaus. Anders Chydeniuksen ajatukset nykyajassa – Den gemensamma friheten, Anders Chydenius tankar I dagens värld*. Kokkola: Anders Chydenius säätiö.
- Johnston, William (1997). *Rakkauden salattu viisaus. Johdatus mystiikan teologiaan*. Suom. Vuokko Rissanen. Helsinki: Kirjapaja (engl. alkuteos 1995).
- Jonasson, Maren & Hyttinen, Pentti (s. a). Kommentti: Omaelämäkerta, Ansioluettelo ja Elämäkerta. <<https://chydenius.kootutteokset.fi/kommentar-till-sjalvbiografi-meritforteckning-och-levnadsbeskrivning/?hilite=El%C3%A4m%C3%A4kerta>>. Katsottu 26.2.2022.
- Kakkuri, Teemu (2014). *Suomalainen herätys. Herätyskristillisyyden historia nälkävuosista Nokia-missioon*. Helsinki: Kirjapaja.
- Karttunen, Tomi (2014). "Luonnollinen" ja "raamatullinen" laki. <<https://www.kotimaa.fi/blogit/luonnollinen-ja-raamatullinen-laki/>>. Katsottu 30.12.2021.
- Manninen, Juha (2005). Avoin yhteiskunta – valistusajattelija Anders Chydeniuksen ajankohtainen perintö. Teoksessa Pertti Hyttinen (toim.): *Yhteinen vapaus. Anders Chydeniuksen ajatukset nykyajassa – Den gemensamma friheten, Anders Chydenius tankar I dagens värld*. Kokkola: Anders Chydenius säätiö, 13–61.
- Nordbäck, Carola (s. a.). Saarnat kymmenestä käskystä. Suom. Heikki Eskelinen. <<https://chydenius.kootutteokset.fi/saarnat-kymmenest-kskyst/>>. Katsottu 30.1.2022.
- Nussbaum, Martha C. (2011). *Taloukasvua tärkeämpää. Miksi demokratia tarvitsee humanistista sivistystä*. Suom. Timo Soukola. Helsinki: Gaudeamus (engl. alkuteos 2010).
- O'Connor, D. J. (1969). *Tuomas Akvinolainen ja luonnollinen moraalilaki*. Suom. Taisto Nieminen. Helsinki: Kirjapaja Oy.

- Saarinen, Risto (2010). Pääkirjoitus: Reformoitu teologia, Suomi ja ekumenia. <<https://teologia.fi/2010/06/paaekirjoitus-reformoitu-teologia-suomi-ja-ekumenia/>>. Katsottu 25.2.2022.
- Saastamoinen, Kari (1996). Samuel Pufendorfin luterilainen luonnonoikeus. Teoksessa Taina M. Holopainen & Toivo. J. Holopainen (toim.): *Sielun liikkeitä. Filosofianhistoriallisia tutkielmia*. Helsinki: Gaudeamus, 217–232.
- Sihvola, Juha (2005). *Maailmankansalaisen etiikka*. Helsinki: Otava.
- Tammisto, Ossi (2020). Johan Wegelius Nuorempi (1693-1764), postillansa kautta koko Suomelle saarnannut. <https://kirkkohistoriankahinaa.blogspot.com/2020/04/kirkkohistorian-henkilokuvia-johan_18.html>. Katsottu 30.1.2022.
- Winton, Patrik (s. a.). Kommentti: Kansan maastamuutosta ja Maastamuutto. Suom. Heikki Eskelinen. <<https://chydenius.kootutteokset.fi/kommentar-till-om-folkets-utflyttning-och-utflyttning/>>. Katsottu 28.1.2022.
- Virrankoski, Pentti (1986). *Anders Chydenius. Demokraattinen poliitikko valituksen vuosisadalta*. Porvoo, Helsinki, Juva: WSOY.
- Vuorinen, Heikki S. (s. a. a.). Kommentti: Oopiumin valmistus. <<https://chydenius.kootutteokset.fi/kommentar-till-tillredning-av-opium/>>. Katsottu 30.1.2022.
- Vuorinen, Heikki S. (s. a. b.). Kommentti: Ajatuksia rokonistutuksesta ja ajatuksia Haartmanin muistiosta. <<https://chydenius.kootutteokset.fi/kommentar-till-tankar-om-haartmans-memorial/?hilite=rokonistutuksesta>>. Katsottu 30.1.2022.

Valistunutta taikauskoa?¹

Jaakko Syrén

Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770–1831) eli ja kirjoitti suurten vallankumousten aikana. Läpimurtoteoksessaan *Hengen fenomenologiassa* (*Phänomenologie des Geistes*, 1807) hän käsitteli muun muassa Ranskan vallankumousta ja sen taustalla vaikuttaneita filosofia virtauksia. Hegelin mukaan yksi tärkeimmistä vallankumousta ajaneista filosofisista voimista oli valistuksen aate. ”Valistuksen isä” Immanuel Kant (1724–1804) tuhosi kriittisellä filosofiallaan ilmestykseen perustuvan moraalin uskonnollisen oikeutuksen. Kantin transsendentaalifilosofian mukaan ihmisen tietokyvyt eivät yllä tavoittamaan tuonpuoleista Jumalaa. Jos Jumalasta ei voi saada tietoa, eivät myöskään moraalit ja yhteiskunnallinen järjestys voi perustua siihen.

Hegelin analyysissa valistuksen kritiikki murskaa uskonnollisen maailmankatsomuksen ja sen mukana yhteiskunnan epäoikeudenmukaisen hierarkian uskonnollisen oikeutuksen. Itsevaltiaiden ja heidän kanssaan vehkeilevän papiston lupaus tuonpuoleisesta palkinnosta vaihtuu vaatimukseen tämänpuoleisesta oikeudenmukaisuudesta. Ranskan vallankumous lupasi lunastaa tämän vaatimuksen. Ihmisoikeuksien julistus ja tasavaltaisen perustuslain säätäminen antoivat vallankumouksen kannattajille aihetta toiveeseen taivasten valtakunnan toteutumisesta maan päällä. Vallankumouksen edetessä terroriin Hegel kuitenkin ajatteli valistuksen epäonnistuneen.

Tässä artikkelissa esittelen Hegelin *Hengen fenomenologian* kuudennessa luvussa käsitellyn kristillisen perinteen ja valistuksen välisen konfliktin. Kiinnostavan ”Valistuksen ja taikauskon kamppailun” analyysistä tekee Hegelin valistukseen kohdistama kritiikki. Hegelin mukaan valistus kyllä voittaa kamppailussa taikauskon, mutta sen itseymmärrys jää kuitenkin vajavaiseksi. Valistuksen olemus paljastuu puhtaan järjen itsetietoiseksi negatiivisuudeksi, eli se ei pysty tarjoamaan sisällöllistä vaihtoehtoa kumoamansa uskonnollisen moraalitilalle. Kuinka moraaliset normit voidaan tällöin oikeuttaa?

Valistuksen ja taikauskon kamppailun lopputulemaksi esitän niin kutsumani ”valistuneen taikauskon” position. Valistuneessa taikauskossa

¹ Artikkelit perustuu samannimiseen pro gradu -työhöni vuodelta 2019 (ks. <https://jyx.jyu.fi/handle/123456789/67496>).

tunnustetaan, ettei moraalisisilla normeilla ole varmaa tiedollista tai metafyyssistä perustaa. Samalla normit kuitenkin nähdään toimijuuden välttämättömänä osana. Koska normeilla ei ole varmoja metafyyssisiä tai tiedollisia takeita, täytyy toimijan tehdä uskon loikka omien sitoumustensa suhteen. Uskon loikan epävarmuus kuitenkin tunnustetaan ja samalla pyritään omien näkemysten korjaamiseen. "Taikauskoa" ovat siis eettiset sitoumukset vailla varmaa pohjaa, mutta valistunutta siitä tekee tuon epävarmuuden tunnustaminen ja itse-kritiikkiin sitoutuminen.

Hengen fenomenologiasta

Hengen fenomenologiaa voisi ajatella kaunokirjallisenä teoksena. Se on kyllä filosofinen teos, mutta se on kirjoitettu *Bildungsromanin*, kehityskertomuksen muotoon. Teoksessa on sankari (itsetietoisuus), joka kohtaa matkallaan vastoin-käymisiä (ristiriitoja filosofisissa sitoumuksissaan), mutta käy vaikeuksien kautta voittoon (vastaa positionsa vajavuuksiin muodostamalla uusia sitoumuksia). Lopussa hän ei ole enää aivan sama henkilö kuin se, joka matkan aloitti: on tapahtunut *Aufhebung*, säilyttävä kumoaminen. Kokemuksensa myötä sankari on oppinut jotakin itsestään, ja tämä on tehnyt hänestä eri ihmisen. Vanha minuus on kumottu, mutta kuitenkin se säilyy hänessä historiana: sinä polkuna, jonka kautta nykyisyys on saavutettu.

Tarinassa vastoinkäymiset (ristiriidat tietoisuuden filosofisissa näkemyksissä) johtuvat negatiivisuudesta. Negatiivisuus on ajattelun kykyä kyseenalaistaa omat sitoumuksensa eli kykyä itsekritiikkiin. Tätä "kykyä" voisi tosin ajatella myös vaivana: ajattelu ei pysty pysymään levossa vaan ajautuu jatkuvasti itseään piinaaviin ongelmiin. Hegel kuvaakin negatiivisuuden viitoittamaa tietä "epätoivon poluksi" (PS §78/PG 56).² Epätoivoiseksi tien tekee se, että sitä kulkeva joutuu jatkuvasti tiedostamaan olevansa väärässä, menettämään maailmankatsomuksensa harmonian ja samalla muodostamaan identiteettinsä uudelleen.

Negatiivisen liikkeen eli itsekritiikin kautta tietoisuus käy läpi erilaisia tietoisuuden muotoja (*Gestalt*). Tietoisuuden muodot ovat toimijuuden perustavia normatiivisia kokonaisuuksia. Eri tietoisuuden muodot kelpuuttavat tai valtuuttavat toimintansa perusteiksi erilaisia syitä. (Ks. Pinkard 1996, 6, 333.) Negatiivisuus paljastaa normeissa ristiriitoja, jotka

² Viittaan A. V. Millerin *Hengen fenomenologian* englanninkieliseen käännökseen muodolla PS § ja merkitsen lisäksi alkukielisen lähteen muodolla PG ja sivunumero. Suomennokset ovat omiani.

saattavat luoda normeille niin kovan paineen, että ne muuttuvat mielettömiksi ja tuhoavat niille perustuneen elämänmuodon (Pinkard 2012, 48–49). Uuden tietoisuuden muodon on määrä vastata edellisen vajavuuksiin. Tietoisuuden muotojen hajoaminen ja syntyminen koostaa Hengen (*Geist*) matkan kohti korkeampaa itseymmärryksen tasoa. *Hengen fenomenologia*, jossa Hegel käy läpi tietoisuuden muotoja tai filosofisia positioita stoaalaisuudesta ja skeptisismistä aina absoluuttiseen tietoon asti, on matkan tähänastinen kuvaus.

Tämän artikkelin kannalta olennaiset Hegelin käsittelemät tietoisuuden muodot ovat valistus ja taikausko. Näiden normeja kantavia subjekteja Hegel kutsuu puhtaaksi oivallukseksi (*reinen Einsicht*) ja uskoksi (*Glaube*). Hegel syventyy kummankin subjektin ajatteluun ja analysoi niiden sitoumukset sekä niiden välisen konfliktin. Usko vastustaa valistuksen kritiikkiä osoittaen valistuksen ajattelussa väärinymmärryksiä. Valistuksen itseymmärrys on vajavaista: se ei itsekään yllä niihin normeihin, joiden nojalla se uskoa kritisoi. Uskon on kuitenkin pakko hyväksyä valistuksen kritiikki, sillä ne normit, joiden nojalla valistus uskoa kritisoi, ovat sisäisenä jo uskovan tietoisuuden muodossa. Tämä johtuu siitä, että ”usko ja oivallus ovat samaa puhdasta tietoisuutta” (PS §541/PG 293). Usko ja puhdas oivallus ovat saman normatiivisen kokonaisuuden itseymmärryksen eri momentteja. Valistus tuo uskon ristiriidat päivänvaloon, mutta unohtaa, että nuo ristiriidat ovat itse asiassa sen omia. Seuraavaksi esittelen lyhyesti uskon ja puhtaan oivalluksen subjektit, minkä jälkeen etenen niiden välisen konfliktin käsittelyyn.

Usko

Uskovan subjektiivisuuden ydin on Jumala. Jumala on uskovalle moraalien ja arvojen lähde sekä identiteetin perusta. Jumala on kuitenkin uskolle toinen, itsestä erillinen ja tuonpuoleinen. Tältä osin uskovan maailmankatsomus on dualistinen. Uskova asettaa Jumalan ajattelussaan konkreettiselle maailmalle vastakkaiseksi. (PS §529/PG 288–289.) Jumala on täydellisen hyvä, kaikkivoipa, kaikkietävä ja pyhä, kun taas maailma on langennut, syntinen, epätäydellinen ja paha. Dualistinen ero tämän- ja tuonpuoleisen välillä pyritään kuroma umpeen toiminnan kautta. Näin syntyy arkkitehtuuria, uskonnollista taidetta, kirkollisia menoja ynnä muuta. Uskovan toiminta jättää jälkensä todelliseen maailmaan. Tällä tavalla uskova saa maanpäälliseen elämäänsä väläyksen jumalallista.

Valistuksen subjekti, puhdas oivallus, on saksalaisen idealismin filosofinen lähtöpositio. Sen historiallisena taustana ovat kartesiolaisen skeptisismien menetelmillä saavutettu absoluuttinen varmuus itsestä sekä Kantin transsendentaalinen idealismi. Puhdas oivallus on itsetietoista järkeä, negatiivista itselleenolemista, henkinen prosessi, jonka ydin on minuuus (PS §529/PG 288–289). Minuuden asettaminen ensisijaiseksi on vastaus uskovan dualismille. Tämä tosin uhkaa ajaa puhtaasti oivalluksen solipsismiin. Puhdas oivallus ei tiedosta, että sekin tarvitsee aina toiseuden omaksi sisällökseen. Valistuksen ja taikauskon kamppailussa puhdas oivallus on ottanut sisällökseen uskon, jota se kritisoi.

Valistuksen kamppailu taikauskkoa vastaan

Valistus kritisoi taikauskkoa Hegelin mukaan neljältä kannalta. (1) Ensinnäkin valistus katsoo uskon vastustavan totuutta ja järkeä. Usko elää taikauskon, ennakkoluulojen, virheidensä ja väärän oivalluksen typeryydessä. Jumala, enkelit ynnä muu uskonnollinen sisältö ovat valistukselle kuva-ajattelua, uskovan oman mielikuvituksen tuotetta vailla käsitteellisen ajattelun edellyttämää johdonmukaisuutta. (2) Toiseksi valistus syyttää uskoa korruptoituneen ja epäoikeudenmukaisen hierarkian oikeutuksesta ja ylläpitämisestä. Valistukselle uskonto näyttäytyy vallankäytön välineenä, keinona pönkittää papiston ja itsevaltioiden asemaa. (PS §542/PG 294.)

Uskova näkee näiden kahden kritiikin välillä ristiriidan: kuinka uskon kohde voi olla samaan aikaan sekä valtaapitävien juoni, ulkopuolelta annettu kohde, että uskovan oman ajattelun tuotos, uskovan omaa mielikuvitusta? (PS §550/PG 298–299.) Usko tosin elää itse tätä samaa ristiriitaa. Yhtäältä uskova luonnehtii ja kuvailee Jumalaa, kommunikoi hänelle rukouksessa ja kertoo elämästä hänen läsnäolossaan ja johdatuksessa. Toisaalta uskova sanoo Jumalan olevan täysin tuntematon ja kaiken ymmärryksen ulottumattomissa.

(3) Kolmas valistuksen kritiikki koskee uskon epistemologiaa. Usko väittää tietävänsä ja tuntevansa Jumalan. Näkemystensä tukena usko käyttää historiallista aineistoa kuten pyhiä tekstejä. Valistuksen mukaan se mitkä tekstit ja tarinat ovat säilyneet meidän aikaamme on täysin sattumanvaraista. Emme myöskään voi olla varmoja lähteiden luotettavuudesta. Lisäksi pitäisi selvittää, mikä on pyhien tekstien oikea tulkintatapa. Valistuksen mukaan uskon todisteista ei ole oikeutettua johtaa Jumalan olemassaoloa. Uskon tieto tyypistyy tiedoksi satunnaisesta historiallisesta aineistoista, ei Jumalasta. Uskon tieto Jumalasta ei näin ollen täytä tieteellisen tiedon kriteereitä. (PS §554/PG 300.)

Valistus on kuitenkin tässä kritiikissä ymmärtänyt uskon luonteen väärin. Usko ei nimittäin perustu ulkoisiin faktoihin, eikä sitä todisteta tieteellisellä metodilla, vaan "Henki itse toimii todistajana itselleen" (PS §554/PG 301). Uskovan vakaumuksen perustana ei ole tieto sattumanvaraisista ulkoisista asioista, vaan hänen oma tietoisuutensa: uskon kohde on hänen ajattelussaan välittömästi läsnä. Vaikka "usko varmuudessaan on sofistikoitumaton suhde absoluuttiseen kohteeseensa", on se kuitenkin autenttista *uskoa*. Sellainen usko, joka pyrkii oikeuttamaan vakaumuksensa todisteilla on jo ajautunut pois uskon piiristä: "[...] sen pyrkimykset vakuuttaa ja lohduttaa itseään tällä tavoin ovat vain todisteita sen korruptoituneisuudesta, jonka valistus on saanut aikaan" (PS §554/PG 301).

(4) Neljäs ongelma uskon normatiivisissa sitoumuksissa on pyrkimys tuonpuoleisen Jumalan yhteyteen. Ensinnäkin (4.1) tuonpuoleinen Jumala on määritelmällisesti maanpäällisen ihmisen ulottumattomissa. Vaikka uskova pyrkii Jumalan yhteyteen rukouksessa, ylistyksessä, paastossa, tai muilla keinoin, hän joutuu kuitenkin elämään arkista elämäänsä maan päällä ja ykseys Jumalan kanssa jää saavuttamatta. "[...] palvelus on vain tuon ykseyden tuottamisen jatkuva prosessi, prosessi, joka ei täysin saavuta päämääräänsä nykyhetkessä" (PS §534/PG 290). Toiseksi (4.2) tämä tavoite on itsessään ristiriitainen: jos uskova todella saavuttaisi ykseyden Jumalan kanssa, hän menettäisi identiteettinsä uskovana yksilönä. Identiteetin ylläpitäminen vaatii eroa Jumalasta, sillä elämä Jumalan ykseydessä tarkoittaisi uskovan minuuden ja yksilöllisyyden sulautumista Jumalaan. (PS §555/PG 301.) Kolmanneksi (4.3) yritys elää Jumalan yhteydessä ja päästä eroon syntisestä halusta kieltäytymällä nautinnoista, kuten ruuasta ja juomasta, seksistä ja niin edelleen, on valistuksen mukaan typerää. Vaikka uskova ei söisi, hänen kuitenkin tulisi nälkä, ja vaikka hän kuohitsisi itsensä (niin kuin Origenes teki, PS §570/PG 309), hän ei kuitenkaan pääsisi eroon halusta, joka on osa ihmisen luontoa.

Tämä neljännen kritiikin kolmas osa (4.3) saa valistuksen näyttämään uskon silmissä riettaalta itsepetokselta. Yhtäältä valistus vaatii rationaalisuuden toteutumista, henkisestä alaikäisyydestä vapautumista kaikissa yksilöissä, mutta toisaalta se on himojensa orja, eikä sen järki palvele kuin sen irstailua, mässäilyä ja muuta nautiskelua. (PS §556/PG 302.) Nautinnon periaatteen pisimmälle vienyt valistuksen ajan kirjoittaja oli Markiisi de Sade (ks. esim. Sade 2013). Tämä valistuksen haara, joka hylkää kaiken moraalin taikauskona, on tavan ihmiselle kauhistus.

Vaikka usko vastustaa valistuksen uskontokritiikkiä ja löytää siitä ongelmia, on valistus kuitenkin taikauskoa pätevämpi maailmankatsomus. Valistus toteuttaa ja tuo päivänvaloon jotakin sellaista, joka on jo valmiina

uskossa. Valistus kritisoi uskoa vedoten sellaisiin normeihin, jotka ovat sisäisinä (joskin tiedostamatta) uskon tietoisuuden muodossa: “[...] valistus ei käytä itselleen vieraita periaatteita hyökätessään uskoa kohtaan, vaan periaatteita, jotka ovat julkilausumattomana uskossa itsessään” (PS §564/PG 306).

Yksi normi, jonka seurauksia usko ei tiedosta, on totuuden asettaminen yhdeksi kaikkein korkeimmista arvoista: Jumala on totuus. Totuuden vaatimus voi kuitenkin johtaa uskonnollisten dogmien kyseenalaistamiseen ja hylkäämiseen. “Näin ollen oivallus säilyttää oikeutensa uskoa vastaan, sillä se tekee päteväksi uskossa sen, mikä on uskolle itselleen välttämätöntä ja minkä usko omaa itsessään” (PS §565/PG 307). Johtopäätös on, että usko ei kykene kiistämään valistuksen kritiikkiä. Valistus voittaa kamppailussa taikauskon. Toistaiseksi.

Ongelmia valistuksessa

Vaikka valistuksen uskontokritiikki pätee, valistus ei kuitenkaan itse pysty seuraamaan omia periaatteitaan loppuun asti: “Kuitenkin valistus itse, joka muistuttaa uskoa sen erillisten momenttien vastakkaisesta aspektista, on yhtä vähän valistunut itsestään” (PS §565/PG 306). Hegel erittelee valistuksen itseymmärryksestä kolme vajavaisuutta: (1) Puhdas oivallus ei tiedosta olevansa vieraantumisen tilassa, eikä se tunnista vieraantumisen olevan sen oman olemassaolon ehto. (2) Valistus ajattelee kumoavansa uskon kohteen osoittamalla sen alkuperän olevan tietoisuudessa. Se, että kohde on tietoisuudesta peräisin ei kuitenkaan vielä riitä kumoamaan ajattelun kohdetta. (3) Valistuksella ei ole tarjota sisällöllistä vaihtoehtoa kritisoimansa maailman-katsomuksen tilalle.

(1) Hegelin transsendentaalifilosofian tulkinnassa tietoisuudella ei ole pääsyä itsensä ulkopuolelle, joten kaikki tieto on viime kädessä tietoa itsestä. Kaikki mikä ilmenee tietoisuudelle, on jo tietoisuuden piirissä ja tällä tavoin jotakin sen omaa. Puhdas oivallus sanoo tämän (PS §529/PG 288) mutta ei seuraa näkemystään loppuun asti. Se kritisoi uskoa jonakin itselleen vieraana, jonakin valheellisena ja vääränä, vaikka se samalla väittää kaiken olevan tietoisuudesta lähtöisin. Eivätkö siis myös uskon virheet ja valheet ole sen omasta tietoisuudesta lähtöisin?

[...] minkä puhdas oivallus lausuu olevan itselleen toinen, mitä se väittää virheeksi tai valheeksi, ei voi olla mitään muuta kuin sen oma minus; se voi tuomita vain mitä se on itsessään[.] (PS §548/PG 296.)

Kritisoidessaan taikauskoa valistus kritisoi vain itseään, sillä tämä vieras toinen, jota se arvioi, on vain se itse. Puhdas oivallus ei tiedosta tätä sen omaa vieraantuneisuutta, eikä se myöskään tiedosta, että vieraantumisen on sen oman olemassaolon ehto. Puhtaan oivalluksen olemus on minuuus, se on rationaalista itsetietoisuutta ja negatiivista itselleen-olemista. Negatiivisuudella ei ole omaa sisältöä. Se voi määritellä itsensä vain suhteessa johonkin toiseen. Tietoisuus tarvitsee toiseuden oman identiteettinsä ylläpitämiseksi. Puhdas oivallus ei tiedosta, että se käyttää itseymmärryksessään samaa mekanismia kuin usko: se muodostaa identiteetin suhteessa toiseuteen. Vaikka oivallus sanoo kaiken olevan itsetietoisuudesta lähtöisin, siis pohjimmiltaan minuuutta, se tarvitsee oman identiteettinsä ylläpitämiseksi erottelua itsen ja toiseen.

Oivalluksessa sinänsä, tietoisuus ymmärtää kohteen siten, että siitä tulee tietoisuuden olemus, [...] jossa tietoisuus säilyttää itsensä [...] ja pysyy itselleen läsnä[.] (PS §549/PG 297–298.)

Väittäessään uskon olevan valhetta ja virhettä, se ei ainoastaan väitä tätä itsestään, vaan lisäksi unohtaa, että se tarvitsee tätä valhetta ylläpitääkseen tietoisuutta itsestään. Toisin sanottuna valistus on valistus vain suhteessa taikauskoon. Jos valistus menettäisi kritisoimansa kohteen, se menettäisi myös oman identiteettinsä valistuksena. Siispä jokin, mitä valistus pitää valheena ja virheenä, on välttämätön osa sen minuuutta.

(2) Valistus sanoo uskonnon olevan taikauskoa sen takia, että uskonnon kohde (Jumala) on tietoisuuden omaa keksintöä. Uskova ei tiedosta, että sen kohteen perusta on tietoisuudessa. Näin on kuitenkin myös valistuksen laita. Kiistan kummallakin osapuolella, valistuksella ja taikauskolla, on sama perusta: tietoisuus. Se, että ajattelun kohde on tietoisuudesta itsestään peräisin, ei vielä riitä kumoamaan ajattelun kohdetta. On totta, että usko on erehtynyt ajatellessaan Jumalan tuonpuoleiseksi olemukseksi. Uskon kohde on olemassa vain tietoisuuden tuottamana. Tämä ei kuitenkaan vielä kumoa uskon moraalisia näkemyksiä. Se vain paikantaa näkemysten lähteen eri kohteeseen.

[...] uskon absoluuttinen Oleva ei olemuksellisesti ole *abstrakti* olemus, joka olisi olemassa uskovon tietoisuuden tuolla puolen; päinvastoin, se on [uskonnollisen] yhteisön Henki, abstraktin olemuksen ja itsetietoisuuden ykseys. [...]. Se on tämä Henki, *vain* tietoisuuden *tuottamana*; tai ennemmin se *ei* ole olemassa yhteisön Henkenä *ilman*, että tietoisuus olisi sen tuottanut[.] (PS §549/PG 298.)

Uskova luo omalla toiminnallaan yhteisön Hengen, joka tarkoittaa maailmankatsomusta, siihen kuuluvia arvoja ja normeja, yhteisön käytänteitä ja niitä oikeuttavia perusteita. Maailmankatsomuksellisilla uskomuksilla (kuten näkemys ihmisten tasa-arvosta) ei ole tietoisuuden ulkopuolista perustaa. Valtuutus vakaumuksellisille näkemyksille tulee tietoisuudelta itseltään. "Henki itse toimii todistajana itselleen" (PS §554/PG 301). Näkemyksissään tietoisuus pyrkii vastaamaan sellaisiin normatiivisiin kriteereihin, jotka se on itse valtuuttanut. Uskonnollisessa yhteisössä tietyt normit valtuutetaan ja tunnustetaan velvoittaviksi. Sama koskee myös valistuksen normeja: nekin saavat valtuutuksensa tietoisuudelta. Siksi valistuksen huomio, että uskovan näkemysten pohjana on hänen oma tietoisuutensa, ei yksin riitä kumoamaan uskovan normien valtuutusta.

(3) Hegelin mukaan valistuksen kritiikki on pelkkä negatiivinen asenne. Valistus tarvitsee toiseutta ylläpitääkseen omaa identiteettiään. Se säilyttää itsensä kritisoidessaan uskontoa, mutta voiko se ylittää kritiikin ja luoda jotakin sen tilalle? Järjen negatiivisuutena puhdas oivallus tuhoaa kaiken positiivisen³ sisällön. Se ei kuitenkaan tarjoa mitään korvaavaa sisällöllistä tavoitetta inhimilliselle toiminnalle. Loppujen lopuksi valistus luopuu moraalisen hyvän ja pahan käsitteistä. Tilalle tulevat itsessään- ja toiselle-olemisen abstraktiot, joissa asiat ovat jotakin vain suhteessa johonkin. Hyvä ja paha korvautuvat hyödyn käsitteellä. Hyöty taas on riippuvaista toimijoiden päämääristä, joihin valistus ei sinänsä ota kantaa. (PS §559/PG 304.) Tällä tavoin valistus irtisanoutuu kaikista pysyvistä arvoista ja päättyy relativismiin.⁴ Valistuksen järki on eettisesti sitoutumatonta: se voi ottaa kantaa ajattelun muodollisiin seikkoihin, mutta ei tarjota sisällöllistä päämäärää inhimilliselle toiminnalle.

Näistä ongelmista huolimatta valistus on Hegelin mukaan taikauskkoa kypsyneempi maailmankatsomus. Tai valistus on taikauskosta seuraava momentti hengen kehityksessä. Vaikka valistuksen maailmankatsomuksessa on ongelmia, se ei oikeuta paluuta taikauskoon. Valistuksen ongelmat ovat myös uskon ongelmia. Valistus on vain usko, joka on tullut tietoiseksi omista ristiriidoistaan. "Sillä valistus ei käytä itselleen vieraita periaatteita hyökätessään uskoa kohtaan, vaan periaatteita, jotka ovat julkilausumattomina uskossa itsessään" (PS §564/PG 306). "[V]alistuksen lopputulos on [...] eroon

³ Positiivinen ei tässä yhteydessä tarkoita hyvää tai myönteistä vaan jotakin sisällöllistä ja ulkoa annettua. Sen vastinpari negatiivisuus ei myöskään tarkoita pahaa tai huonoa, vaan itsessään sisällötöntä immanenttia kriittisyyttä, eli näkemysten kritisoiduista vedoten niiden omiin normatiivisiin sitoumuksiin.

⁴ Toki Kantin moraalifilosofia pyrkii tarjoamaan kaikelle moraalille järjellisen perustan. Hegel kuitenkin kritisoi Kantin projektia sen uskonnollisista postulaateista.

pääsemistä *ajattelemattomasta*, tai *ei-käsitteellisestä*, erottelusta, joka on läsnä uskossa” (PS §572/PG 310). Lopputuloksena ”Usko on, itse asiassa, tullut samaksi kuin valistus [...]” (PS §573/PG 310–311).

Valistunutta taikauskoa?

Hegelin tekstin perusteella valistuksen ja taikauskon kamppailusta ei voida julistaa suvereenia voittajaa. Oikeastaan kamppailusta voitaisiin ennemmin julistaa kaksi häviäjää. Taikausko häviää valistuksen uskontokritiikille ja valistus häviää itselleen. Usko huomaa maailmankatsomuksessaan virheitä ja ristiriitoja, menettää näkemystensä harmonian ja muuttuu valistukseksi. Valistus jää itseymmärrykseltään vaillinaiseksi, omista ristiriidoistaan tietoiseksi tulleeksi uskoksi. Siispä valistukselle jää monta avointa kysymystä. Voidaanko arvoja oikeuttaa? Voidaanko toimintaa oikeuttaa vetoamalla arvoihin? Mikä on vakaumuksen rooli modernissa moraalisisessä subjektissa? Entä kuinka vastataan niille, jotka pitävät esimerkiksi ihmisarvoa taikauskona?

Valistuksen sisältö, muodollinen hyödyn periaate, irtisanoutuu eettisistä dogmeista ja tekee kaikesta suhteellista. Uskonnollisesti latautuneet hyvän ja pahan ideat korvataan hyödyn käsitteellä. Hyöty on riippuvainen toimijan päämääristä. Kahden toimijan päämäärät voivat olla ristiriidassa keskenään. Ristiriita ratkaistaan, kun valistuneet rationaaliset toimijat sovittelevat tilanteen kummankin osapuolen hyödyn maksimoiden.⁵ Alexandre Kojèven mukaan valistuksen hyötyajattelu johtaa porvarillisen rinnakkaiselon turvaamiseen. Hyötyajattelu ei kuitenkaan välttämättä jämähdytä yhteiskuntaa, vaan se sisältää itsessään vallankumouksellisen muutospotentiaalin. (Kojève 2012, 137.)

Valistuksen vallankumouksellinen potentiaali on siinä, että se antaa inhimilliselle toimijuudelle absoluuttisen vapauden. Valistus vapauttaa toimijan sovinnaisesta moraalista tekemällä tyhjäksi sen uskonnollisen perustan. Hegeliä kuitenkin huoletti näkemys, jossa vapautta ajatellaan kaikkien rajoitteiden puutteena. Ranskan vallankumouksen terrori oli totuus tällaisesta vapauskäsityksestä. (”Universaalin vapauden ainoa teko ja aikaansaannos on näin ollen *kuolema*”, PS §590/PG 320.) Todelliseen vapauteen kuuluu rajoitteita. Ei ulkoapäin annettuja pakotteita, vaan toimijan itse valtuuttamia toiminnan raameja. Tällaiseen vapauskäsitykseen kuuluu toimijan itsemääräytyminen sellaisten normien alaisuuteen, jotka hän kokee omikseen ja jotka ovat rationaalisesti välttämättömiä hänen toimijuutensa luonteen kannalta (Pinkard 2012, 100–104). Mistä oman toimijuuden luonteen voi sitten tietää?

⁵ Vaihtoehtoisesti, jos kumpikaan osapuoli ei joustaa, ajaututaan kamppailuun tunnustuksesta.

Robert Brandomin (2019) mukaan toimija ei välttämättä tunne omia normejaan etukäteen, mutta ne paljastuvat hänelle viimeistään virheiden kokemisen kautta. Virheen kokeminen olisi mahdotonta ilman normatiivista standardia, jonka nojalla asia tai tapahtuma koetaan epäonnistuneeksi. Virheiden kokemus antaa toimijalle tietoa hänen normatiivisista sitoumuksistaan. Normatiivisuus on tämän näkemyksen mukaan rakenteellinen ja välttämätön osa toimijuutta, eikä uusia normeja näin ollen tarvitse "keksiä", vaan toimintaa voidaan korjata aina havaittujen virheiden pohjalta, kunnes lopulta saavutetaan positio, jossa anteeksiantava ja jalomielinen tuomari arvioi kaikkea täydellistyneiden normatiivisten sitoumusten pohjalta. Tätä analyttisen koulukunnan normatiivisuutta painottavaa lähestymistapaa kutsutaan Hegelin ei-metafyysiseksi tulkinnaksi.

Mannermaisena koulukunnan psykoanalyttisesti orientoituneet hegeliläiset kyseenalaistavat analyttisen koulukunnan Hegel-tulkinnan. Slavoj Žižekin (2020, 30) mukaan Hegelin metafysiikassa maailma on ontologisesti epätäydellinen. Epätäydellisessä maailmassa myös normit ovat väistämättä vajavaisia. Oikeastaan kaippuu täydellisten normien puoleen voidaan psykoanalyttisestä näkökulmasta nähdä fantasiana täydellisestä tyydytyksestä (Butler 1987, 203). Samoin moraalien ajattelemisen ensi sijassa abstraktiona ja siihen suhtautuminen tuonpuoleisen kautta (kuten sekä valistus että taikauskot tekevät) on oireellista. Tällainen ajattelu on sosiaalisesti epäonnistunutta ja muista ihmisistä eristäytyneitä. Se "unohtaa ihmissuhteet, instituutiot ja historialliset traditiot, jotka vaalivat, rajoittavat ja haastavat sitä" (Comay 2011, 96). Psykoanalyttinen luenta painottaa oiretta inhimillisen toimijuuden luonteenomainen piirteenä. Hyödyllisen ja rationaalisen toiminnan motivoivalla mielihyväperiaatteella on rinnallaan myös kuolemanvietti, joka saa toimijan sabotoimaan itseään. Psykoanalyttisen teorian opetus toimijuuden suhteon on se, että ihminen on läpinäkymätön itselleen. Toiminnan motivaatio on viime kädessä tiedostamaton.

Vaikka toimijalla ei olisi täydellistä pääsyä oman toimintansa motivaatioihin, joutuu hän kuitenkin oikeuttamaan ja perustelemaan toimintansa omissa yhteisössään. Toiminnan päämäärät ovat rakenteellinen osa toimijan identiteettiä, jonka avulla hän muodostaa itselleen sosiaalisen roolin (Pinkard 1996, 300). Toiminnan oikeutus riippuu siitä, minkälaisille perusteille annetaan valtuutus oikeuttaa toimintaa kussakin sosiaalisessa tilassa. Sosiaalinen perusteiden valtuuttamisen tila on kuitenkin historiallisessa muutoksessa. Kuinka voidaan varmistaa, että nykyisessä sosiaalisessa kontekstissa oikeutettu toiminta nähdään oikeutettuna myös tulevaisuuden konteksteissa?

Tyly vastaus on, että ei mitenkään. Ne perusteet, jotka aiemmin ovat valtuuttaneet toimintaa, saattavat menettää valtuutuksensa tulevaisuudessa, jolloin myös arvio toiminnan eettisestä laadusta voi muuttua. Hegelin tekstin opetus on, ettei toiminnalla tai uskomuksilla voi olla täydellisiä takeita. Toiminnan valtuutus ja totuuden kriteerit tulevat tietoisuudelta itseltään. Tietoisuus on kuitenkin alati altis negatiivisuuden voimalle, joka kyseenalaistaa toimijan toimintatavat ja osoittaa ristiriitoja hänen näkemyksissään. Näin ollen on oikeastaan tuurista kiinni, kuinka toimijan sitoumukset tulevaisuudessa tulkitaan (“moral luck”, ks. Žižek 2009, 48).

Kuitenkin elämme konkreettisesti maailmassa, jossa moraalisia ratkaisuja ei voi välttää. Koska ratkaisulle ei viime kädessä ole mitään takeita, on toiminta parhaimmillaankin uskon varassa. Moraalista näkemystä ei voi lopulta perustella millään itsensä ulkopuolisella, vaan se valtuuttaa itse itsensä. Moraalinen näkemys on rakenteellinen osa toimijan toimijuutta, eikä toimija voi luopua siitä luopumatta samalla jostakin, joka määrittelee hänet toimijana. Moraaliset sitoumukset palautuvat lopulta toimijan identiteettiin ja niihin uskoessaan hän uskoo myös itseensä. Tässä yhteydessä motivaatiolause “Usko itseesi!” voidaan tulkita kirjaimellisesti. Subjektin on uskottava itsensä tietynlaiseksi, jonka jälkeen maailma ilmenee hänelle merkitysten ja normatiivisten välttämättömyyksien kyllästäjänä.⁶

Lopputuloksen ja taikauskon kamppailuun voisi olla niin kutsumani “valistuneen taikauskon” positio. Valistuneessa taikauskossa tunnustetaan, ettei moraalilla väitteillä ole täydellistä epistemologista tai metafysisistä perustaa. Toiminnan ohjenuorana sitoudutaan eettisiin dogmeihin, joilla ei ole itsensä ulkopuolista valtuutusta. Lopputuloksesta ei viime kädessä ole takeita, vaan toiminta on uskon varassa. Näin ollen subjektin sitoumukset ja oma identiteetti ovat “taikauskoa”. Perustattomuus kuitenkin myönnetään ja samalla sitoudutaan itsekritiikkiin, jossa oman ajattelun ristiriidat tunnustetaan ja niihin pyritään vastaamaan. Tämä tekee taikauskosta “valistunutta”. Valistuneessa taikauskossa toiminta on tyhjän päällä ja toimija tietää tämän, mutta joutuu tekemään ratkaisunsa silti.

Jyväskylä yliopisto

⁶ Vastaavasti: subjektin on oletettava sosiaalis-symbolinen rakenne tietynlaiseksi (oletettava Iso-toinen) ylläpitääkseen identiteettiään (ks. Žižek 2008, 244–263).

Kirjallisuus

- Brandom, Robert (2019). *Spirit of Trust. A reading of Hegel's Phenomenology*. Cambridge: Harvard University Press.
- Butler, Judith (1987). *Subjects of Desire. Hegelian Reflections in twentieth-century France*. New York: Columbia University Press.
- Comay, Rebecca (2011). *Mourning Sickness. Hegel and the French Revolution*. Stanford: Stanford University Press.
- Hegel, G. W. F. (1977). *Phenomenology of Spirit*. Käänt. A. V. Miller. Oxford: Oxford University Press (saks. alkuteos 1807). (=PS)
- Hegel, G. W. F. (1980). *Phänomenologie des Geistes*. Teoksessa Wolfgang Bonsiepen ja Reinhard Heede (toim.): *Gesammelte Werke*, Band 9. Hamburg: Felix Meiner Verlag (alkuteos 1807). (=PG)
- Kojève, Alexandre (2012). *Johdatus Hegelin lukemiseen: vuosien 1933-1939 luennot Hengen fenomenologiasta École des Hautes Étudesissa*. Suom. Tapani Kilpeläinen. Helsinki: Tutkijaliitto (ransk. alkuteos 1947).
- Pinkard, Terry (1996). *Hegel's Phenomenology. The Sociality of Reason*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Pinkard, Terry (2012). *Hegel's Naturalism. Mind, Nature and the Final Ends of Life*. New York: Oxford University Press.
- Sade, Donatien-Alphonse-François de (2013). *Justine*. Suom. Heikki Kaskimies. Helsinki: Gummerus (ransk. alkuteos 1799).
- Žižek, Slavoj (2008). *The Sublime Object of Ideology*. London: Verso.
- Žižek, Slavoj (2009). *The Parallax View*. Cambridge: MIT Press.
- Žižek, Slavoj (2020). *Sex and the Failed Absolute*. London: Bloomsbury Publishing.

Anarkismi valistuksen jälkeläisenä ja sen kriittikkona

Matti Eskelinen

Anarkismi on eräs monista valistuksen aikaisten suurten vallankumousten – Yhdysvaltojen vuoden 1776 irtaantumisen Brittiläisestä imperiumista ja Ranskan vuoden 1789 suuren vallankumouksen – aikana kehittyneistä ja niihin jo alkumuodoissaan vaikuttaneista poliittisista ideologioista. Siinä missä muita näiden vallankumousten ja erityisesti teollisen kapitalismin ohessa syntyneitä yhteiskunnallisia filosofioita – kuten sosialismia, liberalismia ja nationalismia – on tutkittu kattavasti osana valistuksen perintöä, anarkismi on nähty poikkeuksena historiallisesti kehittyneestä ja ymmärretystä filosofiasta. Pyrin tässä artikkelissa lyhyesti osoittamaan anarkismin olevan kiinteä osa valistuksen perintöä, mutta myös valistuksen jatkuva kriitikko. Täten anarkismin suhde valistukseen on kaksijakoinen, mutta se ei suinkaan tarkoita, etteikö anarkismi juuri tällaisella suhtautumisella pyrki jatkamaan valistuksen kriittistä perinnettä kohti emansipatorisempaa ja tasa-arvoisempaa maailmaa ja peräänkuuluttamaan yhteiskunnallista toimintaa, joka pyrkii yhdistämään teorian ja käytännön kaikkien kannalta edullisella tavalla.

Valistuksella tarkoitetaan yleisesti ottaen noin 1700-luvulla lähinnä Euroopassa tapahtunutta filosofista, sivistyksellistä ja teknologista uudistus-aikaa, jolloin muodostuivat monet vaikutusvaltaiset ja kauaskantoiset aatteet kuten universaalit ihmisoikeudet, kansallisuusaate ja teollinen kapitalismi. Valistusta leimaa myös sen kehitysusko ihmiskunnan kykyihin saavuttaa kestävä rauha ja yleinen hyvinvointi kaikille. Valistuksen ideaalien on usein sanottu johtaneen sekä valistuksen aikana – kuuluisimmin Ranskan suuren vallankumouksen päätyminen terroriin ja lopulta Napoleonin yksinvaltaan ja sotiin ympäri Eurooppaa – että 1900-luvun aikana totalitaristisiin yhteiskuntajärjestelmiin, jotka on nähty valistuksen hybriksen ilmentyminä. Arvioijasta riippuen näiden äärimmäisyyksien voidaan kertovan totuuden valistuksen raakuudesta tai vaihtoehtoisesti valistuksen väärinkäytöstä.

Anarkismilla tarkoitetaan tässä filosofista ja yhteiskunnallista liikettä, joka syntyi osana työväenliikettä ja oli merkittävä osa sitä erityisesti 1800-luvun lopulla ja 1900-luvun alkupuolella yhdessä marxismin kanssa. Benjamin Franks (2020, 26–30) on määritellyt työväenliikkeen osana syntyneen anarkismin keskeisten käsitteiden olevan prefiguraatio (keinojen ja päämäärien yhteneväisyys), vapaus, valtion- ja/tai hierarkioiden vastaisuus ja sosiaalinen

näkemyksistä. Nämä käsitteet vaikuttavat ryppäänä, joten anarkismia ei voida redusoida yhteen määräävään käsitteeseen kuten yleensä on ollut tapana akateemisessa filosofiassa, jossa valtionvastaisuutta on pidetty pitkälti samana tarkoittavana anarkismin kanssa.¹

Käyn aluksi läpi yleisesti valistuksen ja anarkismin suhdetta ja sitä, kuinka anarkismin varhaisimmat ja vaikutusvaltaisimmat teoreetikot – Pierre-Joseph Proudhon, Mihail Bakunin ja Pjotr Kropotkin – olivat kaikki valistuksesta innoitusta saaneita ja täten valistuksen ”jälkeläisiä”. Tosin heidän kuten monien muidenkaan näkemys valistuksesta ei ollut varauksetonta ihailua, erityisesti liittyen Ranskan vallankumouksen tapahtumiin ja lopputulemaan, vaan he pyrkivät kritiikin kautta säilyttämään valistuksen projektin yhteiskunnallisen vapautuksen sisältämän eetoksen ja suodattamaan pois valistuksen ylilyönnit, kuten rationaalisuuden kohottamisen uskonnon asemaan. Klassisten anarkistien näkemysten jälkeen siirryn käsittelemään poststrukturalismista vaikutteita saaneiden postanarkistien valistuskritiikkiä. Postanarkistit ovat 1990-luvulta lähtien tarjonneet anarkismin piirissä samankaltaista kritiikkiä suurina kertomuksina ja kaikenlaista essentialismia kohtaan kuin heidän ihannoimansa poststrukturalistit, kuten Michel Foucault ja Gilles Deleuze, jo 1960-luvulta lähtien. Postanarkismi on analoginen suuntaus 1980-luvulla kehittyneen postmarxismin kanssa. Molemmat ovat kriittisiä edustamiensa suuntauksien 1800-luvun muotoilujen totalisoivia, valistuksesta lähtöisin olevia tendenssejä kohtaan. Pyrin lopuksi tuomaan esille, että valistus ja anarkismi ovat molemmat maailman muuttamiseen pyrkiviä projekteja, joiden tulkinta heijastelee aina vallitsevia yhteiskunnallisia suhteita ja sitä, kuinka mahdollisena muutosta pidetään. Molemmat ovat myös verrannollisia siinä, että ne ovat laajoja ja polveilevia suuntauksia, joiden monimuotoisuudelle ajoittain esitetyt yksipuoleiset näkemykset eivät tee oikeutta.

¹ Anarkismi sanana tulee kyllä antiikin kreikan kielestä ja tarkoittaa kirjaimellisesti ”ilman hallitsijaa” tai ”ilman alkua”. Siinä merkityksessä kuin anarkismi kehittyi omaksi poliittiseksi filosofiakseen 1800-luvun aikana ja myöhemmin, anarkismia ei kuitenkaan ole mielekästä (vaikkakin tällainen on yhä varsin yleistä) redusoida hallitsemattomaan tai ”laittomaan” tilaan, taikka silkkään sekasortoon ja kaaokseen tai ns. anarkiaan. Samoin anarkismin ymmärtämisessä jonkinlaisena ultrakapitalistisena filosofiana unohtuu anarkismin kiinteä yhteys työväenliikkeeseen ja useimpien anarkismin suuntauksien vahva antikapitalismi.

Valistuksen vastaanotto klassisilla anarkisteilla²

Valistuksen kantavat ideat vapaudesta, tasa-arvosta ja rationaalisuudesta, jotka johtavat kohti yhteiskunnallista vapautumista kaikenlaisesta taikaukosta, vetosivat laajasti 1800- ja 1900-luvun alkupuoliskon anarkisteihin (McKinley 2019). William Godwin (1756–1836), jota on usein pidetty protoanarkistina, vaikkei itse sellaiseksi tunnustautunutkaan, näki valistuksen ja Ranskan vallankumouksen heijastavan omaa radikaalia poliittista filosofiaansa, jossa ihmiskunta edistyy kohti rationaalisempaa ja vapaampaa tilaa, minkä esteenä on kaikki pakottavat instituutiot kuten valtiovalta ja avioliitto (ibid., 310–311; Hirvonen 2007, 23–24).³ Godwinin voidaan ajatella vieneen auktoriteettien kyseenalaistamisen äärimmilleen valistuksen yleisen skeptisismien aikana. Näin ollen Godwinin protoanarkismia voidaan pitää liberalismien aloittaman kyseenalaistamisen jatkamisena eteenpäin, kuten esimerkiksi Noam Chomsky (1970/2006, 7–22) ajattelee. Hänen mukaansa anarkismi jatkaa Wilhelm von Humboldtin ja muiden valistusliberaalien perinnettä kysymällä onko valtiolla auktoriteettia – anarkistit vain eivät tyydy liberaalien kysymyksenasetteluun koskien valtion auktoriteetin rajoja. Valtion auktoriteetin kyseenalaistamisen ja kieltämisen lisäksi anarkismi, ollessaan työväenluokkainen ideologia, lisää liberalismien vapautta korostavaan filosofiaan sosialistisen tasa-arvon. Näin ajateltuna anarkismi on yhtä kuin liberalismien ja sosialismin parhaat puolet yhdistettynä.

Ranskalainen Pierre-Joseph Proudhon (1809–1865) oli ensimmäinen itseään positiivisessa merkityksessä anarkistiksi kutsunut ajattelija. Tällä nimityksellä hän halusi viitata suuren vallankumouksen radikaaleimpiin ryhmiin, *Sans-culotteihin* ja *Enrages*-ryhmään, joita nimitettiin halventavasti anarkisteiksi. Proudhon otti pilkkanimen omakseen, ja siitä tuli yleisesti

² Klassisella anarkismilla viitataan yleisesti ajanjaksoon 1800-luvun puolivälistä (tärkeimpänä ajattelijana Pierre-Joseph Proudhon) Espanjan sisällissodan loppuun 1939 tai vaihtoehtoisesti toisen maailmansodan päättymiseen 1945. Espanjassa sisällissodan aikana anarkistit olivat osa tasavaltalaisia joukkoja, jotka pitivät hallinnassaan alueita esimerkiksi Kataloniassa ja Andalusiassa, joissa anarkismia harjoitettiin myös käytännössä. Espanjan sisällissodan päätyttyä fasististen kansallismielisten voittoon ja toisen maailmansodan jälkeisen kylmän sodan alettua kapitalistisen lännen ja valtiotalistisen idän välillä anarkismin vaikutus vakavasti otettuna yhteiskunnallisena filosofiana ja käytäntönä kuihtui. 1990-luvulta lähtien anarkismi on elänyt uutta nousukauttaan ollen yhtenä merkittävänä tekijänä monissa anti-kapitalistisissa liikkeissä Occupy-liikkeestä Elokapiinaan.

³ Ari Hirvosen artikkeli on oiva esittely anarkismin perusteista. Erityisesti sen oikeusfilosofinen tarkastelutapa, joka ottaa tosissaan anarkismin haasteen siitä, mitä on laki ja oikeus, on erityisen mielenkiintoinen ja hedelmällinen jatkokehittelyille anarkismin ja oikeustieteen suhteesta.

hyväksytty termi viitata anarkisteihin, joskin tämä nimitys vakiintui vasta 1800-luvun loppupuolella. (McKinley 2019.) Proudhonin anarkistisessa yhteiskuntafilosofiassa valistuksen ja vallankumouksen henki ja sen perinnön suojeleminen ja kehittäminen eteenpäin on ilmi kaikkialla. Hän kutsui teoriaansa anarkismin ohella yhtä lailla tasavaltaiseksi ja federalistiseksi viitaten vallankumouksen aikaisiin tapahtumiin ja käytäntöihin. Hänen ajattelunsa vaikutteet olivat moninaiset, mutta erityisesti Immanuel Kantin autonomista ja rationaalista yksilöä korostava valistusfilosofia ja Auguste Comten sosiaalisia voimia ja teknologista edistystä painottava positivismi olivat erityisen tärkeitä vaikutteita. Proudhon pyrki löytämään synteesin näiden valistuksellista edistysuskoa huokuvien mutta keskenään erilaisten näkemysten, rationalismin ja empirismin, välillä. Epistemologisten ja ontologisten erojen lisäksi Kantin ja Comten näkemykset liittyivät Proudhonilla keskinäiseen ristiriitaan yksilön vapauden ja yhteisöllisen tasa-arvon välillä. Yhteiskuntafilosofisesti tämä ristiriita vastaa liberalismiin ja sosialismiin välistä kiistaa, johon Proudhon pyrki vastaamaan politisoimalla ja demokratisoimalla talouden eli tuotannon piirin. Osaltaan tähän vaikutti liberalismiin puhtaasti formaali ajatus tasa-arvosta, joka jättää ulos käytännön elämän eli tuotannollisen työn piirin. Toisaalta poliittinen radikalismi vallankumoukseen tähtäävänä toimintana – mihin vallankumoukselliset pyrkivät sekä suuren vallankumouksen että Proudhonin aikaisten vuosien 1848–49 kansannousuissa Ranskassa ja muualla Euroopassa – ei ollut Proudhonin mukaan hedelmällinen taktiikka yhteiskunnallisen muutoksen aikaansaamiseksi. Vallankumous vaihtaa hallitsevan luokan ihmiset toisiinsa pitäen hallitsevan luokan paikallaan, oli se sitten monarkistista tai demokraattista, ja ylläpitää siten jakoa hallitsijoihin ja hallittaviin mahdollistaen entiseen tapaan tavallisten kansalaisten alamaisuuden ja riippuvuuden ylempien luokkien hyväntahtoisuudesta ja oikeista. Siksi Proudhon ehdottaakin anarkismiksi ristimäänsä yhteiskuntafilosofiaa näiden kahden vastakkaisen arvon, vapauden ja tasa-arvon, synteesiksi. (Prichard 2010; vrt. McKinley 2019, 316.)⁴

⁴ Alexander McKinley korostaa Proudhonin hegeliläisyyttä, joka ei kuitenkaan vaikuta kovinkaan syvällisesti vaikuttaneen Proudhoniin. Proudhon (1840/2008, 195) kyllä sanoo tekevänsä hegeliläisen synteesin liberaalin vapauden (hänen sanoin ”omaisuuden”) ja tasa-arvon (”kommunismin”) välillä, mutta Alex Prichardin kattava esitys Proudhonin ajattelusta ja siihen eniten vaikuttaneista ajattelijoista korostaa vakuuttavasti Kantin ja Comten merkitystä. Hegeliin liittyen Prichard (2010, 91) huomauttaa, että Hegelin vaikutus Proudhonin aikana Ranskassa oli varsin vähäistä osaltaan senkin takia, ettei Hegeliä ollut käännetty ranskaksi kovinkaan paljon. Huomioiden Hegelin maine tuona aikana vähintäänkin Euroopan tunnetuimpana filosofina ei liene poissuljettua, että Proudhon käytti

Anarkismin toisena perustajana pidetään venäläislähtöistä maailmankansalaista Mihail Bakuninia (1814–1876). Bakunin korosti vallankumouksen perintöä, mutta hän oli myös erittäin kriittinen sitä kohtaan erityisesti jyrkän ateisminsa pohjalta. Bakunin kritisoi erityisesti valistuksen ja vallankumouksen esikuvien Voltairein ja Rousseauin sinällään emansipatorisena näyttäytyvän ajattelun autoritäärisiä piirteitä. Voltairea Bakunin kritisoi ennen kaikkea hänen turvautumisestaan uskonnolliseen auktoriteettiin huolimatta hänen kuuluisasta uskontokritiikistään: Voltairehan julistaa, että jos Jumalaa ei ole, hänet pitäisi keksiä (Bakunin 1882/2016, 21). Bakunin vastaus tähän Voltairein Jumalan tarpeellisuuden korostamisen yhteiskuntajärjestyksen takaamiseksi on, että ”jos Jumala olisi olemassa, hänet täytyisi hävittää” vapauden ja inhimillisyyden nimissä (ibid., 35). Rousseautta, jota yleisesti pidetään valistuksen aikaisena protososialistina, Bakunin (ibid., 98–99; ks. myös McKinley 2019, 309–310) suosi erityisen kovin sanoin anarkistisen valtiokritiikin valossa väittäen hänen ilmentävän ”Valtion edustajan säälimätöntä despotismia”, ennakoiden jo teoriassa vallankumouksen taantumista Robespierren valtioterroriin. Suuren vallankumouksen henki ja sen uusintaminen säilyi kritiikistä huolimatta Bakuninille keinona kohti vapautumista kapitalismin, valtion ja kirkon hallinnan ikeestä. Tämä näkyy esimerkiksi hänen arviossaan vuoden 1871 Pariisin kommuunista, kansannoususta, joka herätti taas työväenliikkeen toiveet eloon sekä toi takaisin mielikuvat suuren vallankumouksen huumasta ja lopulta epäonnistumisesta (Bakunin 1871/1972).

Bakuninin maanmiehen ja hänen laillaan maailmankansalaisuuteen pakotettu eläin- ja maantieteilijä Pjotr Kropotkin (1842–1921) jakoi aiempien anarkistien innoituksen suureen vallankumoukseen. Hän kirjoitti myös laajan historian ja analyysin vuoden 1789 vallankumouksen tapahtumista, missä hän korosti vallankumouksen hajautettua ja ruohonjuuritason toimintaa osana vallankumouksen onnistumista. Toisaalta hän katsoi vallankumouksen taantuneen lopulta itsevaltaisen Napoleonin käsiin lisääntyneen keskusjohtoisuuden myötä. Kropotkinin Ranskan suuren vallankumouksen kriittinen uudelleentulkinta toimi samalla sekä inspiraationa että opetuksena tulevia kansannousuja varten. (Kropotkin 1893/1989; ks. myös McKinley 2019, 311–315.) Ranskan suuri vallankumous ja siinä läsnä olleet valistuksen ideat saavat Kropotkinilta suuren arvostuksen hänen aikaistensa työväenkamppailujen esikuvana, mistä ovat saaneet alkunsa niin anarkismi, sosialismi kuin kommunismikin. Ranskan suuri vallankumous on Kropotkinin mukaan näiden suuntauksien yhteinen ”äiti”. (Kropotkin 1893/1989, 579–581.)

hegeliläistä käsitteistöä sen muodikkuuden takia (ks. Kelley & Smith 1994/2008, xxxii, jossa annetaan viitteitä tähän suuntaan).

Kropotkin argumentoi naturalistisen, evoluutioon pohjaavan etiikka-käsityksen puolesta. Siinä keskinäisen avun (engl. *mutual aid*) merkitys eläinlajien sisällä on vähintään yhtä tärkeä tekijä evoluutiossa kuin kamppailu lajien välillä. Kropotkin, joka nojaa omiin ja muiden aikansa merkittävimpien eläintieteilijöiden empiirisiin havaintoihin, pyrkii tuomaan esille Charles Darwinin evoluutioteoriaan jo kuuluvan ajatuksen keskinäisen avun ja sosiaalisuuden merkityksestä populaatioiden ja yksilöiden selviytymiselle ja kukoistavalle elämälle. 1800-luvun loppupuolella Darwinin perinnön tulkintaa hallitsi kuitenkin sosiaalidarvinistit, kuten Herbert Spencer ja Thomas Henry Huxley, jotka pyrkivät ulottamaan Darwinin luonnontieteelliset havainnot yhteiskuntaan, esimerkiksi oikeuttamalla kapitalismin räikeän eriarvoisuuden osana luonnonvalintaa. Kropotkin kirjoittikin *Mutual Aid* -teoksensa korjatakseen sosiaalidarvinistien Darwinin ajattelusta tekemät poliittiset johtopäätökset sekä tieteellisesti virheellisinä että yhteiskunnallisesti haitallisina. (Kropotkin 1902/2006.) Kropotkinin vahvasti aikansa tieteen uusimpiin löydöksiin pohjaava moraalifilosofia peilaa valistuksen aikaista uskoa tieteen kehitykseen, jonka avulla päästään myös etiikan alalla kehittymään uskontoon pohjaavista moraalioppeista. Monien muiden aikansa radikaalien lailla Kropotkin arvosti valistuksen aikaisten ranskalaisten materialistien ajatuksia. Lisäksi hän katsoi kapitalismin perustajana pidetyn, skottifilosofi Adam Smithin sentimentaalisen moraaliteorian ennakoivan modernin tieteen saavutuksia ja täten vähentävän taikauskoisuutta ja moralismia. (Kropotkin 1890/2009.)

Edellä käsiteltyjen anarkismin klassikkojen ajatuksia (tai anarkismia yleensäkin) ei yleensä nähdä valistuksen aikaisen ja valistuksen jälkeisen republikaanisuuden eli tasavaltaisuuden radikaaleina ilmentyminä. Viime vuosina monet anarkismin teoreetikot ovat kuitenkin nostaneet esille anarkismin tasavaltaisia lähtökohtia ja vaikutteita. Historiallisen yhteyden lisäksi nykyanarkismin teoreetikot ovat pyrkineet päivittämään anarkismin ja republikaanisen ajattelun suhdetta ja esittämään, että anarkismi olisi yhteensopiva Quentin Skinnerin ja Philip Pettitin elvyttämän republikaanisen tradition kanssa. Tämä siksi, että republikanismin keskeinen arvo, vapaus, on määritelty hallintamattomuutena (engl. *non-domination*). Tosin republikaanit, kuten Pettit, ottavat annettuna nykyisen valtiomuodon ja vahvaan omaisuudensuojaan pohjaavan kapitalistisen talousmuodon. Nämä tausta-oletukset vääjäämättä vesittävät ajatuksen republikaanisesta vapaudesta hallintamattomuutena ja tekevät siitä käytännössä samankaltaisen liberalismiin kanssa, josta republikaanit ovat halunneet erottautua. Anarkistiteoreetikkojen mukaan anarkismin ja republikaanisen teorian lähentyminen olisi sekä

historiallisesti oikeutettua että teoreettisesti hedelmällistä molempien teorioiden kehityksen kannalta. (Kinna & Prichard 2019; ks. myös Prichard 2010; Adams 2019.)

Postanarkistinen valistus-anarkismin kritiikki

Postanarkismi on 1990-luvulla kehittynyt anarkismin haara, joka pyrkii yhdistämään niin sanotun poststrukturalismin ja anarkismin. Postanarkismi on täten analoginen postmarxismin kanssa. Laajemmin nämä post-ideologiat on yhdistetty postmodernismiin ja kritiikkiin suuria kertomuksia – kuten humanismia, marxilaisuutta ja usein koko valistusprojektia – kohtaan. Postmodernismia on usein kritisoitu (ja hyvistä syistä) sen kaikkea ironisoivasta luonteesta ja kollektiivisen (poliittisen) toiminnan mahdollisuuden vähättelystä. Sen on katsottu olevan myöhäiskapitalismia tai pikemminkin digitaalisen ajan kapitalismin muoto, jonka pääasiallinen tuotannonala on muuttunut, ainakin rikkaassa globaalissa pohjoisessa, raskaasta teollisuudesta informaatioyhteiskuntien immateriaaliseen arvomuodostukseen. Erotuksena kulttuurisesta ilmiöstä (postmodernismi) poststrukturalismiin liitetyt ajattelijat ovat kriittisillä tutkimuksillaan tuoneet esille ohittamattomia puolia globaalin pohjoisen filosofioiden ja historiallisten kehityskulkujen tietoisista ja tiedostamattomista synkistä puolista. Tämä kritiikki on osaltaan pätevää huolimatta sen laajemmista kulttuurisista ja yhteiskunnallisista tulkinnoista, jotka ovat osaltaan hyvinkin yhteensopivia individualistisen uusliberalistisen kapitalismin kanssa. Postanarkismin nousu 1990-luvulla pyrki tarjoamaan aikansa ”ideologian loppuun” sopivan synteisiin klassisen anarkismin (ja vähemmässä määrin myös marxismin) yhteiskunnallisesta kritiikistä kapitalismia ja valtiota kohtaan yhdistettynä poststrukturalistiseen ”surten kertomusten” ja essentialismin kritiikkiin. Tämä kritiikki usein palautui valistuksen aikaisiin, edistyskellisiin pidettyihin arvoihin. Seuraavaksi esittelen lyhyesti kahden merkittävimmän postanarkistin – Todd Mayn ja Saul Newmanin – näkemyksiä.

Todd Mayn *The Political Philosophy of Poststructuralist Anarchism* (1994) on postanarkismin merkkiteos ja sen ensimmäinen kattava esitys.⁵ May kohdistaa kritiikkinsä erityisesti klassisen anarkismin valistukselta perimään edistys-uskoiseen ajatteluun ja redusoivaan näkemykseen (valtio)vallasta, joka on lähtökohtaisesti korruptoivaa ja josta eroon pääseminen takaisi itsessään

⁵ May käyttää postanarkismistaan nimitystä poststrukturalistinen anarkismi, mutta postanarkismi on vakiintunut termi, jolla viitataan kaikkiin postanarkistisiin ajattelijoihin ja suuntauksiin, joista osa korostaa yhteyttä anarkismiin, osa erottautumista historiallisesta anarkismista. Mayn postanarkismi sen sijaan on selvimmin yritys synteisiin anarkismin ja poststrukturalismin välillä.

yhteiskunnallisen emansipatorisen muutoksen. May pyrkii monipuolistamaan anarkismin yksipuolista kuvaa vallasta tuomalla esiin Michel Foucault'n, Gilles Deleuzen ja Jean-François Lyotardin avulla näkemyksen vallasta positiivisena, mahdollistavana voimana. Jos valta nähdään osana emansipatorista toimintaa ja sen nähdään olevan aina läsnä ihmisten välisessä vuorovaikutuksessa, klassisen anarkismin jyrkät dikotomiset erottelut ja vaadittu ideologinen puhtaus menettävät oikeutuksena, kun valta nähdään jonakin, jota anarkistitkin käyttävät pyrkiessään vastustamaan valtiovaltaa ja kapitalismia ja luomaan kollektiivisen vallankäytön avulla vapaisiin sopimuksiin perustuvia yhteisöjä ja yhteisjohdettuja työpaikkoja. Mayn mukaan anarkismin pyrkimykset, kuten hierarkkisten instituutioiden ja käytäntöjen purkamisen ja demokratisoiminen, ovat hyviä ja tavoittelemisen arvoisia, joten hän ei pyri kiistämään anarkismia sen tavoitteiden osalta. Keinot näiden jalojen tavoitteiden saavuttamiseen nojaavat hänen mukaansa kuitenkin valistukselta perittyyn, näennäisesti tasa-arvoiseen universalismiin sekä essentialisoiviin ideaaleihin, jotka eivät kuitenkaan kestä kriittistä tarkastelua. Näkivätpä klassiset anarkistit ihmiset perustavanlaatuisesti vapaina, kapinoivina tai sosiaalisina, niin tällainen jaottelu jättää aina jotkut ulkopuolelle, tietoisesti tai tiedostamatta. Tällöin tullaan sekä uusintaneeksi vanhoja että luoneeksi uusia hierarkioita. Siispä ajatukset ihmisten perusluonnosta pitää hylätä, jotta voidaan edetä (vaikkei sinne koskaan varsinaisesti päästäisikään) kohti anarkismin eksplisiittistä tavoitetta – hierarkioista vapaata maailmaa.

Mayllä poststrukturalismi näyttäytyy anarkismin perimmäisten arvojen ja tavoitteiden kanssa yhteensopivalta, joskin hän ilmaisee ajatuksensa poststrukturalistisin eikä klassisen anarkismin käsittein. Toinen merkittävä post-anarkisti Saul Newman (2001/2007) on sen sijaan tuonut kaikkein järjestelmällisemmin Max Stirnerin (1806–1856) ajattelun osaksi post-anarkismia.⁶ Newmanin mukaan Stirner oli aikaansa edellä esittäen käytännössä poststrukturalismin perusidean jo ennen Foucault'n ja kumppaneiden genealogisia ja dekonstruktivistisia kritiikkejä. Tukeutuen Stirnerin ainoaan pitempään teokseen *Der Einzige und sein Eigentum* (1845/2014)

⁶ Mckinley (2019) nostaa Stirnerin Proudhonin rinnalle valistuksen ja Ranskan suuren vallankumouksen perinnön anarkistiseksi tulkitsijaksi ja työn jatkajaksi. Syy, miksi en käsitellyt Stirneriä samassa yhteydessä muiden klassisten anarkistien kanssa, on se, että Stirnerin äärimmäinen egoismi ei sovellu erityisen hyvin Proudhonin, Bakunin ja Kropotkinin sosialististen teorioiden kanssa yhteen. Anarkistien suhtautuminen Stirneriin läpi historian on ollut moninainen ja yhä edelleen kiistelty. Stirner yleensä asetetaan individualistisen anarkismin perustajaksi ja Proudhonin sosiaalisen anarkismin vastinpariksi. Mitä tulee anarkismin ja valistuksen väliseen suhteeseen, Stirnerin merkitys on kaikkein selvimmän havaittavissa Newmanin stirneriläisen postanarkismin kautta.

Newman (2001/2007, erit. luku 3) kritisoi kaikkia rajoittavina pidettäviä periaatteita ja arvoja, sillä tosiasiaassa nämä kätkevät alleen hallinnan ja pyrkivät tukahduttamaan yksilön, egon, vapaan itsensä luomisen, jonka Newman näkee Stirneriä seuraten korkeimpana arvona ja päämääränä. Stirneriläinen egoismi kritisoi kaikkea auktoriteettia ja rajoittavaa, olipa kyse konservatiivisesta moralismista, liberaalista kapitalismista tai sosialismin tasa-arvosta, minkä takia Stirnerin ajattelua on hankalaa laittaa mihinkään valmiiseen kehikkoon. Valistuksen vaikutus on selvää stirneriläisessä egoismissa sekä sen äärimmilleen viedyssä epäilyssä ja skeptisismissä että sen kritiikissä valistuksen kestävimpiä arvoja, rationaalisuutta ja vapautta, kohtaan. Rationaalisuus ja vapaus ovat ongelmallisia, koska nämäkin arvot määrittelevät egoa rajoittavasti. Egolle kaikki on ei-mitään, kuten Stirner muistuttaa sekä kirjansa alussa että lopussa (Stirner 1845/2014, xxi, 343).

Stirner on Nietzschen kaltainen armoton tekopyhyyden kriitikko. Toisaalta Stirner ja hänen ajatteluunsa vahvasti nojaava Newman pyrkivät rakentamaan uudenlaisia yhteistoiminnan muotoja. Tästä seuraa ongelma egoistille, joka rajaa jo käsitteellisesti yhteistoiminnan mahdollisuuden varsin vähäiseksi, ellei kokonaan mahdottomaksi. Stirner (ibid., 165) tyytyi viittaamaan varsin epämääräisesti egoistien unioniin, löyhästi järjestettyyn yhteenliittymään uuden yhteiskunnallisen todellisuuden ylläpitämiseksi. Newman (2001/2007), pohjautuen Stirnerin egoismiin pohjaavaan kritiikkiin, pyrkii löytämään poststrukturalistien (Foucault'sta Lacaniin) avulla politiikan tavan, joka ei palaudu essentialismiin. Lopulta Newman päätyy korostamaan kritiikin ja radikaalin avoimuuden tärkeyttä luotaessa politiikkaa ja toimintaa, joka ei jää kiinni valistuksellisen olemusajattelun ansoihin (ibid., 174–175).

Myöhemmissä kirjoituksissaan Newman on tullut lähemmäksi anarkismin klassisempaa näkemystä, esimerkiksi korostamalla vapauden ja tasa-arvon kiinteää keskinäistä suhdetta ja tärkeyttä postanarkistisessa teoretisoinnissa – Newman käyttää termiä *equal-liberty* (Newman 2011, 315). Sitoutuminen stirneriläiseen vapauskäsitteeseen on kuitenkin säilynyt: Newman (2019, 173) pitää Stirneriin vedoten vapautta ”omanlaatuisuutena” (engl. *ownness*), joka on ontologisesti ensisijaista itsensä vahvistamista (engl. *self-affirmation*) tai itsensä omaamista (engl. *self-possession*). Newman myöntää itsekä käyttämiensä termien vaikeaselkoisuuden, mutta kyse on joka tapauksessa itsessä tapahtuvasta muutoksesta, joka ei ole riippuvainen egon ulkopuolisesta. Tällainen sisäänpäin kääntyneisyys ei kuitenkaan varsinaisesti ratkaise egoistisen vapauden yhteistoiminnan mahdollisuuteen liittyvää ongelmaa. Valistuksen rationaalisuutta korostavaan eetokseen verrattuna stirneriläis-newmanilainen ontologinen ajattelu vaikuttaa vieraalta ja lähes mystiseltä.

Valistus anarkismissa postanarkismin kritiikin jälkeen

Postanarkistinen kritiikki anarkismin valistuksellista perintöä kohtaan on otettu vastaan anarkismin teoreettisissa pohdintoissa vaihtelevasti. Vaikka toisaalta on tunnustettu postanarkismin myönteisinä puolina sen korostamat moninaiset hallinnan muodot esimerkiksi sukupuoleen ja seksuaalisuuteen liittyen – ”klassisten” sarron muotojen kuten kapitalismin, valtion ja kirkon ohella – on myös tuotu esiin postanarkistien usein valikoivat otteet klassisten anarkistien teksteistä, mikä antaa todellista yksipuolisemman kuvan heidän ajatuksistaan. Toisaalta postanarkistit keskittyessään lähinnä tunnetuimpiin anarkistisiin ajattelijoihin syrjäyttävät monet merkittävät ajattelijat ja toimijat, jotka haastoivat jo omana aikanaan vallitsevia sortavia asenteita ja käytäntöjä sekä anarkismin sisällä että laajemmin yhteiskunnassa – kuten anarkismin ja feminismin merkkihenkilön Emma Goldmanin (1869–1940) (ks. esim. Goldman 2011). Postanarkistit ovat myös aliarvioineet valtion ja kapitalismin merkitystä nykyisen eriarvoisuuden ja vapauden puutteen luomisessa ja asettaneet deleuzeläisen globaalim nomadin liian helposti tavoiteltavaksi malliksi, unohtaen sen olevan erittäin etuoikeutettu ja vahvasti globaalim pohjoisen asukkaiden määrittämä ja vain heille saavutettavissa oleva. (Esim. Franks 2007, 2008; Cohn & Willbur 2003.) Toisaalta postanarkistien, erityisesti Newmanin, voimakkaan kritiikin valistuksen rajoittavaa essentialismia ja siihen liittyvää humanismia kohtaan voidaan myös nähdä kumpuavan humanistiselta perustalta, esimerkiksi heidän korostaessaan luovuutta ja itsensä määrittelyä (Swann, 2010; Franks 2007, 134).

Usein postanarkismin kritiikin kohteeksi nostetaan Kropotkinin naturalistinen, ihmisten ja muiden eläinten sosiaalisuutta ja keskinäistä apua korostava etiikka, koska tällaisen näkemyksen ajatellaan olevan sekä epärealistisen optimistinen että rajoittavaa ihmisten vapaudelle. Tämä voi tuottaa varsin outoja implikaatioita. Kropotkinin ajattelu on paikoitellen optimistista, mutta se kuitenkin perustuu hänen tieteelliseen työhönsä, joka on saanut myös ansaittua kunnianpalautusta nykytutkijoilta (esim. Gould 1988; de Waal 2013/2014, 37–38). Erityisesti Stirneriin pohjaava postanarkismi vaikuttaa olevan vastaavasti hyvinkin pessimistisen hobbesilaista tai sosiaalidarvinistista näkemyksissään, joissa vedotaan implisiittisesti sotaan kaikkia vastaan siinä missä Kropotkinin vetoa sosiaalisempiin, parempiin ”vaistoihimme”. Voidaan väittää, että Kropotkinin tutkimustulokset vastaavat paremmin todellista kuvaa ihmisyksilöistä ja yhteisöistä kuin Hobbesin kynnisyys sisällissotien runtelemassa 1600-luvun Englannissa. Toisekseen stirneriläinen vapauskäsitely johtaa herkästi nollasummapieliin, jossa toisen vapaus tarkoittaa vapauden puuttumista joltain toiselta. Tällöin ei ole yllättävää, että yhteistoiminta toisten

kanssa vaikuttaa hankalalta, vaikka sen tärkeys myönnetäänkin, ainakin implisiittisesti. Vapaus ei tällöin vastaa anarkismin tai laajemmin koko sosialismin tasa-arvoista ideaalia yhdessä toimimisesta yhdenvertaisina yksilöinä, jotta perustarpeemme ja muut meille kehittyvät tarpeet ja halut tulisivat tyydytetyiksi. Yksipuolisen egoistisen halun vapauden korostaminen voi johtaa vulgaariin liberalismiin sekä hierarkioiden uusintamiseen ja pahentamiseen, eräänlaiseen postanarkistiseen etujoukkoon, joka tietää parhaiten, kuinka elää ”todella” vapaasti ottamatta huomioon rakenteellista eriarvoisuutta tuottavia instituutioita. (Franks 2007, 139.)

Postanarkismin, kuten myös muiden post-ideologioiden, voidaan myös ajatella olevan posthumanismin ilmauksia. Postanarkismin kritiikki klassista anarkismia kohtaan lieneekin parasta nähdä paikallisina kamppailuina osana suurempaa ja pitempää tarinaa siitä, kuinka valistuksen aikana suuria harppauksia ottanut humanismi ei lunastanut sille asetettuja korkeita tavoitteita ja kuinka posthumanistiset suuntaukset pyrkivät ymmärtämään tätä epäonnistumista ja jatkamaan valistuksen projektia eteenpäin, vaikka välillä erittäinkin ankaran kritiikin avulla.

Lopuksi

Tämän lyhyen katsauksen tarkoitus oli valottaa anarkismia osana valistuksen perintöä. Anarkismin suhde valistukseen on ollut läpi historian vaihteleva ja se on ollut pitkälti riippuvainen laajemmasta yhteiskunnallisesta tilanteesta: onko valistuksen perintöön suhtauduttu esimerkiksi työkaluina kohti vallankumousta, kuten 1800-luvun lopulla, vai merkkinä sittemmin epäonnistuneista ”suurista kertomuksista”, kuten 1990-luvulla. Huomionarvoista on sekä valistukseen että anarkismiin sisältyvä kehoitus tekemiseen, ajattelun soveltamiseen myös käytäntöön. Tällöin ei rohkaista vain ajattelemaan, vaan myös tekemään. Valistuksen ja anarkismin aatteet vapaammasta, tasa-arvoisemmasta ja solidaarisemmasta tulevaisuudesta ovat saaneet ja saavat yhä ihmiset kaduille ja toimimaan kohti näitä päämääriä, mikä on vahvin osoitus niiden voimasta ja jatkuvasta ajankohtaisuudesta.⁷

Turun yliopisto

⁷ Kiitos *Valistuksen perinnöt* -kollokvion järjestäjille siitä, että kollokvio voitiin lopulta järjestää koronapandemiasta huolimatta. Kiitokset kaikille kollokvion osallistujille ja heille, jotka kuuntelivat ja kommentoivat esitelmäni.

Kirjallisuus

- Adams, Matthew S. (2019). Utopian Civic Virtue: Bakunin, Kropotkin, and Anarchism's Republican Inheritance. *Political Research Exchange* 1 (1), 1–27.
- Bakunin, Mihail (1882/2016). *Jumala ja valtio*. Suom. Jaana Seppänen. Turku: Savukeidas.
- Bakunin, Michael [Mihail] (1871/1972). The Paris Commune and the Idea of the State. Käänt. Ida Pilat Isca. Teoksessa Sam Dolgoff (toim.): *Bakunin on Anarchy*. New York: Vintage Books, 260–273.
- Chomsky, Noam (1970/2006). *Tulevaisuuden valtio*. Suom. Vesa Suominen. Turku: Sannakko.
- Cohn, Jesse & Wilbur, Shawn (2003). What's Wrong with Postanarchism? <<https://theanarchistlibrary.org/library/jesse-cohn-and-shawn-wilbur-what-s-wrong-with-postanarchism>>. Katsottu 11.8.2021.
- de Waal, Frans (2013/2014). *The Bonobo and the Atheist: In Search of Humanism Among the Primates*. New York & London: W.W. Norton & Company.
- Franks, Benjamin (2007). Postanarchism: A Critical Assessment. *Journal of Political Ideologies* 12: 2, 127–145.
- Franks, Benjamin (2008). Postanarchism and Meta-ethics. *Anarchist Studies* 16 (2), 135–153.
- Franks, Benjamin (2020). *Anarchisms, Postanarchisms and Ethics*. London: Rowman and Littlefield.
- Goldman, Emma (2011). *Anarkismi ja muita esseitä*. Suom Ville-Juhani Sutinen. Turku: Savukeidas.
- Gould, Stephen Jay (1988). Kropotkin Was No Crackpot. *Natural History* 97 (7), 12–21. <<https://www.marxists.org/subject/science/essays/kropotkin.htm>>. Katsottu 11.8.2021.
- Hirvonen, Ari (2007). Anarkismi: valtion ja lain tuolle puolen? Teoksessa Marja Härmänmaa & Markku Mattila (toim.): *Anarkismi, avantgarde, terrorismi: muutamia strategioita järjestyksen sotkemiseksi*. Helsinki: Gaudeamus, 17–63.
- Kelley, Donald R. Kelly & Smith, Bonnie G. (1994/2008). Introduction. Teoksessa Pierre-Joseph Proudhon: *What is Property?* Toim. ja käänt. Donald R. Kelley & Bonnie G. Smith. Cambridge: Cambridge University Press, xi–xxxiii.
- Kinna, Ruth & Prichard, Alex (2019). Anarchism and Non-domination. *Journal of Political Ideologies* 24 (3), 221–240.
- Kropotkin, Peter [Pjotr] (1893/1989). *The Great French Revolution*. Montréal & New York: Black Rose Books.
- Kropotkin, Pjotr (1890/2009). Anarkistinen moraal. Teoksessa *Pjotr Kropotkin: Kapinainenki: kirjoituksia anarkismista*. Toim. ja suom. Juha Kulmala. Turku: Savukeidas.

- Kropotkin, Peter [Pjotr] (1902/2006). *Mutual Aid: A Factor of Evolution*. New York: Dover.
- May, Todd (1994). *The Political Philosophy of Poststructuralist Anarchism*. University Park: The Pennsylvania State University Press.
- McKinley, C. Alexander (2019). The French Revolution and 1848. Teoksessa Carl Levy & Matthew S. Adams (toim.): *The Palgrave Handbook of Anarchism*. Cham: Palgrave Macmillan, 307–324.
- Newman, Saul (2001/2007). *From Bakunin to Lacan: Anti-authoritarianism and the Dislocation of Power*. Lanham: Lexington Books.
- Newman, Saul (2011). Postanarchism: A Politics of Anti-politics. *Journal of Political Ideologies* 16 (3), 313–327.
- Newman, Saul (2019). ‘Ownness created a new freedom’: Max Stirner’s Alternative Concept of Liberty. *Critical Review of International Social and Political Philosophy* 22 (2), 155–175.
- Prichard, Alex (2010). The Ethical Foundations of Proudhon’s Republican Anarchism. Teoksessa Benjamin Franks & Matthew Wilson (toim.): *Anarchism and Moral Philosophy*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Proudhon, Pierre-Joseph (1840/2008). *What is Property?* Toim. ja käänt. Donald R. Kelley & Bonnie G. Smith. Cambridge: Cambridge University Press.
- Stirner, Max (1845/2014). *The Ego and His Own: The Case of the Individual Against Authority*. Käänt. Steven T. Byington. Toim. James J. Martin. London & New York: Verso.
- Swann, Thomas (2010). Are Postanarchists Right to Call Classical Anarchisms “Humanist”? Teoksessa Benjamin Franks & Matthew Wilson (toim.): *Anarchism and Moral Philosophy*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.

Georg Henrik von Wright ja Ilkka Niiniluoto tieteen ja tekniikan suhteesta

Arto Mutanen & Ilpo Halonen

Johdanto

Georg Henrik von Wrightin kirja *Vetenskapen och förnuften: ett försök till orientering* ilmestyi vuonna 1986 ja vuoden 1987 syksyllä se julkaistiin suomeksi nimellä *Tiede ja ihmisjärki: suunnistusyritys*. Kirja herätti laajaa kiinnostusta ja keskustelua niin Suomessa kuin Ruotsissa (Strang & Wallgren 2020). Suomessa keskustelun aloittava tilanne oli vuoden 1987 Tieteen päivät, joiden yhteydessä professori Erik Allardt toi esiin kaksi äärimmäisyyskantaa, romanttisen antiteknologian ja yksipuolisen teknologiauskon, jotka molemmat perustuvat pitkälle vietyyn determinismiin. Allardtin mukaan

esimerkiksi akateemikko Georg Henrik von Wright painottaa eräissä viimeaikaisissa kannanotoissaan kulttuuripessimismiansään niin selvästi, että hän edustaa romanttista antiteknologiaa. Tämä ilmenee mm. hänen syksyllä 1986 ilmestyneestä kansantajuisesta kirjastaan *Vetenskapen och förnuftet*, jonka viimeiset luvut ovat jyrkästi teknologian vastaisia.

Allardt (1988, 38) täsmentää, että romanttiseksi lähestymistavan tekee se, ”ettei niissä empiirisesti analysoida tekniikan ja luonnontieteen yhteiskunnallisia vaikutuksia”.

Von Wright on taitava kirjoittaja, jonka historiallinen ja filosofinen tapa jäsentää tieteellis-teknisen elämäntapamme perusteita on kattava. Hän tarkastelee niin tieteen historiaa kuin rationaalisuutemme taustalla olevia perustavia käsityksiä. Lisäksi von Wrightin vahva kieli – yhdistettynä hänen pessimistissävytteeseen kokonaisviritykseensä – tekee voimakkaan vaikutuksen, mikä ainakin 1980-luvulla aiheutti osaltaan vääriymmärrystä. Hyvänä esimerkkinä voimme ottaa seuraavan lainan kirjasta *Tiede ja ihmisjärki*:

En näe mitään syytä odottaa, että nyt vallitsevat suuntauokset pysähtyisivät tai muuttuisivat. (...) Lyhyesti sanottuna: tieteeseen pohjautuva teollinen teknologia jatkaa riehakasta tanssiaan bakkanttisessa huumassa kohti tulevaisuutta. Rinnan tämän kehityksen kanssa luonto saastuu ja raiskautuu yhä pahemmin, ja menetettyjä

luonnonvaroja korvataan keinotekoisilla tuotteilla ja uusilla energiamuodoilla. (von Wright 1987, 140.)

1980-luvulla ei ollut tavanomaista, että kansainvälisesti ansioitunut akateeminen filosofi kirjoittaa näin vahvaa kieltä. Tällainen pessimistissävyinen elämäntapaamme kohdistuva kritiikki ei ollut tuolloin kovin yleistä – ei systemaattinen perusteiden ravistelu toki nykyisinkään ole kovin yleistä. Von Wrightin pessimismi, jota hän itse kutsui provokatiiviseksi pessimismiksi, oli luonteeltaan metodista, jolla hän haastoi ”avuttomuuden optimismin”, joka on sokeaa luottamusta teknologian kykyyn ratkoa tulevaisuuden ongelmia. (Mazzarella 2020, 119.)

Von Wrightille esseistiikka oli luonteva tapa ottaa kantaa ajankohtaisiin aiheisiin. Hän kirjoitti jo opiskelujensa alkuaikoina voimakkaita tekstejä. Erityisesti hänen vuonna 1967 julkaisemansa Vietnamin sotaa kritikoitua artikkelinsa herätti laajaa huomiota. Radiohaastattelussa vuonna 1973 hän perusteli Vietnamin sotaa käsitellyttä artikkeliaan tavalla, joka perustelee yleisemminkin hänen esseetuotantoaan. Hän puhuu ”ihmiselle tärkeästä järjen ja sydämen puhtaanapitotyöstä”, jota ilman ihmisyyden vaarassa vajota kyynisyyteen ja raakuuteen (von Wright & Nousiainen 1973, 7–8). On selvää, että tällainen inhimillinen vastuullisuus on mukana von Wrightin kirjoittaessa luonnon saastumisesta ja tieteellis-teknisen elämänmuotomme ongelmista. Oikeastaan tällainen tehtävä edellyttää, että tekstin on oltava vahvaa ja herättävää.

Kirjassa *Tiede ja ihmisjärki* länsimaisen tieteellis-teknisen rationaalisuuden perusteiden ja historian kautta kuvataan, miten nykyinen monilla tavoin ongelmallinen tilanne, jota ilmentävät globaalit ongelmat, kuten saastuminen, on sukeutunut. Vietnamin sotaa kritisoivan tekstin taustalla oli tarkoitus puolustaa niitä hyviä ”vapaus- ja humanisuusperinteen” mukaisia ihanteita, joita ”suuri osa sivistynyttä ihmiskuntaa” piti suurella arvossa (von Wright & Nousiainen 1973). Samalla tavoin *Tiede ja ihmisjärki* tarkastelee suurta ihmisyyden asiaa. Kuitenkin kirjan tarkastelu on sekä systemaattisempaa että historiatietoisempaa kuin Vietnam-artikkelissa.

Systemaattisen ja historiallisen lähestymistavan sijaan kirjasta *Tiede ja ihmisjärki* nostettiin esiin joitakin vahvoja, provokatiivisia muotoiluja. Esimerkiksi von Wright kirjoittaa seuraavalla tavalla:

En pidä epärealistisena sitä perspektiiviä, että ihmiskunta on eläintieteellisenä lajina menossa kohti tuhoaan. Tämä perspektiivi on usein levottomuuden ja mullistuksen aikoina hämmäntänyt ihmisiä.

Mutta luulen, että sillä on nykyään uhkaavampi todellisuustausta kuin koskaan ennen. En omasta puolestani voi pitää sitä erityisen kuohuttavana. Ihminen lajina sammuu varmasti joskus; tapahtuuko se muutaman sadantuhannen vuoden tai parin vuosisadan kuluessa, on kosmisessa perspektiivissä pelkkä hyppysellinen nuuskaa. (von Wright 1987, 141.)

Tällaiset muotoilut saattavat vaikuttaa kyynisiltä. Sisällöllisesti näissä ei kuitenkaan ole mitään ihmeellistä, mitä perusbiologia ei pystyisi todentamaan. Se, että meidän elämäntapamme vaikuttaa olevan kestämatöntä, oli selvää jo 1980-luvulla kirjan *Tiede ja ihmisjärki* ilmestymisen aikoihin. On helppoa huomata, että samat perusteet kuin Vietnam-artikkelin julkaisulle on annettavissa myös kirjan julkaisemiselle.

Erityisesti on huomattava, että vaikka *Tiede ja ihmisjärki* maalaa jossain mielessä synkkää ja pessimististä kuvaa ihmisen ja luonnon tulevaisuudesta, niin kirjan argumentaatio on sekä johdonmukaista että tosiasioihin perustuvaa. Argumentaation synkkyys kytkeytyy inhimillisen järjen aiheuttaman katastrofaalisen tilanteen analyysiin, mutta samalla argumentaatio esittää toiveikkuuden, että ihminen on kykenevä järkensä varassa tarttumaan ongelmiin ja suuntaamaan toimintaansa niin, että elämäntavan muutos voisi toteutua. (Nordin 2020; Pihlström 2020; Niiniluoto 2020.)

On selkeä väärintulkinta ymmärtää von Wright kyynisenä kirjoittajana, joka ei osannut arvostaa länsimaisia saavutuksiamme. Hän ei ole ”viimeisiä niistä pessimismin ja välinpitämättömyyden edustajista, jotka saivat runsaasti vaikutusvaltaa” (Carl Bildt, artikkelissa Nordin 2020, 203), vaan hän edusti vastuullista valistushumanismia, kuten Ilkka Niiniluoto tuo esiin kirja-arviossaan 1.2.1987 sanomalla, että ”von Wright ei ole luopunut asemastaan valistushumanismin tinkimättömänä puolustajana”. Niiniluoto täsmentää arviotaan tuomalla esiin olennaisen piirteen von Wrightin ajattelusta:

Georg Henrik von Wright on tyylikkäällä tavalla modernin ajan ajattelija, järjen ja ihmisarvon puolustaja. (...) Jos ihmisen tulevaisuus on tärkeä, järjen ja epäjärjen vastakohta on otettava vakavasti: rationaalisuuden puolustaminen ei ole taistelemista tuulimyllyjä vastaan. (HS 1.2.1987.)

Von Wrightin kulttuurikritiikki pohjautuu filosofian historiaan, kriittiseen filosofiaan (Frankfurtin koulu) sekä kulttuurihistoriaan (Molander 2020; Wallgren 2020). Oikeastaan juuri tässä on mahdollisuus löytää se järkevyyden antama toivo, johon von Wright itsekin viittaa. Ilkka Niiniluoto on tuoreessa

tekniikan filosofiaa tarkastelevassa kirjassaan osoittanut suuntaa, josta voimme etsiä von Wrightin esiin tuomia toivon pilkahduksia (Niiniluoto 2020). Niiniluoto on osallistunut tekniikkaa ja sen yhteiskunnallisia vaikutuksia koskevaan keskusteluun aktiivisesti jo 1980-luvun alkupuolelta saakka (Niiniluoto 1982; 1985; 1986; 1993; 2000; 2020a; 2020b).

Johdatus G. H. von Wrightin ajatteluun

Von Wrightin käyttämä kieli on metaforista ja pessimistisesti sävytynyttä. Tällainen ei kuitenkaan nykyisin enää vaikuta radikaalilta tai kuohuttavalta. Nykyinen luonnon tila on pakottanut ihmiset laajemminkin ottamaan vakavasti ihmisen ja luonnon välisen suhteen sekä ilmastonmuutoksen moninaiset vaikutukset ihmisten toimien seurauksena (Kyllönen & Oksanen 2020). Von Wrightin esseistiikka on tullut uudelleen ajankohtaiseksi. Lähestymme esityksessämme valistuksen perintöä erityisesti kahden vuonna 2020 ilmestyneen kirjan ja yhden vuonna 2021 ilmestyneen artikkelin kautta. Kirjat ovat Johan Strangin ja Thomas Wallgrenin toimittama *Georg Henrik von Wright: modernin ajan ajattelija* ja Ilkka Niiniluodon *Tekniikan filosofia*. Tieteen päivien 2021 julkaisu *Hyvä ja paha tieto* puolestaan alkaa Bernt Östermanin kirjoituksella ”Georg Henrik von Wright ja teknologisen elämänmuodon vaarat”.

Allardtin edellä esittämässä kritiikissä esiintyy syytös von Wrightin ajattelua kohtaan sekä pessimismistä että teknologian vastaisuudesta. Lienee selvää, että von Wrightin teksti on luonteeltaan pessimististä. Kuitenkin von Wright tuo itse esiin, että ero optimismiin ja pessimismiin välillä voi johtua ”osaksi älyllisten temperamenttien eroavuuksista, mutta osaksi myös itse tarkastelun näkökulmasta” (1992, 121). Von Wright tarkoittanee ”tarkastelun näkökulmalla” hänen metodista orientaatiotaan, jossa pessimismi on nimenomaan metodinen valinta, jolla tuodaan näkyviin asian suuri painoarvo. Oikeastaan tässä suhteessa von Wright onnistui yli odotusten: asia kyllä huomattiin, vaikka keskustelu ei lopulta suuntautunutkaan asiaan itseensä.

Allardt huomauttaa, ettei von Wright analysoi empiirisesti ”tekniikan ja luonnontieteen yhteiskunnallisia vaikutuksia”. Kuitenkin von Wrightin teksti on historiallis-filosofinen analyysi, jossa tekniikan ja luonnontieteen keskinäissuhdetta ja suhdetta yhteiskuntaan laajemminkin analysoidaan systemaattisesti. Tosin von Wrightin systemaattinen historiallis-filosofinen analyysi keskittyy tarkastelemaan nykyisen tieteellis-teknisen elämäntavan perustana olevaa rationaliteettia. Tämä analyysi ei voi olla empiiristä tutkimusta, vaan on väistämättä luonteeltaan historiallis-filosofista. Von Wright huomioi kuitenkin analysoidessaan historian dynamiikassa esiintyvien voimien moninaisen vuorovaikutuksen, jonka ”yksityiskohtainen tutkimus on

sosiologien ja filosofien tehtävä”. Kuitenkaan hän ei tähän suoraan puutu, vaan hän ottaa lähtökohdakseen ”sen ilmeisen ja kiistattoman tosiasian, että *teknologian kehitys* meidän vuosisadallamme on syvällisesti vaikuttanut ihmisten elinehtoihin ja elämäntyyliin ja muuttanut niitä kaikkialla maapallolla” (von Wright 1981, 180).

Von Wrightin painoarvo filosofina ja julkisena keskustelijana on erittäin merkittävä. Strang & Wallgren (2020, 7) tuovat tämän esiin sanomalla, että

Cambridgen yliopiston professoriksi 31-vuotiaana kutsuttu Georg Henrik von Wright kuuluu Suomen tiedehistorian kirkkaimpaan kärkeen. Samalla hän toteutti ehkä puhtaimmin kuin kukaan muu suomalainen eurooppalaisen intellektuellin (‘public intellectual’) osaa yhteiskunnallisessa keskustelussa.

Toisaalta von Wrightin ajattelun luonnehdinta on vaikea tehtävä. Von Wrightin tekstit ovat syvällisiä ja laaja-alaisia, joten niiden luonnehdinta aina rajaa ja vääristää niiden sanomaa.

Puhuttaessa von Wrightin aikalaiskritiikistä tarkoitetaan hänen esseetuotantoaan, jolloin rajataan tarkastelun ulkopuolelle hänen akateeminen filosofiansa. Aikalaiskritiikkona von Wright asettuu painavaan seuraan: aikalaiskritiikin varhaisina klassikkoina Strang ja Wallgren nostavat esille Jean-Jacques Rouseaun, Immanuel Kantin ja Friedrich Hegelin, von Wrightin aikalaisina muiden muassa Theodor Adornon, Hannah Arendtin, Jürgen Habermasin, Michael Foucaultin, Luce Irigarayn ja Jacques Derridan sekä pohjoismaalaisista Arne Næssin. (Strang & Wallgren 2020, 8.) Von Wrightin tuotannon jakautuminen kahteen osaan ilmenee myös siitä, että akateemista filosofiaa von Wright julkaisi englanniksi, kun taas hänen esseetuotantonsa ilmestyi pääosin ruotsin kielellä. Esseetuotantoa on runsaasti käännetty suomen kielelle. Englanniksi von Wrightin aikalaiskriittisiä tekstejä ei ole kovin paljon saatavilla.

Von Wright halusi pitää tiedekriittiset tekstinsä erillään tieteellistä akateemisista teksteistään, mikä oli siinä mielessä hyvä asia, että näin hänen esseistiikastaan hioutui sekä sisällöllisesti että kirjallisesti erityisen merkittävä kokonaisuus. Näin von Wright toimi ainutlaatuisen syvällisenä julkisena keskustelijana, mitä hänen esseensä dokumentoivat. (Strang & Wallgren 2020.) Von Wright tarkastelee laajassa esseetuotannossaan länsimaisen elämäntavan perusteita. Yleisellä tasolla tämä on syvällistä tiedekritiikkiä, jota Molander (2020, 151) kuvailee seuraavalla tavalla: ”von Wrightin tiedekritiikki on kulttuuri- ja rationaalisuuskritiikkiä: hän moittii rationaalisuuden tai

järkevyyden vallitsevaa tulkintaa liian kapeaksi". Tällainen kulttuuri- ja rationaalisuuskritiikki kytkeytyy keskusteluun "valistuksen dialektiikasta". Valistuksessa perustava ajatus on luottamus inhimilliseen järkeen, mutta tähän liittyy sekä toiveita että uhkia, joiden välisen suhteen pohdinta "on ollut tärkeä osa tieteen asemaa kulttuurissa käsitelleestä pohdinnasta ainakin siitä lähtien kun Ranskan akatemiassa käynnistyi 1600-luvun lopussa kuuluisa riita (*querelle*) edistyksestä" (Strang & Wallgren 2020, 13–14).

Von Wrightin esseistiikka käsittelee laajoja teemoja. Kirjan *Tiede ja ihmisjärki* lähtökohtana ovat yhteiskunnallisesti merkitykselliset globaalit ongelmat, joiden analyysi johtaa koko länsimaisen rationaalisuuden historiallis-käsitteelliseen analyysiin. Von Wright (1992, 123) kuvaa kirjan *Tiede ja ihmisjärki* menetelmää seuraavalla tavalla:

Valitsen ensin joitakin ilmiöitä, jotka mielestäni ovat ominaisia maailmallemme. Tällaisia ovat maapallon nopea integroituminen tekniikan ja teollisuuden merkeissä, tieteen lisääntynyt merkitys "tuotantovoimana", ihmisen yhä ongelmallisempi suhde luontoon ja työhön, teknistyneen yhteiskunnan monimutkaiset ja vaikeaselkoiset hallintamekanismit. Tämän jälkeen suuntaan katseeni menneisyyteen ja etsin näiden ilmiöiden historiallisia juuria siitä rationaalisuuden määrätystä muodosta, joka on tieteen ja teknologian yhteinen perusta, sekä uskonnollisesti inspiroidusta käsityksestä ihmisen oikeudesta hallita luontoa. Lopuksi suuntaan katseeni eteenpäin ja projisoin "tulevaisuuden valkokankaalle" trendejä, sitä historiallista dynamiikkaa, jota uskon kartoittaneeni – *edellyttäen, että nuo trendit jatkuvat suurin piirtein suuntaa muuttamatta*. Moni epäilemättä kokee valkokankaalle tällä tavoin syntyvän kuvan "uhkakuvaksi".

Tämä on kiinnostava kuvaus kirjan teoreettisesta perustasta. Artikkelissaan "Mietteitä hämärän aikaan" von Wright tuo esiin, että kirjan *Tiede ja ihmisjärki* teema on ollut hänelle keskeinen jo pitkään: "Yli puolen vuosisadan ajan olen yrittänyt oppia ymmärtämään tätä maailmaa. Missä me olemme? Miten olemme tähän tulleet? Mihin tiemme näyttää johtavan?" (Von Wright 1996, 12.) On oikeastaan erittäin vaikeaa ymmärtää, miten julkinen keskustelu ajautui niihin uomiin, kuin mihin se lopulta ajautui. Niiniluoto (1987) kirjan arviossaan tuo hyvin esiin von Wrightin keskeisen ajatuksen sanomalla, että "kirja tarjoaa retken järjen historiaan, inhimillisen rationaalisuuden muotojen kehitykseen tieteen ja tekniikan piirissä, luonnontieteen teorianmuodostuksen uusiin suuntauksiin ja nykyisen elämänmuodon kehitystrendeihin". Niiniluoto tuo

esiin von Wrightin pessimistisen perussävyin, mutta huomauttaa von Wrightin olevan vankka valistushumanismin puolustaja:

Vaikka teoksen loppuluvut ovat sävyiltään pessimistisiä, alistuneeseen kohtalonuskoon ei vaivuta missään vaiheessa: ihmiskunnan toivo sisältyy oikeaan järjenkäyttöön tieteen piirissä. Von Wright ei ole luopunut asemastaan valistushumanismin tinkimättömänä puolustajana. (Niiniluoto 1987.)

Tiede ja tieteellinen ajattelu olivat von Wrightille erittäin tärkeitä. Erityisesti hän kunnioitti suuresti luonnontieteen saavutuksia. Kuitenkin myös tiedekritiikki oli luonteva osa hänen intellektuaalista minäänsä. Tieteelliseen ajattelun merkitystä arvioidaan helposti hyväuskoisen luottavaisesti. Kohdatessamme kriisejä uskomme helposti, että tieto – erityisesti tieteellinen tieto – auttaa meidät ongelmien yli. Kuitenkin von Wright (1992, 123–124) tuo olennaisen seikan inhimillisessä toiminnassa esiin sanoessaan seuraavalla tavalla:

Toisaalta en usko järkevän tiedon sinänsä olevan toiminnan riittävä perusta. On oltava myös pakko toimia tiedon edellyttämällä tavalla. Ja pelkään, että tämän pakon täytyy toimia siinä muodossa, että todellisuus jatkuvasti kovakouraisesti muistuttaa meitä kuolevaisuudestamme.

Aikalaisdiagnostiikka

Puhuttaessa von Wrightin esseistiikasta termejä aikalaisdiagnostiikka ja aikalaisanalyysi käytetään varsin laajalti. Von Wrightin ajankohtaisten teemojen tarkastelukulma on historiallis-filosofinen. Hänen esseistiikkaansa voidaan luonnehtia aikalaisdiagnostiikaksi, joka tuo mieleen lääketieteen.

[F]ilosofin vertaaminen lääkäriin onkin tässä tapauksessa varsin osuvaa. Tosin voisi sanoa, että von Wright oli lääkäri, joka antoi diagnoosin mutta ei lääkettä löytämäänsä tautiin. Tai ehkä hänet voisi nähdä lääkärinä, joka selittää potilaalleen, mihin tupakointi pahimmassa tapauksessa johtaa, mutta ei anna varsinaisia ohjeita, miten tupakoinnin voisi lopettaa. (Österman 2021, 23.)

Von Wright itse toteaa:

Olen kutsunut puuhailujani yritykseksi ymmärtää omaa aikaani. Missä me olemme? Miten olemme tähän päätyneet? Ja mihin tiemme näyttää johtavan? Toimintaa, joka etsii vastauksia tällaisiin kysymyksiin voisi kutsua ajan diagnostiikaksi. (Von Wright 1996, 323–324.)

Esseistiikassaan von Wright toimii tiede- ja kulttuurikriittikkona. Hän suorii voimakkaasti valistuksen perintöä, mutta avoimeksi jää miten tämä kritiikki voidaan yhdistää uskoon ja luottamukseen järjen voimaan (Strang & Wallgren 2020, 14). Von Wrightin tiedekritiikki ei ole pessimististä tieteen vastustamista tai tiededenialismia; von Wright ”puhui itse mieluummin ’provokatiivisesta pessimismistä’”, jonka ”avulla hän haastoi ’avuttomuuden optimismin’” (Mazzarella 2020, 119). Avuttomuuden optimismin mukaan ”voidaan rauhassa antaa kehityksen sujua suurin piirtein entiseen malliin ja luottaa siihen, että uusien tutkimusten, uuden tekniikan ja markkinavoimien vapaan temmellyksen avulla kaikki saadaan loppujen lopuksi kuntoon” (ibid.).

Vuonna 1992 von Wright kirjoittaa kuusi vuotta aikaisemmin ilmestyneen kirjansa *Tiede ja ihmisjärki* herättämän huomion ja kiivaankin keskustelun yllättäneen tekijänsä. Von Wright toteaa halunneensa esseissään kuvata siirtymistä ”modernista postmoderniin aikakauteen”, joka kytkeytyy ”voimansa menettäneiden valistusajan ihanteiden kriisinä kuin uuden aamun sarastamisena kulttuurimme vaiheissa” (von Wright 1992, 8). Von Wrightin valistuskritiikki asettaa kysymyksen kohteeksi muun muassa valistukseen liittyvän optimismin inhimillisen järjen voimaan ja kykyyn toimia edistyksen toteuttavana voimana. Von Wrightille valistusajatteluun kytkeytyvä sokea luottamus edistykseen oli jatkuvan kriittisen tarkastelun kohde. Esseessään ”Edistyksen myytti” hän tuo esiin, että luottamus jatkuvaan edistykseen ei oikeastaan perustu mihinkään. Kirjan *Tiede ja ihmisjärki* nostattama kiivas keskustelu toi esiin sen, ettei meillä ainakaan tuolloin ollut kykyä analyttiseen keskusteluun edistyksen perusteista.

Esseessä ”Edistyksen myytti” von Wright tarkastelee edistyksen aate- ja kulttuurihistoriaa. Moderniin ajatteluun niin itsestään selvältä vaikuttava usko edistykseen osoittautuu vaikeaksi analysoitavaksi. Länsimaisen ajattelun sekularisoituminen tapahtuu pitkän ajan kuluessa ja siihen kytkeytyvä vapautuminen muuntaa niin ajattelumme perusteita kuin kulttuuristen tapojemme luonnetta. Von Wright (1992, 160) pyrkii ”saada hälvenneeksi niin edistystä kuin taantumustakin koskevien uskomusten yllä leijuvan valetieteen usvan”. Hänen analyysinsä paljastaa edistyksen ilmenevän kahtena toisistaan historiallisesti eroavana päähaarana, joiden kummankin taustalla oleva edistyksen käsite ei enää ole arvottava käsite, vaan tosiasiallistunut ja neutraali

käsite (von Wright 1992, 163–164). Edistyksen käsite on edelleen tutkimuksellisesti kiinnostava teema, jolla on laajempaa yhteiskunnallista merkitystä (Bouveresse 2011; Fiala 2021).

Von Wrightin analyysi on tullut yhä ajankohtaisemmaksi, minkä Österman (2021, 13) ilmaisee seuraavalla tavalla:

Kirjoittaessani tätä maailmaa ravistelee kaksi vakavaa ongelmaa, ilmaston lämpenemisen aiheuttama ympäristökriisi ja räjähdyksen lailla leimahtanut koronavirusepidemia. Molemmissa tapauksissa tieteelle on asetettu ratkaiseva asema valistajana ja ihmiskunnan pelastajana. (...) Niiden vaatima teknologia ei ole muuta kuin luonnontieteiden, fysiikan ja kemian, sovellutuksia. Onko pelastajana esiintyvä tiede siis itse asiassa ongelman syy?

Elämäntapamme ja sen rationaalisten perusteiden puntarointi on osoittautunut hedelmälliseksi tutkimuskohteeksi. Von Wrightin edustama humanistinen tekniikan filosofian traditio on osoittautunut elämänmuodon perusteiden tutkimuksen kannalta hedelmälliseksi lähestymistavaksi. Näin on ollut mahdollista systemaattisesti tarkastella tieteellis-teknisen elämänmuotomme perusteiden historiallista muuntumisprosessia. Tieteen ja tekniikan nivoutuminen toisiinsa on muuntanut sekä tiedettä että tekniikkaa. Tiede ja tekniikka ovat monin sitein toisiinsa kytkeytyneitä, mutta silti ne ovat toisistaan erillisiä niin historiallisesti kuin käsitteellisesti, kuten Niiniluoto argumentoi, mikä mahdollistaa von Wrightin analyysin tarkentamisen ja hänen esittämänsä tieteelliseen tietoon nojaavan toivon vahventamisen (Niiniluoto 2020a).

Tieteen ja tekniikan välinen suhde on tekniikan filosofian erityisalue, jossa kohtaavat yhtäältä tiedon ja taidon problematiikka ja toisaalta tieteen-filosofisesti kiinnostava perustutkimuksen ja soveltavan tutkimuksen välinen problematiikka. Tekniikka liittyy taitoihin ja taituruuteen, mutta teollistumisen mukana työ siirtyy koneille, joiden tekemä ”yleinen tieteellinen työ” supistaa työläisen tekemää työtä, joka minimoituu samalla kun työläisen taituruus poistuu työtoiminnoista (Marx 1986, 174). Kemianteollisuuden ja sähköteollisuuden mukana tieteellisen tiedon rooli teollisuudessa korostuu yhä selvemmin. Tekniikkaan liittyvät tutkimusperustaiset kehittämishankkeet ovat oma erityisalueensa tieteen kentällä (Niiniluoto 1993; 2000; 2020a).

Edelleen suuri osa tekniikkaa edellyttää ainoastaan arkijärjen mukaista tietoa, ja toisaalta perustutkimusta tehdään vailla teknistä intressiä. Perustutkimuksen voidaan tällöin katsoa perustuvan uteliaisuuteen, intressien ollessa episteemisiä. Kuitenkin perustutkimuksella voi olla, ja tosiasia on

ollutkin, myös instrumentaalista arvoa. Perustutkimuksen tuloksena voidaan saavuttaa tietoa syy–seuraus-suhteista, joita voidaan hyödyntää teknisten artefaktien suunnittelussa (Niiniluoto 2020a). Syy–seuraus-suhteiden antaman tiedon varaan on siten mahdollista rakentaa tekniikan perustavana olevaa suunnittelutiedettä (Niiniluoto 1993; 2020a). Siten tiede voi toimia tekniikan perustana, mutta samalla se voi olla instrumentaalisesti arvokasta ratkoessaan teknisiä ongelmia.

Von Wrightin nostamat ekologiset ongelmat ovat malliesimerkkejä niin sanotuista *pirullisista ongelmista*. Näitä ei määritelmällisesti voida ratkaista lokaalisti, ei yhden tietyn käytännön puitteissa eikä yhden tieteenalan puitteissa. Edellä mainittua suunnittelutieteen mallia voidaan hyödyntää jäsentäessämme tällaisia pirullisia ongelmia siten, että tietty ongelma jäsennetään kahden tai useamman käytännön kontekstin puitteissa. Määritelmällisesti ongelmat eivät redusoidu yhden käytännön eikä myöskään yhden tieteenalan kontekstissa. Nämä kontekstuaaliset jäsennykset voidaan teoreettisesti jäsentää joidenkin teorioiden puitteissa. Tämä muistuttaa pitkälle sitä, mitä von Wright kertoo omasta menetelmästä. Kuitenkin ongelman luonteen vuoksi lopullinen jäsenitys edellyttää useamman käytännön ja useamman tieteenalan yhteisvaikutusta, niinpä ongelman jäsenitys on lopulta luonteeltaan dialoginen prosessi, jossa teoreettis-käytännölliset ja arvokysymykset tulee olla eksplisiittisesti mukana. (Niiniluoto 2020a; Heinonen 2017.) Näin perustutkimus voi osaltaan myös jäsentää tekno-systeemin tuottamia pirullisia ongelmia, kuten globaalia saastumista tai ilmaston lämpenemistä.

Yleisellä tasolla von Wrightin aikalaisdiagnostinen menetelmä on pirullisten ongelmien jäsenysmenetelmä (tai sen osa). Kuvatessaan menetelmäänsä hän toteaa, ettei hän pyri ennustamaan ”millainen tulevaisuus on, vaan millainen se saattaa olla, jos siihen projisoidaan ne suuntauukset, jotka tällä hetkellä ovat näkyvissä” (von Wright 1987, 11). Siten von Wrightin analyysi paljastaa olemassa olevat ilmiöitä ohjaavat tendenssit. Piirtynyt kauhuskenaario toteutuu, elleivät ihmiset puutu tapahtumien kulkuun. Kuitenkin von Wright (ibid., 143) luo pessimisminsä yhteyteen toivon pilkahduksen: ”Minulla ei ole vahvaa uskoa ’järjen voittoon’. Mutta asennettani voitaisiin ehkä nimittää *tunnustukseksi*, että järki voi olla ihmiskunnan *toivo*.” Oikeastaan osa tuosta toivosta liittyy siihen suunnittelutieteelliseen käsitykseen, että ihmisillä on mahdollisuus muuttaa tapahtumien kulkua. Siten von Wrightin mainitsema moraalinen puhtaanapitotyö tuo esiin niitä asioita, joihin ihmisten tulisi puuttua.

Von Wright ja teknologinen elämänmuoto

Puhuessaan teknologisesta elämänmuodosta von Wright pyrkii jäsentämään meidän elämäämme nykyisenä aikana, jossa tieteellis-tekninen kehitys ei ole vain tukemassa inhimillisiä pyrkimyksiämme vaan myös yhä voimallisemmin ohjaamassa ja hallitsemassa elämänvalintojamme. Teknologian kehityksen mukana ajattelumme yhä laajemmin instrumentalisoiutuu. Ongelmat nähdään yhä laajemmin nimenomaan teknisinä ongelmina, joihin ratkaisun antaa uusi teknologia. Tällöin tiede menettää itsenäistä arvoaan ja tieteen arvo ilmenee teknisten innovaatioiden tuottamiskykynä. Tieteen, teknologian ja talouden yhä kiinteämpää liittoa von Wright (1987) kutsuu teknosysteemiksi.

On selvää, että tällainen analyysi on oikeilla jäljillä. Selvää ei kuitenkaan ole, miksi ja miten tällaiseen tilanteeseen on ajaututtu. Von Wrightin analyysi perustuu hänen käsitykseensä maailmankuvamme kehityksestä historian saatossa. Maailmankuvalla hän tarkoittaa ”ensisijaisesti *luonnontieteiden maailmankuvaa*” (von Wright 1987, 11). Von Wrightin kunnioittava suhtautuminen luonnontieteisiin ilmenee muun muassa hänen todetessaan, että ”Hertzin yritysten konstruktiiivinen puoli miellytti minua filosofina” (von Wright 1985, 200). Hertzin esittämä konstruktiiivisuus muutti von Wrightin filosofiakäsitystä; enää hänelle filosofia ei ollut olennaisesti ”ajatuksen levottomuuden tyynnyttämistä”, vaan filosofia ilmeni nyt ”käsitteellisten yhteyksien *loogisena tai rationaalisenä rekonstruomisena*” (von Wright 1985, 201).

Von Wright (1987, 11) sanoo, ettei hän pidä ”ns. humanististen tieteiden tarjoamia kuvia ihmisestä ja hänen yhteiskunnistaan ’tieteellisen maailmankuvan’ osina”. Tämä liittyy von Wrightin kannattamaan metodiseen dualismiin, jonka mukaan luonnontieteillä ja humanistisilla tieteillä tai ihmistieteillä on erilainen metodinen orientaatio. Von Wright (2020) esittää luonnontieteet selittävinä tieteinä; Hempelin selitysmalli antaa kuvan luonnontieteellisestä selityksestä (galileinen tiede). Malli antaa samalla myös kuvauksen, miten tieteellinen ennustaminen tapahtuu (Niiniluoto 1983). Ihmistieteet ovat puolestaan ymmärättäviä tieteitä (aristoteelinen tiede), joita ei voi palauttaa selittäviin tieteisiin. Ymmärtäminen noudattaa aristoteelista praktisen syllogismin mukaista mallia. Von Wright kuvaa luonnontieteellistä rationaliteettia seuraavalla tavalla:

Liitämme yleensä rationaaliseen ajatteluun ja toimintaan sellaisia tuntomerkkejä kuin johdonmukaisen ja ristiriidattoman päättelyn, perustellut mielipiteet sekä kyvyn ennustaa ja hallita, so. tuottaa tai torjua, ympäröivän luonnon tapahtumia. Malliesimerkki rationaalisuudesta, johon nämä tuntomerkit sopivat, on moderni *tiede*

sellaisena kuin se on kehittynyt myöhäisrenessanssista ja barokista meidän päiviimme. Vaikka tiede alun perin on ns. länsimaisen kulttuurin luomus, se on tänään globaalinen kulttuurin ilmaus jota harjoitetaan kaikkialla maailmassa vailla yhtenäisyyttä häiritseviä "paikallisia erityispiirteitä". (Von Wright 1987, 14.)

Tällainen luonnontieteellinen ennustaminen ja hallinta "on tuottanut hedelmää *teknologiana*". Kuitenkaan tämän teknologia hedelmät eivät ole mitenkään yksiselitteisen positiivisia, vaan oikeastaan päinvastoin, teknologisen elämänmuodon ylle on alkanut kasautua yhä enemmän tummia pilviä, jotka osaltaan ovat "osoittaneet, että järkevyyks, rationaalisuus, on paljon moniulotteisempi käsite kuin edistys- ja kehitysuskon täyttämässä länsimaailmassa aikaisemmin tajuttiinkaan" (Von Wright 1987, 20–21).

Tekninen rationaliteetti ja siihen kytkeytyvä teknologia on alkanut elää omaa elämäänsä. Kuitenkaan von Wright ei hyväksy teknologista determinismia:

(...) jos tekniikan kehitys nyt koetaan vaaraksi, syynä *ei* ole se, että tekniikka muka olisi päässyt voitolle ihmisestä, vaan että sitä käyttävät *ihmiset* – siis "me itse" – häikäilemättä tarkoituksiin, jotka eivät ole oikeutettuja, vaan kenties ristiriidassa sisimpien toiveidemme kanssa. (Von Wright 2007, 191.)

Emme tunnista syvimpiä tarpeitamme, vaan nojautumme haluihin, joiden orjina ryntäämme.

Ei esiteollinen tekniikka tietenkään ollut ongelmatonta, mutta sen luomat ongelmat ilmenivät paikallisina. Siten haitallisten sivuvaikutusten jäädessä marginaalisiksi teknologian hyödyt korostuivat. Lisäksi luonnontieteiden kehityksen mukana tuli optimistinen eetos, joka loi uskoa teknologian siunauksellisuuteen. Malliesimerkkinä voidaan mainita Baconin käsitys luonnontieteen kyvystä tuottaa tekniikkaa ja helpottaa ihmisten elämää. Tieteen ja teknologian liittoutuessa tapahtuu laadullinen muutos, mikä ilmenee tieteen ja teollistuneiden yhteiskuntien talouselämän yhdentymisenä, "josta voidaan käyttää nimitystä *teknosysteemi*" (von Wright 1989, 185). Marx lienee yksi ensimmäisistä filosofiista, joka systemaattisesti pohti teknologian vaikutusta sekä yksilöön että yhteiskunnalliseen elämään. Kuitenkaan tekniikan kritiikki ei voi perustua yksinomaan humanistiseen tekniikan filosofiaan, vaan se tarvitsee rinnalle luonnontieteellis-teknisen järjen kriittistä tarkastelua (Niiniluoto 1982).

Teknosysteemi muodostaa järjestelmän, jossa rationaliteetti alkaa palvelulla järjestelmää ihmisten sijaan. Tällaisessa ”nykyisen kaltaisessa dynaamisessa ja pitkälle integroituneessa maailmassa voi syrjäseudullakin tapahtunut yllätys aiheuttaa koko maailmaan ulottuvia seurauksia” (von Wright 1981, 179). Tämä tuo mukanaan epävarmuutta, joka osaltaan ruokkii kiinnostusta futurologiaan, jolle ei ”voida antaa suurtakaan arvoa ennustuksina siitä, mitä tulee tapahtumaan eikä suunnitelmina siitä miten meidän pitää toimia” (von Wright 1981, 179). Futurologian rinnalla nousee esiin myös irrationaalisia uskomuksia ja oppeja, joiden kannattajissa on korkeasti koulutettuja ihmisiä, mitä von Wright (1981, 187) kutsuu hyperrationaalisen teknologisen sivistyksemme paradoksiksi.

Von Wright (1992, 177) tarkastelee länsimaisen tieteellisen rationaliteetin kehittymistä käyttäen metaforisesti apunaan kolmea kaupunkia: Jerusalemia, Ateenaa ja Manchesteria. Jerusalem symboloi moraalista perustaa, Ateena tieteen syntysijaa ja Manchester tieteellis-teknistä rationaliteettia, jonka varaan nykyinen teknologinen yhteiskunta on rakentunut. Näiden kolmen kaupungin välisen suhteen analyysin avulla von Wright tuo esiin sen, miten länsimainen rationaliteetti on hiljalleen kehittänyt nykyiseen muotoonsa.

Kreikkalainen tiede, jonka kukoistus huipentuu Sokrateen, Platonin ja Aristoteleen filosofiaan, on luonteeltaan arvosuuntautunutta (aksiologista). Kuitenkaan kyse ei ole meidän nykymerkityksessämme moraalista tutkimuksesta, vaan ajattelutavasta, jossa ihmisellä on rooli ja paikka osana luonnonjärjestystä (kosmosta). Kreikkalainen tiede ei tavoitellut instrumentaalisesti hyödyllisiä tuloksia, vaan pikemminkin tiettyä luonnollista järkevyyttä, jota syvimmillään ilmaisee käsitys ihmisestä mikrokosmoksena. Tähän ei sovi lainkaan nykyinen käsitys tieteestä kyvykkyutenä ”ennustaa ja hallita, so. tuottaa tai torjua, ympäröivän luonnon tapahtumia” (von Wright 1987, 14). Jerusalemilla von Wright viittaa nykyiseen moraalijatteluun, jossa uskonnolla on ainakin metaforinen merkitys. Tällöin ymmärrämme moraalin ei niinkään luonnonjärjestyksenä, vaan inhimillisenä järjestyksenä, jolla ei ole luonnollista (naturalistista) perustaa. Se, että eettisyyden perusta ei ole ihmisen paikka luonnonjärjestyksessä, on mullistava ajatus, joka pakottaa etsimään perustaa jostain muualta, esimerkiksi uskonnosta. Syntyy jännite tieteellisen ja eettisen rationaliteetin välille. Näin tiede loittonee moraaliperustastaan. Osaltaan tämä mahdollistaa nykyisen kaltaisen (instrumentaalisen) tieteen kehittymisen. Nykyinen luonnontiede ei kuitenkaan ole läpeensä instrumentalisoitunut, vaikka Horkheimerin ja Adornon ”Valistuksen dialektiikasta” voisi tällaista päätellä. Oikeastaan modernin luonnontieteen taustalla on vahva episteeminen painotus:

Länsimaisen tieteen teknologinen suuntautuneisuus ei merkitse sitä, että luonnon hallinta olisi ollut ja olisi ainoa tieteellisen toiminnan motiivi. Luonnon valloittaminen edellyttää sen toimintaa hallitsevien periaatteiden tuntemista. Tällaisen tiedon etsimistä kutsun, *faute de mieux*, tieteen *epistemisiksi* suuntautuneisuudeksi. Francis Bacon viittasi tähän sanoessaan *natura non vincitur nisi parendo*. Kuuliaisuus, joka hänellä oli tuolloin mielessään, ei merkinnyt luonnon imitaatiota hyvän elämän saavuttamiseksi, vaan tosiasioiden kunnioittamista, nöyryyttä ja kärsivällisyyttä, jota tutkivalta mieleltä edellytetään. (Von Wright 1992, 178.)

Lainauksesta tulee hyvin esiin edellä mainittu tiedollisen ja moraalisen perustan välinen ero ja jännite. Tämän eron kasvaessa ja kypsyyssä mahdollistuu tieteellisen ajattelutavan muutos:

Tilanne muuttui kun tie, teknologian välityksellä, liittoutui uuden teollisen tuotantotavan kanssa. Huolta aiheutti aluksi teollisuuden sosiaalinen vaikutus ihmisiin, jotka olivat tuotantoprosessin osia. (Von Wright 1992, 189.)

Tämä tieteen liittoutuminen teollisen tuotantotavan kanssa ilmenee luonnon-tieteiden, erityisesti fysiikan, roolista tieteellisyyden ihanteena. Tämä painotus jatkui pitkälle 1900-luvun puoliväliin saakka, mikä tulee kiinnostavalla tavalla esiin Carnapin vuonna 1966 ilmestyneestä kirjasta *Philosophical Foundations of Physics: An Introduction to the Philosophy of Science*, jossa tuodaan esiin fysiikan keskeinen rooli tieteenfilosofisena esikuvana. Fysiikan painotus esikuvana korostuu kirjan vuonna 1974 julkaistussa uusintapainoksessa, jolloin nimestä poistettiin viittaus fysiikkaan.

Von Wright ei hyväksy metodista monismia, vaan etsii systemaattisesti ihmistieteiden omaa metodologista identiteettiä. Von Wrightin (1985, 111) mukaan luonnontieteellisen metodologian soveltaminen ihmistieteisiin johtaa "ihmisiä koskevan tieteellisen tiedon käyttöön, jonka tarkoituksena on manipuloida ihmisiä eri tarkoituksiin ja päämääriin". Siten tällainen on jyrkästi ristiriidassa humanististen tieteiden ihmisyyttä ymmärtävän tavoitteen kanssa. Tämä tulee hyvin esiin von Wrightin puheessa tieteellisestä maailmankuvasta nimenomaan luonnontieteen maailmankuvana.

Luonnontieteen voittokulkuun liittyy vahva usko jatkuvaan kehitykseen:

Uuden optimistisen mielialan luonteenomaisin piirre on usko edistykseen – ei tilapäiseen tai ihmisten hyvän tahdon riittäväisyydestä riippuvaiseen edistykseen, vaan rajoittamattomaan ja ikuisesti jatkuvaan edistykseen – edistykseen, joka oli ”luonnollista” ja välttämätöntä. Tämä on aatehistoriallisesti uusi käsitys. Kutsun sitä moderniksi edistyksen myytiksi. (Von Wright 1992, 143.)

Tämä moderni edistyksen myytti ei perustunut analyysiin siitä, mitä inhimillinen edistys on, vaan siihen tieteen kehityksen mukanaan tuomaan (lokaaliin) kehitykseen ja elämänehtojen helpottumiseen, jota tiede ja teknologia tarjosivat. Sokea usko edistykseen ei ole hälvennyt edes kriisejä kohdatessamme, vaan edelleen samoin jäsentymättömin ja subjektiivisten arvioiden perusteella arviomme edistyneisyyttä.

Moderni edistyksen myytti on otaksuma, että ihmiset ja heidän yhteisönsä menestyvät paremmin ollessaan vapaita noudattamaan Kantin ohjetta luottaa järkeen pikemminkin kuin auktoriteettiin. Mitkään tosiseikat lukutaidottomuuden vähenemisestä, terveysolojen paranemisesta tai kasvavasta *per capita* tulosta eivät sinänsä voi todistaa otaksumaa oikeaksi. (Von Wright 1992, 150.)

Näkemyks edistyksen perusteettomuudesta on vaikea ymmärtää: kuten jo edellä havaitsimme, edistyksen perusteina annetaan tosiasiallisia asioita, mutta edistys arvoasiana ei redusoidu tällaisiin. Von Wright pyrki tuomaan esiin, että uskomuksellemme edistyksestä tosiasiaassa puuttuvat kaikki perusteet.

Nykyään on täysin selvää, että alati pahenevat ympäristöongelmat ovat seurausta elämäntapamme kestättömyydestä. Ei ole kuitenkaan selvää, miten muuttaa elämäntapaa. Von Wright (1992, 123–124) tuo esiin, ettei muutokseen riitä pelkkä tieto, vaan tulee olla jokin muutokseen pakottava voima. Ongelmaksi tulee, että länsimaisen rationaalisuuden erityispiirre on pakkomielle ”etsiä teknisiä ratkaisuja pohtimatta niiden avulla saavutettavien tulosten arvoa” (Österman 2020, 95). Von Wright tarkasteli jo kirjassaan *Humanismi elämänasenteena* miten teknologian kehitys ”on syvällisesti vaikuttanut ihmisten elinehtoihin ja elämäntyyliin ja muuttanut niitä kaikkialla maapallolla” (von Wright 1981, 180). Yleisemminkin teknologian moninainen vaikutus inhimilliseen elämään on von Wrightille keskeinen kiinnostuksen kohde. Nykyistä tilannetta erottaa aikaisemmasta se, että nykyisen ”teknologian erikoispiirteitä ovat, että nämä vaikutukset ovat muodostuneet

maailmanlaajuisiksi ja että se pohjautuu tieteelliseen käsitykseen luonnosta” (von Wright 1981, 180).

Syvä huoli luonnontilasta ja ihmisen roolista vahventaa von Wrightin pessimismiiä. Kuitenkaan hän ei koskaan luovu toivosta tai lakkaa luottamasta inhimilliseen järkeen ja tieteestä sen kehittyneimpänä muotona (Niiniluoto 1987). Samaan aikaan on varmaankin naiivia kuvitella, että tiede, joka mitä syvimmin on syyllinen nykyiseen kriisiin, voisi helpoin keinoin ratkaista käsillä olevat ongelmat. Von Wright kritikoi niin sanottuja vasemmistointellektuelleja nimenomaan tällaisesta naiivista uskosta.

Ihminen voi pelastaa itsensä ja luonnon, mutta vain pureutumalla syvällisesti elämäntapansa perusteisiin:

Tässä on nähtävissä jotakin toivoa. Jos ihminen on uhka itselleen, hän saattaa kyetä pelastamaan itsensä sopivin toimenpitein tai muuttamalla elämäntapaansa. Jollei sitten osoittaudu, että on liian myöhäistä – luonnonlakien vuoksi – kääntää ihmisen itsensä alulle panemaa tuhoprosessia. Tai jollei hänen biologinen rakenteensa osoittaudu sellaiseksi, että häneltä puuttuu sisäinen ohjausmekanismi, jota tarvitaan korjaamaan tieteen ja teknologian viitoittamaa reittiä. Nämäkin mahdollisuudet on otettava huomioon. (Von Wright 1989, 191.)

Ilkka Niiniluodon tekniikan filosofia

Niiniluodon kirja *Tekniikan filosofia* on laaja, systemaattinen ja monipuolinen katsaus tekniikan filosofian eri puoliin. Kirja on erinomainen lähdeosa kenelle tahansa tekniikasta ja sen filosofista kiinnostuneelle. Kannaltamme erityisen kiinnostava on kirjan luku 5, jossa Niiniluoto tarkastelee tekniikan ja tieteen välistä suhdetta. Puhuttaessa teknillis-tieteellisestä ajattelusta tai tieteellisteknisestä vallankumouksesta tieteen ja tekniikan välillä vaikuttaa olevan läheinen suhde. Kuitenkin tekniikka on tieteestä erillinen ilmiö, jonka juuret kantavat tieteen historiaa pitemmälle.

On selvää, kuten edellä havaitsimme, että nykyinen tieteellis-tekninen elämäntapamme nojaa nimenomaan tiedeperustaiseen teknologiaan. Ei kuitenkaan ole selvää, mitä tiedeperustaisella teknologialla oikeastaan tarkoitetaan. Selvää on, että monet tekniset järjestelmät, kuten tietokoneet, GPS-paikannus, ydinvoimalat tai nanoteknologia, edellyttävät luonnontieteen uusimpia tuloksia. Kuitenkin teknisten välineiden tarkoitus on laajentaa ihmisten toimintamahdollisuuksia, kun tieteen tavoite on tuottaa ihmisille uutta tietoa todellisuudesta. Siten tieteen ja tekniikan tavoitteiden välillä on merkittävä ero. Se, miten nämä ovat toisiinsa kytkeytyneitä, tulee ottaa yksityis-

kohtaisemman tarkastelun kohteeksi. Niiniluoto (2020a) esittää erilaisia mahdollisuuksia ymmärtää näiden välinen suhde.

Inhimillisen tavoitteellisen toiminnan taustalla on toimijan intentio tavoitteen saavuttamiseksi. Tämä intentio pitää sisällään toiveen lopputuloksesta ja toisaalta enemmän tai vähemmän eksplikoitua uskomuksen keinoista, joilla tavoite saavutetaan. (Von Wright 1963; Niiniluoto 2020a.) Niiniluoto (2020a, 153) muotoilee von Wrightin esittämän teknisen normin seuraavalla tavalla:

(TN) Jos haluat A:ta ja uskot olevasi tilanteessa B, sinun on tehtävä X.

Teknisen normin taustalla olevaa ehtoa "tilanteessa B X aiheuttaa A:n" voidaan tutkia tavanomaisen eksperimentaalisen tieteen menetelmin. Siten sillä on totuusarvo. Jos A ei voi olla tosi ilman, että X esiintyy (välttämätön ehto), niin tällöin ehto sanoo, että tavoitteen saavuttamiseksi pitää tehdä X. Jos X:n esiintyminen tuottaa A:n (riittävä ehto), niin on järkevää tehdä X. Tietenkin ehto voi olla myös probabilistinen, jolloin emme saa edellä mainitun kaltaista suhdetta, vaan X:n tekeminen on todennäköisyyden asteesta riippuen enemmän tai vähemmän järkevää. (Niiniluoto 2020a, 153.)

Teknisen normin rooli on kannaltamme tärkeä, sillä kuten havaitsimme, se kytkeytyy teknisen rationaliteetin keskeisimpiin piirteisiin. Kuitenkin samalla se toimii praktisen syllogismin toisena premissinä intentionaalisuuspremissin rinnalla. Praktisen syllogismin kohdalla teknisen normin totuutta tai tosiasiallista toimivuutta ei tule tarkastella. Kuitenkin teknisten tieteiden kohdalla teknisen normin totuus ja manipuloitavuus toimivat rationaalisuusehtoina. Näin on mahdollista tarkastella maailmaa muuttavien tieteiden filosofiaa nojautumalla tieteenfilosofiseen systematiikkaan (Niiniluoto 1982; 1985).

Joka tapauksessa tekninen normi on tiettyssä merkityksessä teknisten välineiden suunnittelun kannalta keskeisessä asemassa. Teknisen normin kompleksisuudelle ei ole tietenkään mitään rajoitusta. Teknisen normin muoto ei periaatteessa aseta ehtoja lopputulokselle A tai toiminnolle X. Kuitenkin teknisen suunnittelun kannalta olennaista on, että toiminto X on tehtävissä, mitä kutsutaan manipuloitavuusehdoksi (Niiniluoto 2020a). Siten esimerkiksi ilmastonmuutoksen vastaisten toimien tietty järjestysehto on, että ihminen pystyy toimillaan muokkaamaan ilmastoa. Ilmastonmuutos on hyvä esimerkki siinä mielessä, että kyseessä on monimutkainen, monien tekojen ei-aiottu lopputulos, johon on syynä elämäntapamme (von Wright 1987). Siten ilmastonmuutoksen vastainen toiminta on kiinnostava erityistapaus, johon

vaikuttaminen edellyttää systemaattista ja pitkäjänteistä toimintaa monilla alueilla (Niiniluoto 2020b, 74, 77, 79).

Kuten edellä on jo esitetty, tällaisia monimutkaisia, useiden toimien tai eri teknisten järjestelmien yhteisvaikutuksesta syntyneitä ongelmia sanotaan pirullisiksi ongelmiksi. Näiden ratkaisu on vaikea ja monimutkainen prosessi, jonka systemaattinen analyysi odottaa vielä tekemistään.

Tieteellinen päättely nähdään usein teorialähtöisenä siten, että jostakin tietyistä teoriasta käsin lähdetään jäsentämään teorian sovellutusalueita. Esimerkiksi Newtonin mekaniikkaa (teoria) voidaan soveltaa eri ilmiöiden analyysiin (sovellutukset), joita voivat olla esimerkiksi putoamisliike tai planeettojen kiertoradat. Molemmissa esimerkeissä Newtonin mekaniikka toimii periaatteessa samalla tavoin. Kuitenkin ilmiöiden analyysi voi olla eri sovellutuksissa helpompi tai vaikeampi, kuten fysiikan harjoitustehtäviä suoritettaessa helposti havaitsee. Joissakin tilanteissa sovellutustilanteen analyysi voi olla tutkimuksellinen tehtävä (Hintikka 1969).

Pirullisten ongelmien kohdalla tilanne on erilainen. Lähtökohtaisesti pirullisiin ongelmien ratkaisuun ei ole olemassa jotain tiettyä teoriaa, jonka viitekehyksessä ongelma jäsentyisi ja lopulta ratkeaisi. Ilmiö on meille annettuna, eikä sen jäsentäminen oikeastaan luonnistu lainkaan, kuten von Wright osuvasti kuvasi omassa esseetuotannossaan. Ongelman jäsentäminen sopiviin alaongelmiin, jotka ilmentävät tiettyjä alkuperäisen ongelmailmiön puolia, tekee mahdolliseksi jäsentää näitä edelleen joidenkin tiettyjen teorioiden kautta. Tällöin on riski, että varsinainen ongelma muuttuu joiksikin hallittaviksi ongelmiksi, joiden ratkaisu ei lopulta ratkaise alkuperäistä ongelmaa, vaan saattaa jopa pahentaa sitä. Oikeastaan tähän von Wright viittasi, kun hän torjui tietyt suoraviivaiset ratkaisut käsillä oleviin globaaleihin ongelmiin. (Niiniluoto 2020a, 157–159.)

Pirullisten ongelmien – ja teknisten ongelmien – ratkaisujen arviointi ei voi tapahtua tieteen tulosten arvioinnin tavoin pääasiassa episteemisiin kriteereihin. Teknisillä ratkaisuilla on moniulotteiset seuraukset, joten arvioinnin tulee myös heijastaa tällaista moniulotteisuutta. Niiniluoto (2020b, 70) määrittää tekniikan arvioinnin yhtälöllä $TA = 6E + S$, missä TA on tekniikan arviointi, kuusi E:tä efektiivisyys, ekonomisuus, ergonomisuus, esteettisyys, ekologisuus ja eettisyys ja S sosiaalisuus. Näin tekniikan arviointi on arvopitoista.

Tekniikka ei ole vain tieteen soveltamista, vaan tiedeperustaista suunnittelua, jossa tieteen rooli on valaista ongelmatilannetta. Tilanteen analyysi voi olla teoriaperustaista (tiede) tai ilmiöperustaista (suunnittelu). Metodisesti nämä muistuttavat toisiaan. Kuitenkin näiden välillä on merkittävää eroavuutta. Kannaltamme olennainen ero liittyy teorian ja tieteen

rooliin. Tieteellisessä tutkimuksessa tieteen rooli on keskeinen ja tutkijan (episteeminen) vastuu on suuri. Teknisten ja käytännöllisten ongelmien ratkaisemisessa tieteen rooli on välillinen, mutta ei pelkästään välineellinen. Siten tutkijan vastuu liittyy ratkaisun edellyttämän tiedon tuottamiseen (episteeminen vastuu), mutta myös tavoitteiden (eettinen vastuu) ja keinojen (kokonaisvastuu) määrittämiseen liittyvään vastuuseen.

Edellä olemme osoittaneet, että von Wrightia voidaan pitää pirullisten ongelmien analyysin edelläkävijänä. Yksi esityksemme keskeinen tulos on, että Niiniluodon tekniikan filosofia tuo olennaista lisävaloa tällaisten teemojen jäsentämiseen. Kirjoituksissaan von Wright esitti toistuvasti, että tällaisiin ongelmiin ei ole yksinkertaisia ratkaisuja. Niiniluodon analyysi auttaa meitä ainakin oivaltamaan, mistä suunnista ratkaisuja on mahdollista lähestyä.

Loppusanat

Von Wrightin teknologisen elämänmuotomme kritiikki perustuu tarkkaan historialliseen analyysiin rationaliteettimme perusteista. Kritiikin taustalla on humanistinen teknologiakritiikki, joka tuo esiin tiettyjä olennaisia piirteitä teknologisen elämänmuotomme rakentumisesta. Vaikka von Wright tuo esiin tieteellisen järjen potentiaalisen voiman muutosta tehtäessä, kritiikki jättää avoimeksi, miten tiede voi olla ratkaisemassa käsissämme olevia pirullisia ongelmia. Niiniluodon tekniikan filosofia tuo esiin olennaisia piirteitä nimenomaan näihin ajankohtaisiin polttaviin kysymyksiin. Onkin tärkeää lukea von Wrightin aikalaisdiagnostisia tekstejä ja Niiniluodon tekniikan filosofiaa tarkastelevia tekstejä yhdessä saavuttaaksemme kokonaisvaltaisemman kuvan käsillämme olevista pirullisista ongelmista ja niiden järkevästä ratkaisusta.

*Merisotakoulu & Maanpuolustuskorkeakoulu
Helsingin yliopisto*

Kirjallisuus

- Allardt, Erik (1988). Tiede yhteiskunnallisena kehitystekijänä. Teoksessa R. Lehti et al. (toim.): *Isaac Newton – jättiläisen hartioilla*. Helsinki: Tähtitieteellinen yhdistys Ursa, 28–41.
- Bouveresse, Jacques (2011). Wittgenstein, von Wright and the Myth of Progress. *Paragraph* 34 (3), 301–321.
- Carnap, Rudolf (1966). *Philosophical Foundations of Physics: An Introduction to the Philosophy of Science*. New York: Basic Books.
- Fiala, Andrew (2021). Progress and Meliorism: Making Progress in Thinking about Progress. *Journal of the Philosophy of History* 15, 28–50.
- Heinonen, Reijo (2017). Bridging the Gap of Understanding: Dialogue Competence in the Renewal of UN Peacekeeping and Civil Crisis Management. Teoksessa A. Mutanen (toim.): *Ethical Basis of Human Security: Towards Renewal of Peace Operations Training*, Helsinki: Puolustusvoimien Kansainvälinen Keskus, 50–67.
- Hintikka, Jaakko (1969). *Tieto on valtaa ja muita aatehistoriallisia esseitä*. Porvoo Helsinki: WSOY.
- Kyllönen, Simo ja Markku Oksanen (toim.) (2020). *Ilmastonmuutos ja filosofia*. Helsinki: Gaudeamus.
- Marx, Karl (1986). *Vuosien 1857-1858 taloudelliset käsikirjoitukset ("Grundrisse")*. Suom. Antero Tiusanen. Moskova: Progress.
- Mazzarella, Merete (2020). "Temppu, jolla totuus paljastetaan" – Georg Henrik von Wright esseistinä. Teoksessa J. Strang & T. Wallgren (toim.): *George Henrik von Wright. Modernin ajan ajattelija*. Helsinki: Gaudeamus, 115–128.
- Molander, Bengt (2020). Tiede rationaalisuuden ja irrationaalisuuden välissä. Teoksessa J. Strang ja T. Wallgren (toim.): *George Henrik von Wright. Modernin ajan ajattelija*. Helsinki: Gaudeamus, 151–178.
- Niiniluoto, Ilkka (1982). Tekniikan filosofiasta. Teoksessa K. Lähteenmaa ja P. Stenman (toim.): *Filosofia ja vaihtoehtoliikkeet*. Helsinki: Dilemma, 3–32.
- Niiniluoto, Ilkka (1983). *Tieteellinen päättely ja selittäminen*. Helsinki: Otava.
- Niiniluoto, Ilkka (1985). Edistymisen soveltavissa tieteissä. Teoksessa Erkki Kaukonen, Juha Manninen & Veli Verronen (toim.): *Tieteen historia ja tieteen edistyminen*. Helsinki: Suomen Akatemia, 169–192.
- Niiniluoto, Ilkka (1986). Tieteen kehitys ja teknologiset imperatiivit. Teoksessa J. Manninen et al. (toim.): *Tekniikka, tiede ja yhteiskunta*. Helsinki: Suomen Akatemia.
- Niiniluoto, Ilkka (1987). Taistelevan pessimistin elämänviisaus. G. H. von Wright puhuu ihmisen ja järjen puolesta. *Helsingin Sanomat* 1.2.1987.

- Niiniluoto, Ilkka (1993). The Aim and Structure of Applied Research. *Erkenntnis* 38 (1), 1–21.
- Niiniluoto, Ilkka (2000). Tekniikan filosofia. Teoksessa T. Lemola (toim.): *Näkökulmia teknologiaan*. Helsinki: Gaudeamus.
- Niiniluoto, Ilkka (2020a). *Tekniikan filosofia*. Helsinki: Gaudeamus.
- Niiniluoto, Ilkka (2020b). Tekniikan filosofia ja kysymys elämänmuodosta. Teoksessa Simo Kyllönen & Markku Oksanen (toim.): *Ilmastonmuutos ja filosofia*. Helsinki: Gaudeamus, 65–82.
- Nordin, Svante (2020). Kahtalainen vastaanotto – Georg Henrik von Wright ja Ruotsi. Teoksessa J. Strang & T. Wallgren (toim.): *George Henrik von Wright. Modernin ajan ajattelija*. Helsinki: Gaudeamus, 196–205.
- Pihlström, Sami (2020). Ilmastonmuutos eksistentiaalisena uhkana. Teoksessa Simo Kyllönen & Markku Oksanen (toim.): *Ilmastonmuutos ja filosofia*. Helsinki: Gaudeamus, 297–316.
- Strang, Johan ja Thomas Wallgren (2020). *Georg Henrik von Wright – modernin ajan ajattelija*. Helsinki: Gaudeamus.
- Wallgren, Thomas (2020). 1900-luvun polttopisteessä – von Wright sai luomisvoimansa jännitteestä tieteesuskon ja kehityspessimismin välillä. Teoksessa J. Strang & T. Wallgren (toim.): *George Henrik von Wright. Modernin ajan ajattelija*. Helsinki: Gaudeamus, 21–42.
- von Wright Georg Henrik (1963). *Varieties of Goodness*. London: Routledge & Kegan Paul (suom. *Hyvän muunnelmat*, 2001).
- von Wright, Georg Henrik (1981). *Humanismi elämänasenteena*. Helsinki: Otava.
- von Wright, Georg Henrik (1985). *Filosofisia tutkielmia*. Helsinki: Logos.
- von Wright, Georg Henrik (1987). *Tiede ja ihmisjärki. Suunnistussyrittys*. Suom. Anto Leikola. Helsinki: Otava (ruots. alkuteos 1986).
- von Wright, Georg Henrik (1992). *Minervan pöllö*. Helsinki: Otava.
- von Wright, Georg Henrik (1996). *Ihminen kulttuurin murroksessa*. Helsinki: Otava.
- von Wright, Georg Henrik (2020). Tieteenfilosofian kaksi perinnettä. Teoksessa J. Strang & T. Wallgren (toim.): *George Henrik von Wright. Modernin ajan ajattelija*. Helsinki: Gaudeamus, 285–312.
- von Wright Georg Henrik & Jaakko Nousiainen (1973). Aseet vaikenevat Vietnamissa. Helsinki: Yleisradion julkaisusarja 40, 5–9.
- Österman, Bernt (2020). Filosoifeja, taiteilijoita ja maailmanparantajia. Uraansa aloittlevan von Wrightin *Studentbladetissa* julkaisema artikkeli ja siitä avautuneet kehityslinjat. Teoksessa J. Strang & T. Wallgren (toim.): *George Henrik von Wright. Modernin ajan ajattelija*. Helsinki: Gaudeamus, 71–96.

Österman, Bernt (2021). Georg Henrik von Wright ja teknologisen elämänmuodon vaarat. Teoksessa Ilari Hetemäki et al. (toim.): *Hyvä ja paha tieto*. Helsinki: Gaudeamus, 13–28.

Valistuksen etiikan rajat ja immerstiivisen virtuaalitodellisuuden lupaus

Tuomas Tiainen

Valistus

Järki, hyöty, autonomia, vapaus. Siinä joukko valistuksen tunnussanoja. Myös luonto ja tunne ovat monelle valistusajattelijalle tärkeitä käsitteitä. Aatehistoriassa ne kuitenkin mieluummin sijoitetaan valistusta seuraavalle romantiikan aikakaudelle. Varsin yleisen käsityksen mukaan valistuksen tunnuspiirteitä ovat yksilötasolla usko järjen ohjaamaan autonomiseen toimijuuteen ja yhteisöllisellä tasolla ihmislajin mahdollisuuteen kehittyä ja sivistyä koulutuksen ja tieteen avustuksella.

Valistuksen yhtenä keskeisenä piirteenä voidaan pitää myös ihmisen yksilöllisen ja yhteisöllisen tason välisen vaikutussuhteen selkeää tiedostamista ja tämän seurauksena sen ottamista filosofisen reflektion keskeiseksi sisällöksi. Valistuksessa tiedostetaan aiempaa reflektiivisemmin, millä tavoin ihmisten kasvuympäristöt vaikuttavat heidän uskomustensa, tunteidensa, mielihiteidensä ja asenteidensa muodostumiseen ja siten toisin sanoen persoonan mahdollisuuksiin toimia autonomisesti ja toteuttaa aktiivisesti ihmisyyteensä sisältyviä mahdollisuuksia. Mary Wollstonecraftin kriittinen analyysi kansalaisena ja naisena olemisen mahdollisuuksista oman aikansa englantilaisessa yhteiskunnassa on tästä hyvä esimerkki.¹

¹ Analyysissään Wollstonecraft kiinnittää erityistä huomiota hyveen mahdollisuuksia tuhoavan varallisuuden ihailun ja miesten naisen olemista rajoittavien ennakkoluulojen haitallisille yhteiskunnallisille seurauksille. Teoksessaan *Naisten oikeuksien puolustus* hän mm. toteaa: "On tavattoman tärkeää panna merkille, että jokaisen ihmisen luonne muodostuu ainakin osittain hänen ammattinsa perusteella. [...] Näin ollen yhteiskunnan pitäisi olla tarkkana siitä, ettei se luo ihmisjoukkoja, joista tulee välttämättä typeriä tai viheliäisiä heidän ammattinsa ansiosta." (Wollstonecraft 2011, 43.) Erityisesti naiselle yhteiskunnan tarjoamista vähäisistä mahdollisuuksista hän toteaa mm. seuraavasti: "Ja kaikki naiset haluavat välttämättä olla ladyja. Se tarkoittaa yksinkertaisesti sitä, ettei heillä ole mitään muuta tekemistä, kuin kuljeskella raukeina ties minne, koska eivät tiedä mistään muusta." (Ibid., 254.)

Universaaliuden periaate

Ajatus universaaleista periaatteista on valistuksessa keskeinen. Tieteellinen lähestymistapa tarkastella maailmaa perustuu ajatukselle tiedon universaalista luonteesta. Tieteellinen tieto ei ole sovellusalaltaan paikallisesti tai historiallisesti rajattua. Universaali tieto pätee kaikkialla ja kaikkina aikoina. Sama universaaliuden periaate pätee myös moraaliin ja sen perustana oleviin arvoihin. John Locken (1995) mukaan oikeus elämään, persoonaksi kasvamiseen, vapauteen ja yksityisomaisuuden suojaan ovat universaaleja luonnonoikeuksia.

Universaaliuden periaate tulee esille myös käsityksessä yhteisesti jaetusta ihmisluonnosta, jonka eettisesti merkityksellisenä perustana ovat muun muassa havaintokyky, järkeilykyky ja kyky kokea tunteita. Universaali ihmisluonto yhdistää ihmisiä riippumatta siitä, millä historiallisella aikakaudella he ovat eläneet ja minkälaisen kulttuurin parissa he ovat varttuneet. Vieraan kulttuurin tavat ja uskomukset saattavat vaikuttaa nykyhetkestä tarkasteltuna oudoilta ja jopa käsittämättömiltä. Universaali ihmisluonto on kuitenkin se selittävä tekijä, joka mahdollistaa kaiken tämän ihmisten käyttäytymisessä ilmenevän variaation.

Uskomus universaalien ihmisluonnon olemassaoloon luo valmiudet erilaisuuden ymmärtämiselle. Lukeminen on tästä erinomainen esimerkki. Kun Voltairen (2012) tavoitteena on saada ihmiset suvaitsevaisemmiksi eri uskontoja kohtaan, kirjoittaa hän tunteisiin vedoten kaltoin kohdellun protestanttisen Calas'n perheen tarinan ja valitsee kirjoittajaidentiteetikseen katolisen papin. Myötätuntoon ja empatiaan kykenevä katolinen lukija kykenee osallistumaan protestanttiperheen kärsimyksiin ja vastoinkäymisiin ja sitä kautta tunnistamaan myös jokaiselle ihmiselle yhteisen ihmisluonnon.

Poissulkeminen

Universaaliuden periaatteella on kääntöpuolensa. Valistusfilosofit lähestyvät ihmisyyttä ja ihmisen eettistä toimijuutta usein hyvin abstrakteina käsitteinä. Ihmiseen viitattaessa viitataan persoonallisten ja lokalisoitujen toimijoiden sijasta abstraktiin ihmiskuntaan. Ihmiskunta näyttäytyy yleisesti valistuksen edistyskertomuksen todellisena subjektina ja asettaa yksilöistä etäännyttävän mittakaavan valistuksen tavoitteiden toteutumiseksi.

Uskomus universaalien ihmisluonnon olemassaoloon tarjoaa lähtökohdat erilaisuuden ymmärtämiselle. Uskonnollisen suvaitsevaisuuden tavoitetta lukuun ottamatta valistuksen vuosisadoista ei kuitenkaan muodostu yksilöllisen erilaisuuden kunnioittamisen aikakautta. Monien valistus-

ajattelijoiden alun perin pienestä ja epämuodollisesta toiminnasta kasvaa jotakin paljon suurempaa ja totaalisempaa. Valistuksessa filosofia ikään kuin tulee tietoiseksi valtavasta potentiaalistaan luoda ideoillaan uudenlaista sekulaarimpaa ihmiskäsitystä ja yhteiskuntaa, mutta pian tämän oivalluksen jälkeen mahdollisuus anastetaan kehittäjiltään ja valistuksen ideat ja kieli sopivasti suodatettuna omitaan osaksi porvariston, aristokratian ja työväen välisiä valtataisteluja.

Valtataistelujen myötä valistus muuttuu poissulkeväksi yhteiskunnallisen, kulttuurisen ja taloudellisen vallan välineeksi. Sen keskeiseksi sisällöksi muodostuu ei-valistuksen tunnistaminen ja sen määrittäminen hävitettäväksi tai muutettavaksi. Tämä tulee esille esimerkiksi valistuksen aikana kukoistavissa halventavissa rotuteorioissa ja niiden oikeuttamassa laajassa transatlanttisessa orjakaupassa (ks. Isaksson 1999). Theodor Adorno ja Max Horkheimer analysoivat *Valistuksen dialektiikassa* (1944) tätä valistuksen projektin seurauksiltaan paradoksaalista erilaisuuden poissulkevuuteen johtavaa muutosta hyvin kiinnostavalla tavalla.²

Adorno ja Horkheimer luonnehtivat ivallisesti valistuksen projektia Francis Baconiin viittaamalla seuraavasti: ”Tieto on valtaa. Se ei tunne mitään rajoja sen paremmin orjuuttaessaan luontokappaleita kuin palvellessaan maailman valtiaita.” (Adorno & Horkheimer 2008, 22.) Adornon ja Horkheimerin tulkinnassa valistuksen yhteiskunnalliseen ja kulttuuriseen muutokseen tähtäävät ideat kytkeytyivät pian menestyksellisesti vapaata yrittäjyyttä, taloudellista tuottavuutta, suhteellista mahdollisuuksien tasa-arvoa ja maltillista kulttuurista muutosta edistävän porvarillisen maailman-katsomuksen kanssa. (Ibid., 22, 128.)

Adorno ja Horkheimer ovat hyvin huolissaan kahdesta valistuksen nykyisessä vaiheessa ilmenevästä kehityskulusta. Ensimmäinen huolenaihe on tiedon käsitteen jyrkkä kaventuminen instrumentaaliseksi. Heidän mukaansa tieto käsitteenä rajataan pelkkään tekniikan tuntemukseen, jonka välityksellä hallitaan luontoa ja valjastetaan se tuotannon resurssiksi. (Adorno & Horkheimer 2008, 22, 25.) Toinen huolenaihe on valistuksen porvarillistumisen myötä tapahtunut ihmisten käyttäytymisen sosiaalisen kontrollin merkityksen korostuminen. Sosiaalisen poikkeamisen pelosta on tullut keskeinen osa valistuksen käytäntöä. (Ibid., 16–17, 32.) Molemmat esiteltyt kehityskulut ovat

² Theodor Adorno ja Max Horkheimer analysoivat maailmansotien repimää Eurooppaa ja kaupallisuuden intressien hallitsemata Yhdysvaltoja päätyen tulkintaan, jonka mukaan 1600-luvulta ja 1700-luvulta lähtöisin oleva rationaalista maailmankuvaa ja todellisuuden välineellistä kontrolloimista tiedon välityksellä korostava valistusaate on historiallisena projektina kääntynyt tuhoamaan itseään. (Adorno & Horkheimer 2008, 15–16.)

Adornon ja Horkheimerin mukaan valistuksen totalitaaristen ihmiskeskeisten piirteiden ilmauksia, jotka johtavat ihmisten vieraantumiseen elinpiiristään. (Ibid., 25, 28.)

Adorno ja Horkheimerin mukaan valistuksen ideoiden kehityskulku kohti totalitarismia on johdonmukainen seuraus järjen asettamisesta etiikan ja yhteiskuntafilosofian keskiöön. Järki on heidän mukaansa valistuksessa funktionaalinen väline ykseyden, yhdenmukaisuuden ja järjestelmällisyyden tuottamiseksi. Järjen käyttäminen edellyttää autonomista ajattelua ilman toisten auktoriteettien johdatusta, mutta ajatteluprosessin ainoa hyväksytyt seuraus on kollektiivinen ykseys. (Adorno & Horkheimer 2008, 114.) ”Tieto on yhtä kuin järjestelmään sopiva arvostelma” (ibid., 115). Järjestelmään sopimaton arvostelma puolestaan määritellään järjettömyydeksi eli ei-järjeksi (ibid., 124).

Adorno ja Horkheimer haluavat antaa tilaa kokemusten ja tiedon erilaisuudelle ja ihmiskeskeisyydestä poikkeavalle ajattelulle. He tulkitsevat tilanteen seuraavasti: ”Järjen käsitteelliset vaikeudet johtuvat siitä, että sen subjektit, yhden ja saman järjen haltijat, ovat todellisuudessa vastakkaisilla raiteilla” (Adorno & Horkheimer 2008, 117). Viittaamalla järkeä käyttävien subjektien toisistaan eroaviin positioihin Adorno ja Horkheimer haluavat korostaa, että vaatimus erilaisten arvoarvostelmien järkiperusteisesta yhdenmukaisuudesta on mieletön ja valheellinen. Ranskan vallankumouksessa esiintynyt järjen ohjaama, kansan yksimielisyyden nimissä toteutettu valtiollinen terrori erimielisiä kohtaan lienee osuva esimerkki tuosta mielettömyydestä ja valheellisyydestä. (Ks. Tolonen 1989, 61–72.)

Subjektiiivinen kokemus identiteetistä

Valistuksen optimismiin suhteutettuna elämme hämmentävästi tällä hetkellä 2020-luvun Suomessa ja globaalisti uudenlaisessa tilanteessa, jossa subjektiivinen kokemus identiteetistä näyttäytyy tekijänä, joka eriyttää ja vieraannuttaa moraalisen toimijuuden omaavia subjekteja toisistaan.

Yhteiskuntatieteilijä Francis Fukuyama (2018) toteaa nykyihmisen käsityksen identiteetistään perustuvan usein uskomukselle ulkoisen ja sisäisen erosta. Ihmisen ulkoisesti havaittava identiteetti muodostuu erilaisista sosiaalisten odotusten mukaan omaksutuista rooleista. Ulkoinen identiteetti voi ihmisyyksilön oman kokemuksen perusteella olla valheellinen identiteetti. Sisäinen identiteetti puolestaan koostuu yksilön henkilökohtaisista uskomuksista, toiveista, haluista ja tunteista. Sosiaaliisiin odotuksiin perustuvan ulkoisen identiteetin ja sisäisiin tuntemuksiin perustuvan sisäisen identiteetin välillä voi vallita voimakas ristiriita. (Ks. Fukuyama 2018, 43.)

Fukuyaman mukaan nykyihmiselle yleinen kokemus erosta hänen ulkoisen ja sisäisen puolen välillä on historiallisesti suhteellisen uusi kokemus. Hän paikantaa sisäisen minuuden kulttuurin synnyn 1500-luvun alun reformistisiin ajatuksiin. Hän toteaa: "Luther oli yksi ensimmäisiä länsimaisia ajattelijoita, joka puhui sisäisestä minuudesta ja antoi sille enemmän arvoa kuin ulkoiselle sosiaaliselle olennolle" (Fukuyama 2018, 44). Lutherin edustamassa protestantismissa uskovaisen sisäisen suhde Jumalaan on tärkeämpi kuin kristillisyyttä säätelevät yhteiskunnalliset rakenteet.

Valistuksen aikakauden ajattelijoista Fukuyama pitää kuitenkin Rousseaut keskeisimpänä ajattelijana, jonka perintönä kokemuksellinen ero ulkoisen ja sisäisen minän välillä alkoi vaikuttaa länsimaisen ihmisen käsitykseen itsestään. Rousseau'n käsitys luonnontilassa elävien ihmisryhmien sisäisestä hyveellisyydestä ja sosiaalista statusta korostavan järjestäytyneen yhteiskunnan turmelevasta vaikutuksesta vastasi eroa autenttisen sisäisen minän ja valheellisen ulkoisen minän välillä. Vastaavasti Rousseau'n passio-teoriassa ero luonnollisen itsestä välittämisen (*amour de soi*) ja sosiaaliseen vertailuun ja turhamaisuuteen perustuvan itserakkauten (*amour propre*) välillä toistaa samaa erottelua. (Ks. Fukuyama 2018, 48–49.)

Fukuyama väittää nykyihmiselle identiteetin olevan usein pääasiallisesti tunne. Tämän tunteen perusteet ovat kokijalle itselleen epäselviä, eikä hän osaa useinkaan selittää, miksi hän tuntee niin kuin tuntee. Tunnetta identiteetistä luonnehtii usein myös tietynlainen vieraantuneisuuden tai valheellisuuden kokemus. (Fukuyama 2018, 43.) Tämä kokemus voi liittyä esimerkiksi olemiseen omassa kehossa, vuorovaikutukseen toisten kanssa tai omaan yhteiskunnalliseen rooliin tai statukseen.

Identiteettiessentialismin ongelma

Subjektiivinen kokemus identiteetistä sisäisenä tunteena näyttää kytkeytyvän oletukseen intersubjektiivisesta eli subjektien välistä kommunikaatiota ja ymmärrystä koskevasta rajoitteesta, jota kutsutaan nyt paremman termin puuttuessa *identiteettiessentialismin* ongelmaksi. Identiteettiessentialismi määritellään tässä yhteydessä näkemykseksi, jossa kokemuksellisesti tunnistettu ja eletty identiteetti asettaa rajat maailman ymmärtämiselle ja ennen kaikkea tätä ymmärrystä koskevalle kommunikaatiolle subjektien välillä.

Käytännössä tällainen identiteettiessentialismi merkitsee, että esimerkiksi biologinen alkuperä, kulttuurinen tausta, poikkeuksellinen henkilöhistoria, sukupuolta koskeva kokemus tai sen puuttuminen voidaan käsittää sellaisina identiteettiä voimakkaasti määrittävinä tekijöinä, jotka asettavat jyrkät rajat todellisuuden ymmärtämiselle ja kommunikoitavuudelle.

Identiteettiessentialismi kyseenalaistaa radikaalilla tavalla valistuksen projektiin sisältyvän oletuksen universaalisti jaetusta ihmisluonnosta, johon moraalinen toimijuus voidaan perustaa. Universaalisti jaettuun ihmisluontoon ja sille perustuvaan moraalisen toimijuuteen kuuluva empatiakyky, kuvittelu-kyky tai kyky järkeillä eivät identiteettiessentialismin kontekstissa tunnistaudu sellaisiksi tekijöiksi, jotka voisivat ylittää subjektien erilaisten identiteetti-kokemusten rajat.

Identiteettiessentialismin kontekstissa yritykset ymmärtää toisenlaista kokemusta identiteetistä voidaan paradoksaalisesti määrittää loukkauksiksi ymmärryksen kohdetta kohtaan. Loukkaus on seurausta siitä, että ymmärtämiseen pyrkivä subjekti käsittelee sellaista aihetta, johon hän ei ole oikeutettu, koska häneltä puuttuu ymmärtämisen kohteen alkuperäinen kokemus identiteetistä.

Tuoreen esimerkin identiteettiessentialismin mukaisesta ajattelusta tarjoaa Yhdysvaltojen presidentin Joe Bidenin virkaanastujaisissa esiintyneen Amanda Gormanin runoteoksen *The Hill We Climb* kääntämisestä aiheutunut kiista. Hollantilainen kustantaja Meulenhoff valitsi Gormanin suosituksesta teoksen kääntäjäksi Booker-kirjallisuuspalkinnon vuonna 2020 saaneen Marieke Lucas Rijneveldin, joka kuitenkin vetäytyi tehtävästä häneen kohdistuneen voimakkaan kritiikin seurauksena. Kritiikin keskeisenä kärkenä oli Rijneveldin Gormanista poikkeava etninen tausta.

Yleisradion toimittajan Ville Vedenpään mukaan journalisti ja aktivisti Janice Deul oli yksi Rijneveldin kärkkäimpiä ja vaikutusvaltaisimpia kritisoijia (ks. Yle 2021). De Volkskrant -lehdessä julkaistussa mielipidekirjoituksessa Deul esitti yhtenä argumenttinaan, ettei etniseltä taustaltaan valkoisella ihmisellä ole riittävää kokemuspohjaa kääntää mustan runoilijan teosta (ks. Volkskrant 2021).

Identiteettiessentialismin idean kannalta Deulin esittämässä väitteessä on oleellista hänen valintansa vedota kääntäjän valkoisuudeksi nimettyyn etniseen piirteeseen. Huomionarvoista on, ettei Deul esimerkiksi väitä Rijneveldin ammatillisen osaamisen olevan puutteellista. Rijneveldin epäsovivuutta Gormanin runoteoksen kääntäjäksi ei siten perustella vetoamalla johonkin henkilökohtaisiin kykyihin liittyvään tekijään. Sen sijaan Gormanin runoteoksen sisällön oikeanlainen kääntäminen katsotaan olevan Rijneveldille mahdotonta, koska hän ei jaa samankaltaista etnistä taustaa runoilijan kanssa. Etninen tausta näyttäytyy tässä tilanteessa ikään kuin essentiaalisena runoilijan

identiteettiä määrittävänä piirteenä, jota koskevaa ymmärrystä ei voida saavuttaa ilman noiden samojen piirteiden omaamista.³

Identiteetin essentiaalisista piirteistä vaatimukseen kokemusten samankaltaisuudesta

Identiteettiessentiaalismin määritelmässä todettiin edellä, että esimerkiksi biologinen alkuperä, kulttuurinen tausta, poikkeuksellinen henkilöhistoria, sukupuolta koskeva kokemus tai sen puuttuminen voivat olla tekijöitä, jotka määrittävät merkittävällä tavoin subjektin identiteettiä. Nämä tekijät myös voivat estää intersubjektiviisen ymmärryksen mahdollisuuden sellaisilta subjekteilta, jotka eivät jaa näitä samoja tekijöitä.

Käsittelyn selkeyttämiseksi voidaan kutsua edellä mainittuja, essentiaalista identiteettiä määrittäviä tekijöitä alkuperätekijöiksi. Käsitteellisestä näkökulmasta voidaan todeta, että intersubjektiviinen kommunikaatio on mahdollista ainoastaan sellaisten subjektien välillä, jotka jakavat samat alkuperätekijät. Näin ollen samojen alkuperätekijöiden jakaminen on intersubjektiviisen eli subjektien välisen kommunikaation onnistumisen ehto.

Mitä kommunikaation onnistumisen kontekstissa samojen alkuperätekijöiden jakaminen käytännössä tarkoittaa? Empiirisesti tarkasteltuna kommunikaation onnistumisen ehtona ei näyttäisi voivan olla mikään tieteen tutkimuskohteeksi soveltuva, subjektiivisesta kokemuksesta riippumaton, niin sanottu objektiivisen todellisuuden ominaisuus tai piirre. Esimerkiksi syntymisestä etnisesti tietynlaisen taustan omaavien vanhempien lapseksi ei johdonmukaisesti ajateltuna seuraa intersubjektiviisen kommunikaation estymistä toisenlaisen etnisen taustan omaavien vanhempien tai heidän lastensa kanssa.

Kommunikaation onnistumisen kontekstissa samojen alkuperätekijöiden jakaminen näyttäisi viittaavan vaatimukseen samankaltaisista subjektiivisista kokemuksista. Esimerkiksi kuuluminen viiteryhmään, joka jakaa saman etnisen

³ Deulin argumentaation puolesta on tärkeää todeta, että identiteettiessentiaalisismi on siinä vain yksi ulottuvuus. Stuart Hallin (1999) representaatioteorian kaltainen käsitys representaatiosta on Deulin argumentaatiossa merkittävässä asemassa. Hallin teoriassa representaatioita ja todellisuutta on mahdotonta erottaa toisistaan. Representaatio on konstitutiivinen ja merkityksiltään avoin akti. Hallin teoriassa representaatioiden ilmenemiselle ominainen konteksti on media. Representaatioita kanavoivina entiteetteinä mediat ovat julkisia tiloja kollektiivisten merkitysten luomiselle. (Ks. Hall et al. 2013.) Deul kertoo olevansa surullinen ja turhautunut jälleen yhdestä menetetyistä mahdollisuudesta. Hän toteaa, että yhteiskunnan toimintakentästä (muoti, taide, liike-elämä, politiikka, kirjallisuus) riippumatta mustien ihmisten ansioita ja ominaisuuksia arvostetaan hyvin harvoin ja usein he jäävät kokonaan julkisen katseen ulkopuolelle (ks. Volkskrant 2021).

ja kulttuurisen taustan, lisää todennäköisyyttä sille, että tähän viiteryhmään kuuluvat subjektit jakavat samankaltaisia kokemuksia, joita henkilökohtaisesti pidetään identiteetin muodostumisen kannalta merkittävänä. Myös Deulin essentialistiselta näyttävä väite viittaa vaatimukseen tietynlaisista kokemuksista hänen todetessaan, ettei valkoisella ihmisellä ole riittävää kokemuspohjaa kääntää mustan runoilijan teosta.

Identiteettiessentialismin ongelman tulkitseminen vaatimukseksi subjektien samankaltaisista subjektiivisista kokemuksista intersubjektiveen kommunikaation onnistumisen ehtona muuttaa kyseisen ongelman käytännöllisesti ymmärrettäväksi ja käsiteltäväksi. Seuraavaksi katsotaan, millaisin keinoin sitä voidaan lähestyä immersiiivisen virtuaalitodellisuuden teknologian välityksellä.

Lyhyt johdatus immersiiiviseen virtuaalitodellisuuteen ja sen mahdollisuuksiin

Immersiiivisen virtuaalitodellisuuden (IVR) määrittelemisen filosofian näkökulmasta ja sen tarpeita ajatellen ei ole yksinkertainen toimenpide. Yleiset määrittelytavat voivat riittävästi soveltua digitaalisen teknologian parissa toimivan insinöörin ja hänen kanssaan kokeellista tutkimusta tekevän käyttäytymistieteilijän tarpeisiin. Niiden hyödyllisyys filosofian teoreettisesta näkökulmasta voi olla kuitenkin hyvin rajattua.

Seuraava lyhyt johdatus immersiiiviseen virtuaalitodellisuuteen ja sen mahdollisuuksien esittelyyn koostuu kahdesta osakokonaisuudesta. Ensimmäinen osio on perinteisemmin käsitteellinen ja tarkastelee immersiiivisen virtuaalitodellisuuden yleistä määritelmää. Johdatuksen toinen osio puolestaan tarkastelee immersiiivistä virtuaalitodellisuutta fenomenologisesta näkökulmasta. Fenomenologisessa näkökulmassa immersiiivistä virtuaalitodellisuutta lähestytään kokevan subjektin taholta ja tarkastellaan, millainen kokemusympäristö IVR on. Immersiiivisen virtuaalitodellisuuden kokemuksen erityinen tilallinen ja usein myös kehollinen luonne ovat ilmiön filosofisen tarkastelun kannalta avartavia.

Immersiiivisen virtuaalitodellisuuden yleinen määritelmä

Immersiiivisellä virtuaalitodellisuudella tarkoitetaan varsin yleisesti hyväksytyyn määritelmän perusteella digitaalisen teknologian (käytännössä tietokoneen) välityksellä tuotettua, kokemuksellisesti uppouttavaa (engl. *immersive*) ja interaktiivista eli vuorovaikutuksellista ympäristöä, jossa subjekti

tuntee voimakkaasti olevansa läsnä (ks. Chalmers 2017, 312).⁴ Esimerkiksi seisossaan virtuaalisen pilvenpiirtäjän katolla subjekti kokee olevansa tilassa, joka on todella korkealla, ja hän voi sen takia tuntea huimausta, pelkoa ja jännitystä.

IVR:n yleinen määritelmä koostuu useista elementeistä, jotka ovat ehtona käsitteen soveltamiselle. Ensimmäiseksi, virtuaalitodellisuuden ontologinen luonne on digitaalinen. Virtuaalitodellisuuden olemassaolo on seurausta digitaalisen teknologian olemassaolosta, mikä antaa sille ontologisesti erityisen muodon. Virtuaalinen realismi (*virtual realism*) ja virtuaalinen fictionalismi (*virtual fictionalism*) ovat kaksi vastakkaista näkemystä digitaalisen ontologian merkityksestä. David Chalmersin (2017) kannattama virtuaalinen realismi väittää, että digitaaliseen ontologiaan perustuva virtuaalitodellisuus on illuusion sijasta eräänlainen aito todellisuus. Virtuaalitodellisuuden aitous voidaan perustaa keskeisiltä osin kolmelle tekijälle. Nämä ovat virtuaalisten objektien aitous, virtuaalisten tapahtumien aitous ja virtuaalisten kokemusten aitous. Chalmersin mukaan yhdessä nämä tekijät osoittavat virtuaalisen elämän arvokkuuden, joka on rinnastettavissa ei-virtuaalisessa fyysisessä maailmassa toteutuvan elämän arvokkuuteen. (Ks. Chalmers 2017, 309–311.) Tässä artikkelissa ei ole mahdollista tämän enempää tarkastella virtuaali-

⁴ Termillä “virtuaalitodellisuus” viittaaminen immersiiiviseen virtuaalitodellisuuteen on yleistä, mutta tutkimuksen käsitteenä immersiiivinen virtuaalitodellisuus on tarkempi termi kuin virtuaalitodellisuus. Monenlaisia digitaalisia kommunikaatioympäristöjä, kuten videoneuvottelualustaa voidaan nimittää virtuaalisiksi tiloiksi ja ehkä tietystä mielessä jopa virtuaalisen todellisuuden esiintymiksi. Virtuaalisen todellisuuden käsitteen yleinen merkitys näyttää olevan hyvin vahvasti sidottu käsitykseen tietynlaisesta teknologiasta ja siihen sisältyvistä oletetuista mahdollisuuksista. Immersiivisyys ei kuitenkaan näyttäisi käsitteellisessä mielessä olevan virtuaaliselle todellisuudelle välttämätön ominaisuus. Turo-Kimmo Lehtonen tuo teoksessa *Aineellinen yhteisö* esille kuinka virtuaalisuus ei käsitteellisessä mielessä ole myöskään rajattavissa alaltaan ainoastaan digitaaliseen kommunikaatio-tekniologiaan. Skolastisessa filosofiassa virtuaalisuus on Lehtosen mukaan viitannut olemassaoloon, joka on olemassa teon sijasta kyynä. Virtuaalisuus on näin ollen rinnastunut mahdollisuuden käsitteen kanssa. Rajoittamattomana tällainen virtuaalisuus on jumalallinen ominaisuus ja viittaa ideaaliseen tai transsendentaaliin olosuhteeseen. Lehtosen mukaan virtuaalisuutta voidaan käyttää käsitteenä myös viittaamaan mihin tahansa maailman tulkinnallisuuteen, erityisesti jos siihen liittyy illuusion mahdollisuus. Virtuaalisuus tulkinnallisuutena tarkoittaa ihmisen ja maailman symbolisesti välittyntä suhdetta. Tässä merkityksessä virtuaalisuus näyttyy hieman triviaalina käsitteenä, koska voidaan väittää kaiken todellisuuden olevan ihmiselle symbolisesti välittyntä eli virtuaalisesti havaittua. Tässä virtuaalisuuden merkityksessä on kuitenkin oleellista, että symbolinen välittyneisyys ja maailma ajatellaan toisistaan erottamattomina. Digitaalisten representaatioiden aikakaudella tällainen virtuaalisuus näyttäisi olevan hyvin tyypillistä. (Ks. Lehtonen 2008, 185–187.)

todellisuuden digitaalisen ontologian merkitystä, joten tämän kiinnostavan aiheen käsittely jää toisen kirjoituksen tehtäväksi. Tämän tekstin kehyksenä on kuitenkin virtuaalista realismia mukaileva näkemys, jossa virtuaalitodellisuutta ei nähdä ensisijaisesti illuusiona tai harhana, vaan erityisenä kokemus-todellisuuden muotona, jolla voi olla itsenäistä arvoa.

Toiseksi, digitaalisuuden mahdollistaman kokemusympäristön tulee olla osallistuvalla subjektilla tietynlainen. Määritelmän mukaan sen tulee olla sekä immersiiivinen eli uppottava että vuorovaikutuksellinen. Immersiivisyyden ja vuorovaikutuksen määreet ovat osaksi funktioltaan kuvailevia. Ne viittaavat siihen, että virtuaalisen todellisuuden tulee subjektista tuntua tietynlaiselta.

Immersiivisyyden ja vuorovaikutuksellisuuden ominaisuuksien keskinäinen suhde ei ole selkeä virtuaalitodellisuuden määritelmässä. Digitaalisen kokemusympäristön vuorovaikutuksellisuus ei ole yksinään tekijä, joka täyttää immersiiivisen virtuaalitodellisuuden vaatimuksen. Chalmersin mukaan kokemusympäristö voidaan määritellä interaktiiviseksi silloin, kun käyttäjän toimilla on merkittävä vaikutus ympäristön tapahtumiin (ks. Chalmers 2017, 312).

Vuorovaikutuksellisuus voi olla hyödyllistä ajatella sellaisena vaadittavana piirteenä, joka omalta osaltaan tukee immersiiivisen kokemuksen toteutumista. Vuorovaikutuksen mahdollisuuksien puuttuminen tyystin tekisi tavoitteena olevan syvän immersiiivisyyden saavuttamisen hyvin vaikeaksi ellei jopa mahdottomaksi.

Virtuaalisen kokemusympäristön vuorovaikutteisuus näyttäisi kuitenkin immersiiivisyyteen sidotusta ja pääosin kuvailevasta funktiostaan huolimatta olevan ainakin jossain määrin myös välttämätön elementti osana immersiiivistä virtuaalitodellisuuden käsitettä. Käsitteellisesti IVR eroaa esimerkiksi elokuvan katsomisesta, jota voidaan pitää teknologian mahdollistamana melko passiivisena, vaikkakin kohtuullisesti uppottavana kokemuksena.⁵

Tämän immersiiivisen virtuaalitodellisuuden yleistä määritelmää esittelevän osion lopuksi on hyvä painottaa käsitteen ”virtuaalinen” merkityksen kontekstisidonnaisuutta. Latinankielisen alkuperänsä puolesta virtuaalinen viittaa hyveisiin ja siten ihmisessä täydellistyvään ja tavoiteltavaan tilaan (ks. etymonline). Sen sijaan ”virtuaalinen”-käsitteen englanninkielinen

⁵ Immersiivisen virtuaalitodellisuuden kokemusympäristö eroaa vuorovaikutuksellisten mahdollisuuksiensa puolesta merkittävästi elokuvan katsomisesta. Elokuvakangas tai näyttöruutu eivät ole vuorovaikutuksessa niiden käyttäjän kanssa. Esimerkiksi katseen kääntäminen, käden ojentaminen, askeleen ottaminen tai kyykistyminen eivät varsinaisesti vaikuta elokuvan kuvatilaan. Immersiivisessä virtuaalitodellisuudessa tilanne on kuitenkin usein toinen.

yleismerkitys *virtual* on sisältönsä puolesta paradoksaalinen eli itsensä kanssa ristiriitainen. Yhtäältä se viittaa virtuaalisen todenkaltaisuuteen ja siihen, että virtuaalisessa tilassa voi toteutua todellisuuteen liitettyjä funktioita. Esimerkkejä tällaisista funktioista voisi olla vaikkapa kuvan piirtäminen tai liikkumisen kokemus. Toisaalta “virtuaaliselta” kielletään sen englanninkielisessä yleismerkityksessä mahdollisuus todellisuuden saavuttamiseen. “Virtuaalinen” määritellään näin ollen todellisuutta muistuttavaksi ja laadullisesti lähes todellisuuden kaltaiseksi. Samalla siltä kuitenkin kielletään kategorisesti todellisuuden saavuttaminen. Digitaalisen teknologian kontekstissa “virtuaalinen” merkitsee usein fyysikaalisen poissaltoa. Virtuaalisessa ympäristössä on mahdollista rajatusti toteuttaa fyysikaalisen todellisuuden funktioita, ilman fyysikaalisen todellisuuden esiintymistä. (Ks. CED1.)

Fenomenologinen näkökulma immersiiiviseen virtuaalitodellisuuteen

Fenomenologisesta eli kokevan subjektin näkökulmasta immersiiivinen virtuaalitodellisuus on keskeisessä merkityksessä tilallinen kokemus. Kokemusta immersiiivisessä virtuaalitodellisuudessa olemisesta ei näyttäisi esiintyvän ilman kokemusta virtuaalisen tilavaikutelman olemassaolosta. (Ks. Slater & Sanchez-Vives 2016, 5.) Virtuaalitodellisuuden filosofian todellinen pioneeri Philip Quéau toteaa hieman provosoivasti virtuaalitodellisuuden kumoavan Immanuel Kantin esittämän käsityksen tilan käsitteen luonteesta. Tällä hän viittaa Kantin esittämään tulkintaan tilasta apriorisesti eli kokemuksesta riippumattomasti annettuna ulkoisen maailman havaitsemisen perustana. Käsitys tilasta havaitsemisen *a priori* -perustana tarkoittaa, ettei tila tällöin edusta mitään potentiaalisesti tai reaalisesti havainnoitavien objektien ominaisuutta eikä niiden keskinäisiä suhteita. Tila on kuitenkin välttämätön edellytys havaitsevan subjektin suhteelle objekteihin. (Ks. Quéau 1995, 19–20.)

Virtuaalitodellisuudessa tila ei kuitenkaan ole annettu käsitteellisessä mielessä *a priori*. Quéaun määritelmän mukaan tila on mallinnettu kuva tai kuvien sarja, joka on ontologiselta perusolemukseltaan tietokoneen muistiin tallennettu loogis-matemaattisen formaalin kielen symboleilla kirjoitettu ohjelma. (Quéau 1995, 22.) Tästä johtuen immersiiivisessä virtuaalitodellisuudessa tilallinen kokemus on joustavasti ohjelman laatijoiden taholta muokattavissa ja voi ilmetä subjektille lukuisilla erilaisilla tavoilla. Tila voi esimerkiksi synnyttää kokemuksen ahdistavasta ahtaudesta tai vaihtoehtoisesti vaikkapa kokemuksen valtameren kaltaisesta, äärettömältä tuntuvasta jatkuvuudesta.

Immersiiivisessä virtuaalitodellisuudessa tilallinen kokemus on usein myös kehollinen kokemus. Immersiiivisessä virtuaalitodellisuudessa on

realisoitavissa hämmästyttävä psykologinen ilmiö, jota kutsutaan kehon vaihtamiseksi (engl. *body transfer*).⁶ Immersiivisessä virtuaalitodellisuudessa toteutetut empiiriset kokeet ovat osoittaneet, että meillä homo sapiens -lajin edustajilla on ainutlaatuinen kyky ottaa psykologisesti omaksemme erilaisia virtuaalisia kehoja, jotka voivat myös erota merkittävästi omastamme, ja jopa kehoja, jotka ovat mahdottomia fyysikaalisessa todellisuudessa. (Ks. Won et al. 2015; Slater & Sanchez-Vives 2016, 8–9.)

Kehon vaihtamisen kokemus on mahdollinen, koska immersiiivisen virtuaalitodellisuuden teknologia pystyy tuottamaan kolmiulotteisen kehollisen avatarin, joka on käyttäjän interaktiivinen digitaalinen peilikuva.⁷ Käyttäjän liikkeiden synkronointi avatarin liikkeisiin on keskeinen tekijä, joka saa vuorovaikutuksen jatkuessa käyttäjän mielen ottamaan omistukseensa avatarin kehon. (Bailenson 2018, 86–87.) Tällainen VR-peilaus mahdollistaa lähes rajattoman virtuaalisen kehon muuntelun. Toistaiseksi on tehty tutkimuksia, joissa on digitaalisen peilikuvan välityksellä manipuloitu muun muassa käyttäjän ikää, kehon kokoa, sukupuolta ja ihon väriä (ks. Madary & Metzinger 2016, 7; Slater & Sanchez-Vives 2016, 9–10).

Biologinen selitys virtuaalisen kehon vaihtamisen mahdollisuudelle perustuu ihmisen evoluutiohistoriaan. Asteittain kehittyneillä aivoillemme ei ole kertynyt kokemuksia nähdä itsestämme peilikuvia, jotka ovat synkronoituja liikkeisiimme mutta eivät todellisia. Tämän vuoksi mieleltämme puuttuu tehokkaat keinot tällaisten tilanteiden reflektiiviseen arvioimiseen. (Bailenson 2018, 86–87.)

Virtuaalisen kehon vaihtamisen välittömät seuraukset tutkimusten perusteella ovat olleet niin sanottuja psykologisia virittymisvaikutuksia (engl. *priming*). Tällöin esimerkiksi virtuaalinen kehollinen kokemus pitkänä ihmisenä olemisesta on virittänyt koehenkilön toimimaan neuvottelutilanteessa itsevarmasti ja aggressiivisesti suhteessa neuvottelun muihin osapuoliin. Kehollinen kokemus vanhana olemisesta on puolestaan virittänyt koehenkilön hitaampaan liikkumiseen, pidemmän aikavälin huomiointiin päätöksenteossa tai empaattisempaan asennoitumiseen iäkkäitä kohtaan. (Ks. Madary & Metzinger 2016, 7; Slater & Sanchez-Vives 2016, 9–10.)

⁶ Muita termejä, joilla ilmiöön viitataan ovat *full-body illusion* ja *body swapping* (ks. Petkova & Ehrsson 2008).

⁷ Avatar on hahmo, joka edustaa käyttäjää virtuaalimaailmassa, esimerkiksi tietokonepelissä tai Internetissä. Ensimmäisen kerran termiä on käytetty tässä tarkoituksessa Neal Stephensonin kirjassa *Snow Crash* (1992) käyttäjien hahmoista Metaverse-nimisessä keino-todellisuudessa. Ks. [https://fi.wikipedia.org/wiki/Avatar_\(internet\)](https://fi.wikipedia.org/wiki/Avatar_(internet))

Samantyyppisiä virittymisvaikutuksia on toki saatu aikaiseksi myös immerstiivisen virtuaalitodellisuuden ulkopuolella esimerkiksi tietoisten empatiaa kehittävien kuvitteluharjoitusten avulla (Aaltola & Keto 2017, 33). Myös niin sanottu tuupausajattelu (engl. *nudging*) hyödyntää ihmislajin alttiutta käyttäytymisen virittäytymiseen vallitsevan kokemus- ja toimintaympäristön perusteella (ks. Thaler & Sunstein 2009). Immerstiivinen virtuaalitodellisuus ja erityisesti siellä mahdollistuvat virtuaaliset kehollisuuden kokemukset näyttäisivät kuitenkin empiiristen kokeiden perusteella olevan erityisen tehokas ja joustavasti muokattavissa oleva ympäristö erilaisten virittymisvaikutusten aikaansaamiseksi (ks. Bailenson 2018, 37, 45–46, 87).

Identiteettiessentialismin ongelman lähestyminen immerstiivisessä virtuaalitodellisuudessa

Identiteettiessentialismi voidaan tulkita epäluottamuksen ilmaukseksi valistukselle ominaiselle ajatukselle universaalista ihmisluonnosta. Samalla valistuksen oletus ihmisen kyvystä ymmärtää toista ihmistä jaetun ihmisluonnon perusteella riippumatta hänen alkuperätekijöistään tulee kyseenalaistetuksi.

Immerstiivisessä virtuaalitodellisuudessa on monipuolisesti mahdollisuus simuloida erilaisia kokemuksellisia perspektiivejä, joiden perusteella voidaan pyrkiä ymmärtämään toisen subjektin kokemusmaailmaa. Immerstiivisen virtuaalitodellisuuden teknologian vahvuutena voidaan pitää mahdollisuutta välittää simulaation välityksellä immerstiivisesti koettua informaatiota, joka on merkityksellistä intersubjektiivisen ymmärtämisen kannalta.

Seuraavassa esitellään kolme erilaista immerstiivisessä virtuaalitodellisuudessa mahdollista lähestymistapaa, joiden perusteella voidaan pyrkiä kokemuksellisesti välittämään toisen subjektin identiteetin kokemuksen ymmärtämisen kannalta merkittävää informaatiota.

Virtuaalinen peilaaminen

Jaana Parviainen nostaa esille nykyhetken tarpeiden näkökulmasta keskeisen Husserlin ja Merleau-Pontyn ruumiillisuuden fenomenologiaa koskevan ongelman. Tämä ongelma koskee heidän teoretisoivan ajattelunsa epäsensitiivisyyttä kehon ja ruumiin välisen suhteen kokemuksen reflektiiviselle tarkastelulle. (Parviainen 2020, 198.)

Parviaisen mukaan keho–ruumis-erottelun kokemuksellinen tiedostaminen on tyypillistä sellaisille subjekteille, jotka kokevat ristiriidan vallitsevan kehollisen kokemuksensa ja materiaalisen ruumiinsa välillä. Esimerkkeinä

tällaisista subjektiryhmistä hän mainitsee syömishäiriöiset ja transsukupuoliset. (Parviainen 2020, 198.)

Kokemusta oman kehon ja ruumiin välisestä erosta voidaan Parviaisen mukaan havainnollistaa esimerkiksi peiliin katsomisesta. Anorektikko voi peiliin katsoessaan nähdä ja kokea itsensä epämiellyttävästi ylipainoiseksi, vaikka hänen materiaalista ruumistaan tarkkailevat läheiset tulkitsevat hänen kärsivän vaarallisesta aliravitsemustilasta. Näin ollen kokemuksessa oman kehon ja ruumiin välisestä erosta on kyse olosuhteesta, jossa muiden subjektien havaittavissa olevan materiaallisen ruumiin ja subjektiivisesti havaitun ja koetun kehon välillä vallitsee ristiriita. (Parviainen 2020, 198.)

Kokemusta oman kehon ja ruumiin välisestä erosta voidaan pitää esimerkkinä sellaisesta subjektin identiteetin kokemuksen ymmärtämisen kannalta merkittävästä kokemuksesta, jonka intersubjektiivinen ymmärtäminen voi olla hyvin haastavaa perinteisempien kommunikaation välinein, kuten puheen, tekstin tai liikkuvan kuvan perusteella.

Kehon ja ruumiin välisen eron kokemusta on immersiiivissä virtuaaliodellisuudessa mahdollista havainnollistaa ensimmäisen persoonan kokemuksellisesta näkökulmasta hyödyntämällä virtuaalista peilaamista, jossa käyttäjän fyysikaalinen keho ja hänen simulaatiossa virtuaalisesta peilistä näkemänsä avatar-hahmo on yhdistetty toisiinsa käyttäjän liikkeiden synkronoinnin välityksellä (ks. ed.).

Virtuaalisen peilaamisen mahdollistamaa virtuaalisen kehon muuntelua on jo vuosikymmenten ajan hyödynnetty anoreksian tutkimisessa ja hoitamisessa (ks. Serino et al. 2019). Virtuaalisen simulaation perusteella on esimerkiksi mahdollista saada tietoa käyttäjän ihanteellisesta kehosta ja välittää hänelle kokemusta virtuaalisesta ihannekehossa olemisesta. Tällaista simuloitumahdollisuutta voitaisiin mahdollisesti hyödyntää intersubjektiivisen ymmärryksen kasvattamiseen siitä, mitä kokemuksellisesti tarkoittaa ristiriita kehollisuuden kokemuksen ja materiaallisen ruumiin välillä.

Toisten katseen kohteena oleminen

Identiteettiä muokkaavissa kokemuksissa on subjektille usein merkityksellisiä tulkinnat siitä, millä tavalla muut näkevät ja kokevat hänet. Erilaisuuden kokemus syntyy usein tulkinnasta, jonka mukaan toiset olettavat subjektista jotakin sellaista, mitä subjekti itse ei oleta. Esimerkiksi ympärillä olevat ihmiset tekevät epäsensitiivisesti oletuksia subjektin ulkoisen olemuksen perusteella hänen uskomuksistaan, arvoistaan ja käyttäytymisestään. Huolestuttavana, mutta arkisena esimerkkinä tällaisesta tilanteesta voisi olla alakoululainen, jonka luokkatoverit leimaavat huumorin varjolla terroristiksi hänen ihon-

värinsä ja vanhemman kotimaan perusteella. Alakoululainen ei ole koskaan ajatellut millään tavoin liittyvänsä terrorismiin, ja tilanne hämmentää häntä. Tilanteiden toistuessaa alakoululaisen kokemus omasta erilaisuudesta suhteessa ympärillään oleviin ihmisiin vahvistuu, vaikka hänelle on melko lailla epäselvää, miksi toiset voivat identifioida hänet terroristiksi ulkonäkönsä ja vanhempansa kotimaan perusteella.

Immersiivisessä virtuaaliodellisuudessa on tehty kokeita, joissa on tutkittu, millä tavalla käyttäjän liikkeisiin synkronoidun avatarin ihon väri vaikuttaa käyttäjän implisiittisiin asenteisiin samankaltaisen ihonvärin omaavia subjekteja kohtaan. Yleisesti ottaen virtuaalinen peilautuminen iholtaan tietyn värisen avatarin kehoon on muuttanut käyttäjän kokemuksia myönteisemmäksi tämän saman ihonvärin omaavia kohtaan (ks. esim. Pect et al. 2013; Banakou et al. 2016). Mustan ihonvärin kohdalla koetulokset ovat kuitenkin hieman vaihdelleet tutkimuksesta riippuen (ks. Bailenson 2018, 89).

Mel Slaterin johtama tutkimusryhmä Barcelonan yliopistosta on tutkinut immersiiivisen virtuaalisen simulaation avustuksella muiden ihmisten käyttäytymisen vaikutusta kokemukseen virtuaalisesta peilautumisesta iholtaan tietynväriseen kehoon (ks. Banakou et al. 2020). Tutkimuksen perusteella muiden ihmishahmoisten avatarien havaittavissa olevilla ilmeillä ja liikkeillä on merkittävä vaikutus koehenkilön asenteeseen iholtaan erivärisiä subjektiryhmiä kohtaan. Mikäli simulaatiossa toiset ihmishahmoiset avatarit ilmaisivat ilmeillään tai liikkumisellaan negatiivisesti tulkittavia tunteita koehenkilön avataria kohtaan, niin tämä vaikutti negatiivisesti koehenkilön asenteisiin avatarin ihonvärittään edustamia ryhmiä kohtaan. Positiivisesti tulkittavissa olevien käyttäytymisen signaalien tapauksessa lopputulokset olivat vastakkaiset. Neutraalissa skenaariossa muutosta koehenkilöiden asenteissa ei tapahtunut.

Immersiivisessä virtuaaliodellisuudessa on mahdollista simuloida sosiaaliisiin tilanteisiin liittyviä kokemuksia, kuten kokemusta toisten katseen kohteena olemisesta. Subjekti näyttäisi liikkeiden synkronoinnin perusteella samaistuvan avatariinsa ja antavan sille ja sen edustamille subjektiryhmille positiivisia merkityksiä. Avatarin aseman ja olosuhteiden representaatiot kuitenkin voivat merkittävästi vaikuttaa subjektin kokemukseen ja asenteisiin. Mikäli avatarin asema ja olosuhteet näyttäytyvät negatiivisina, niin subjektin samaistumisen aste immersioista huolimatta voi tapauskohtaisesti vähentyä ja negatiivinen asennoituminen avatarin representoimia subjektiryhmiä kohtaan puolestaan lisääntyä (ks. Banakou et al. 2020).

Immersiivisessä virtuaaliodellisuudessa subjektin kokemus simulaatiossa määräytyy sekä avatarin aseman ja olosuhteiden representaation että subjektin

simulaatiota edeltäneiden ennakkoasenteiden perusteella. Havainnollistamisen vuoksi voidaan ajatella stereotyyppisesti esimerkkiä simulaatiosta, jossa valkoihoinen avoimesti rasistiksi identifioituva subjekti synkronoidaan liikkeidensä perusteella mustaihoiseen avatariin. Mitä tällöin voisi tapahtua? Mikäli subjekti synkronoinnin seurauksena kokisi avatarin kehon ainakin osittain omakseen, niin hänelle immersiiivisessä virtuaalisessa simulaatiossa annettujen representaatioiden psykologinen vaikutus voisi olla merkittävä.

Mel Slaterin laboratoriossa Barcelonassa suoritettiin 2010 immersiiivisen journalismin mahdollisuuksia tutkiva koe, jossa reaalityodellisuudessa koehenkilöt istuivat mukavassa asennossa, mutta immersiiivisessä virtuaalityodellisuudessa heidän avatarinsa olivat fyysisesti tukalissa asennoissa ympäristössä, joka muistutti kansainvälisistä dokumenteista tai jännityselokuvista tuttuja sotavankien tutkintavankeustiloja (ks. Peña et al 2010). Koehenkilöt raportoivat hyvin epämukavista tuntemuksista tilanteessa, jossa he yhtäältä tiesivät istuvansa kokeen hetkellä mukavasti, mutta samalla kokivat olevansa kehollisten kokemusten välityksellä yhteydessä avatariinsa. Voidaan siten olettaa, että avoimesti rasistisista ennakkoasenteistaan huolimatta subjekti ei välttämättä kykenisi säilyttämään rasistisen asenteensa integriteettiä vaan hän tahdostaan riippumatta kokisi olevansa ainakin kehollisessa yhteydessä mustaihoiseen avatariinsa. Tällainen kokemus voisi olla esimerkin subjektille epämiellyttävä.

Immersiiivisen virtuaalisen todellisuuden teknologian soveltamisen kohdalla on syytä pohtia etukäteen, kuinka voimakkaasti käyttäjän kokemusta voidaan yleisesti ja tapauskohtaisesti manipuloida ja minkälaisilla perusteilla tämä oikeutetaan. Subjektin oma suostumus ei välttämättä ole riittävä peruste kokemuksen manipulaation sallimiselle.

Immersiiivisen virtuaalityodellisuuden välityksellä voidaan jo nykyisessä teknologisessa kehitysvaiheessa vahingoittaa subjektin kokemusta vapaasta toimijuudesta merkittäväällä tavalla. Simulaatiossa subjektille voidaan esimerkiksi representoida toistuvasti reaalityodellisuudessa hengenvaarallisia tilanteita. Myös subjektin fobioita voidaan käyttää hyväksi tai luoda kokonaan uudentyyppisiä ahdistavia ympäristöjä. Myös subjektin kokemusta toimijuudesta voidaan sekoittaa kontrolloimalla hänen avatarinsa liikkumista ja muuta käyttäytymistä. (Ks. Madary & Metzinger 2016, 17–18; Bailenson 2018, 63–66.) Nämä esimerkit havainnollistavat, kuinka immersiiivinen virtuaalityodellisuus tarjoaa pahantahtoiseselle hakkeroinnille uudenlaisia keinoja vahingoittaa subjektia.

Simuloiva kehollinen empatia

Elisa Aaltolan mukaan kehollinen empatia voidaan luokitella käsitteellisesti yhdeksi empatian kuudesta muodosta.⁸ Kehollisessa empatiassa on kyse empatian kohteen tunteiden tunnistamisesta omien kehollisten kokemusten välityksellä. (Aaltola 2017, 76.)

Kehollinen empatia ei edellytä empatian kohteen ja empatian subjektin tunnekokemusten samankaltaisuutta. Empatian subjektin tietyssä hetkessä tuntemat tunnekokemukset ovat riippuvaisia muun muassa empatian subjektin omista odotuksista ja vallitsevista olosuhteista. Esimerkiksi kehollisen empatian välittämä informaatio empatian kohteen iloisuudesta ei välttämättä aiheuta empatian subjektille kokemusta jaetusta ilon tuntemuksesta. Empatian kohteen ilo voi olla esimerkiksi tilanteeseen sopimatonta tai todiste empatian subjektin toiveiden toteutumattomuudesta. (Aaltola 2017, 79–80.)

Aaltolan mukaan kehollisen empatian keskeisenä tavoitteena ja tavanomaisena seurauksena on empatian kohteen subjektiuden tunnistaminen ja hyväksyminen (Aaltola 2017, 79). Kehollisessa empatiassa tärkeää ei siten ole empatian kohteen ja empatian subjektin tunteiden samankaltaisuus, vaan kehollisesti välittynyt kokemus empatian kohteesta subjektina.

Empatian kohteen subjektiuus tarkoittaa toisen määrittymistä olentona, jolla voi olla tunnistettavissa olevia kokemuksia. Esimerkiksi empatian kohteena oleva subjekti voi tuntea nälkää, janoa, iloa, surua, pelkoa ja pettymystä. Näiden kokemusten välityksellä ymmärrämme empatian kohteena olevan subjektin olennoksi, jolla on oma erityinen tapansa olla ja siten uniikki kokemustodellisuus. Ymmärtämällä empatian kohde subjektiksi on moraalisen toimijuutemme kannalta merkittäviä seurauksia. Subjektiuden tulkinnan myötä empatian kohde muuttuu aktuaalisen huolenpidon kohteeksi. (Aaltola 2017, 79.)

Kehollisen empatian kohdalla immersiiivisen virtuaalitodellisuuden teknologian tarjoamat mahdollisuudet ymmärtää toisenlaisen subjektiuden kokemuksia ovat monipuoliset. Simulaation immersiiivisyyttä voidaan esimerkiksi hyödyntää asettamalla subjekti virtuaalisen tilaan tarkkailijaksi ja kokijaksi hyvin lähelle kehollisesti koettavia tapahtumia. Mel Slaterin laboratoriossa on tutkittu, millä tavalla koehenkilöt virtuaalisessa simulaatiossa reagoivat seuratessaan kolmantena osapuolena kahden henkilön välistä aggressiivista riitatilannetta (ks. Hortensius et al. 2018). Samassa laboratoriossa

⁸ Aaltolan mukaan empatian kuusi muotoa ovat: affektiivinen empatia, kognitiivinen empatia, projisoiva empatia, simuloiva empatia, kehollinen empatia ja reflektiivinen empatia (Aaltola 2017, 5, 23–24).

on myös tehty kokeita simulaatiolla, jossa koehenkilö on henkilökohtaisesti aggressiivisen käyttäytymisen kohteena (ks. Seinfeld et al. 2018). Simulaation tarkoituksena on lisätä kokemuspohjaista ymmärrystä olosuhteista, joissa esiintyy säännönmukaisesti aggressiivista käyttäytymistä, kuten väkivaltaisissa parisuhteissa. Simulaatio voi välittää kokemuksellisesti aggressiiviselle subjektille informaatiota siitä, millaiselta tuntuu olla aggressiivisen käyttäytymisen kohteena arjessa tutuissa ja toistuvissa tilanteissa.

Immersiivinen virtuaalinen simulaatio voi tukea kehollista empatiaa viemällä subjektin intiimille ja reaktiiviselle etäisyydelle tapahtumista ja muuttaa kokemusperspektiivejä niihin, kuten edellisen kappaleen esimerkit havainnollistavat. IVR-simulaatio voi kuitenkin myös virtuaalista peilaamista ja kehon muuntelua hyödyntämällä tarjota keholliselle empatialle uudenlaisia mahdollisuuksia yhdistämällä siihen simuloivan empatian. Simuloivassa empatiassa empatian subjektilla on tavoitteena häivyttää empatian piiristä sekä oma persoonallisuus että empatian kohdetta ja tämän tilannetta koskevat ennakkokäsitykset. Simuloivan empatian subjekti pyrkii toisin sanoen asettumaan mahdollisimman autenttisesti toiseksi subjektiksi toisen olosuhteisiin. (Aaltola 2017, 37.)

Immersiivisen virtuaalitodellisuuden teknologia mahdollistaa kehollistumisen erilaisiin virtuaalisiin kehoihin ja simuloidun ympäristön kokemisen tällaisen kehon perspektiivistä. Simulaatio voi esimerkiksi asettaa empatian subjektin aisteja tai liikkumista koskevaan poikkeavuuden, deprivaaation tai rajoittuneisuuden tilaan. *Notes on Blindness: Into Darkness* -nimisessä immersiiivisessä simulaatiossa pyritään välittämään sovelluksen käyttäjälle kokemuksellista ymmärrystä siitä, millä tavoin sokeana elävä ihminen havaitsee ympäristöään.⁹ Periaatteessa virtuaaliseen peilaamiseen perustuvaa virtuaalista kehollistumista voidaan hyödyntää myös vieraslajisten olentojen empaattisessa ymmärtämisessä. Immersiivinen simulaatio *In the Eyes of the Animal* representoi taiteellista tulkintaa siitä, millaista olisi havaita maailmaa korenon, sammakon tai pöllön aistein.¹⁰

Vuonna 2013 Stanfordin yliopiston Human Interaction Labissa toteutettiin 49 yliopisto-opiskelijalle hyvin mielenkiintoinen koe, joka havainnollistaa immersiiivisessä virtuaalitodellisuudessa subjektiuden ja huolenpidon välisen kytköksen. Opiskelijoille esiteltiin vuoron perään lehmäsimulaattori (*cow simulator*), jossa oli mahdollisuus saada kokemusta siitä, miltä tuntuisi olla lehmä yhden merkityksellisen päivän ajan. Opiskelijat laittoivat VR-lasit

⁹ Tietoja simulaatiosta löytyy osoitteesta: <https://www.arte.tv/digitalproductions/en/notes-on-blindness>

¹⁰ Simulatio löytyy osoitteesta: <http://intheeyesoftheanimal.com/>

päähänsä, asettuivat vuorottain polvisuojilla varustettuna laboratoriohuoneen lattialle konttausasentoon ja kokivat tietokoneen tuottaman immerstiivisen simulaation välityksellä, kuinka he lehmän kehossa joivat ohjeiden mukaan vettä ja söivät heinää. Narratiivisen simulaation loppuvaiheessa opiskelijat lehmän kehossa lastattiin sähköpiiskaa käyttämällä virtuaalisen kuorma-autoon, jonka määränpäänä oli virtuaalinen teurastamo. Lehmäsimulaattorin vuorovaikutusmahdollisuuksien rajallisuudesta ja vaatimattomasta grafiikasta huolimatta osallistujat olivat hyvin vaikuttuneita simulaatiossa kokemastaan. Heistä tuntui ikään kuin he olisivat olleet toisenlaisessa kehossa ja kuitenkin pian alkaneet kokea kehon omakseen ja kantaa huolta sen hyvinvoinnista. (Ks. Sun Joo et al. 2016.)

Lehmäsimulaattorin kohdalla ei välttämättä ole erityisen oleellista koehenkilöiden kokemuksen ja mahdollisen lehmänä olemisen autenttisen kokemuksen välinen samankaltaisuus. Thomas Nagelin lepakkoargumentin perusteella tällainen vertailuasetelma ei liene edes mielekäs.¹¹ Empaattisen ymmärtämisen kannalta tärkeintä ei myöskään ole, saadaanko lehmäksi kehollistumisen välityksellä arvokasta tai oikeanlaista informaatiota lehmänä olemisesta. Sen sijaan koettu yhteys kehollistumisen ja kehoon kohdistuvan huolenpidon välillä on moraalisen toimijuuden mahdollisuuksien ymmärtämisen kannalta itsessään arvokas asia, koska se avaa subjektia mahdollisuudelle kokea välittävää empatiaa toisenlaista kehollista olemista kohtaan.

Lopuksi

Tämän kirjoituksen lähtökohtana on nostaa esille valistuksen ajattelijoille ominainen oletus universaalista ihmisluonnosta ihmisten keskinäisen ymmärtämisen perustana historiallisista ja kulttuurisista tekijöistä riippumatta. Tätä lähtökohtaa vasten asetetaan tulkinta, jonka mukaan vallitsevassa 2020-luvun subjektiivista identiteetin kokemusta korostavassa kokemus- ja toimintaympäristössä oletus jaetusta ihmisluonnosta intersubjektiivisen ymmärtämisen luotettavana perustana ei näyttäisi enää nauttivan luottamusta. Nykyisessä tilanteessa historia, kulttuuri, kokemus sukupuolesta ja persoonallinen elämäns historia ovat tekijöitä, joiden uskotaan pystyttävän muureja esteeksi subjektien väliselle kommunikaatiolle.

¹¹ Thomas Nagelin (1974) lepakkoargumentin keskeisenä tarkoituksena on osoittaa, että tietoisuuden subjektiivinen eli kokemuksellinen ulottuvuus on välttämätön osa tietoisuutta ja se on ymmärrettävissä vain niiden olentojen kesken, jotka jakavat riittävän samankaltaisen havaintojärjestelmän. Nagelin argumentti kieltää fysikalismen eli tietoisuuden materialistisen selityksen mahdollisuuden. Hän on myös pessimistinen sen suhteen, että vieraslaiset olennot voisivat jakaa tietoisuuden subjektiivisen ulottuvuuden.

Paremmen termin puuttuessa kutsutaan tätä olosuhdetta identiteetti-essentialismin ongelmaksi. Hahmotellun tulkinnan perusteella kokemus ongelmasta ei kuitenkaan lopulta perustu uskomukselle subjektiivista identiteettiä määrittävien alkuperätekiäjöiden essentiaalisesta olemuksesta. Kyse sen sijaan on näihin alkuperätekiäjiin liittyvistä tyypillisistä kokemuksista, jotka koetaan keskeiseksi omalle identiteetille, mutta joiden mahdollisuuteen tulla intersubjektiivisesti ymmärretyiksi oman viiteryhmän ulkopuolella suhtaudutaan pessimistisesti.

Immersiivisen virtuaalitodellisuuden teknologia esitellään tekstissä hypoteettisena ja moraalista mielikuvitustamme laajentavana välineenä lähestyä identiteetikokemukselle keskeisten subjektiivisten kokemusten intersubjektiivisen ymmärtämisen ongelmaa. Virtuaalisten simulaatioiden immersiiivisyys ja virtuaalisen peilaamisen mahdollisuus ovat havainnollistavia esimerkkejä siitä, kuinka monipuolinen ja vaikutusvaltainen teknologia immersiiivinen virtuaalitodellisuus on. Tekstissä tuodaan esille myös muutamia erityisiä vahvuuksia, joita tällä teknologialla näyttäisi olevan lähestyttäessä ongelmaa toisenlaisen subjektiivisuuden kokemusten ymmärtämisestä.

Tarkoituksena ei ole markkinoida immersiiivisen virtuaalitodellisuuden teknologiaa käytännöllisenä ja nopeana välineenä intersubjektiivisen kommunikaation ongelmien ratkaisemiseen. Tekstissä yritetään kuitenkin suhtautua tämän uudentyypin teknologian mahdollisuuksiin avoimesti.

Rakentavan kommunikaation puuttuminen ja haluttomuus ymmärtää toisen lähtökohtia ja toisenlaista subjektiivuutta lienevät keskeisiä tekijöitä, jotka ruokkivat kokemusta intersubjektiivisen ymmärtämisen vaikeudesta. Eri-laisuuden kokemus subjektille syntyy usein myös kanssaihmissen toisenlaista subjektiivuutta koskevista stereotyyppisistä ja refleктоimattomista oletuksista.

Tekstissä muotoutuu alustava moraalista toimijuuttamme kehittävä ajatus siitä, voitaisiinko immersiiivisen virtuaalitodellisuuden teknologian mahdollisuuksia hyödyntää esimerkiksi rinnakkain vertaiskeskustelujen ja muiden hyväksi todettujen kasvatuksen apuvälineiden kanssa välittämään ymmärrystä siitä, kuinka eri tavoin subjektiivuutta voidaan kokea ja silti tunnistaa yhteiset lähtökohtamme syvästi tuntevina ja ajattelevina subjekteina.

Turun yliopisto

Kirjallisuus

- Aaltola, E. (2017) Ensimmäinen osa. Teoksessa E. Aaltola & S. Keto (toim.): *Empatia: Myötälämisen tiede*. Helsinki: Into.
- Bailenson, J. (2018). *Experience on Demand: What Virtual Reality Is, How It Works, and What It Can Do*. New York: W. W. Norton.
- Banakou, D., Beacco, A., Neyret, S., Blasco-Oliver, M., Seinfeld, S., & Slater, M. (2020). Virtual body ownership and its consequences for implicit racial bias are dependent on social context. *Royal Society Open Science* 7.
- Banakou, D., Hanumanthu, P.D., & Slater, M. (2016). Virtual Embodiment of White People in a Black Virtual Body Leads to a Sustained Reduction in Their Implicit Racial Bias. *Frontiers in Human Neuroscience* 10.
- Cambridge English Dictionary 1 (CED1).
<<https://dictionary.cambridge.org/dictionary/english/virtual>>. Katsottu 30.12.2021.
- Chalmers, D. (2017). The Virtual and the Real. *Disputatio* 9, 309–352.
- Descartes, R. (2015). *Teokset II. Mietiskelyjä ensimmäisestä filosofiasta, Kirjeitä 1640–1641*. Suom. T. Aho, M. Yrjönsuuri & L. Alanen. Helsinki: Gaudeamus.
- Etymonline: Online Etymology Dictionary.
<https://www.etymonline.com/word/virtual#etymonline_v_7821>.
Katsottu 30.12.2021.
- Fukuyama, F. (2020). *Identiteetti: Arvostuksen vaatimus ja kaunan politiikka*. Suom. A. Immonen. Jyväskylä: Docendo (engl. alkuteos 2018).
- Greengard, S. (2019). *Virtual Reality*. MIT Press.
- Hall, S., Nixon, S. & Evans, J. (2013). *Representation* (Second edition). Los Angeles: Sage.
- Hall, S. (1999). *Identiteetti*. Suom. ja toim. M. Lehtonen & J. Herkman. Tampere: Vastapaino.
- Horkheimer, M. & Adorno, T. W. (2008). *Valistuksen dialektiikka: Filosofisia sirpaleita*. Suom. V. Pietilä. Tampere: Vastapaino (saks. alkuteos 1944).
- Hortensius, R., Neyret, S., Slater, M., & Gelder, B.D. (2018). The relation between bystanders' behavioral reactivity to distress and later helping behavior during a violent conflict in virtual reality. *PLoS ONE* 13.
- Parviainen, J. (2020). Ruumiillinen ihminen. Teoksessa E. Aaltola & V. Hänninen, V. (toim.): *Ihminen kaleidoskoopissa: Ihmiskäsitysten kirja tutkimassa*. Helsinki: Gaudeamus.
- Isaksson, P. & Jokisalo, J. (1999). *Eriarvoisuus, valistuksen lupaus ja rasismi*. Helsinki: Suomen historiallinen seura.
- Lehtonen, T. (2008). *Aineellinen yhteisö*. Helsinki: Tutkijaliitto.

- Locke, J. (1995). *Tutkielma hallitusvallasta: Tutkimus poliittisen vallan oikeasta alkuperästä, laajuudesta ja tarkoituksesta*. Suom. M. Yrjönsuuri. Helsinki: Gaudeamus (engl. alkuteos 1689).
- Madary, M., & T. Metzinger (2016). Real virtuality: A code of ethical conduct: Recommendations for good scientific practice and the consumers of VR technology. *Frontiers in Robotics and AI* 19.
- Nagel, T. (1974). What Is It Like to Be a Bat? *The Philosophical Review* 83 (4), 435–450.
- Peck, T.C., Seinfeld, S., Aglioti, S., & Slater, M. (2013). Putting yourself in the skin of a black avatar reduces implicit racial bias. *Consciousness and Cognition* 22, 779–787.
- Peña, N.D., Weil, P., Llobera, J., Giannopoulos, E., Pomés, A., Spanlang, B., Friedman, D., Sanchez-Vives, M.V., & Slater, M. (2010). Immersive Journalism: Immersive Virtual Reality for the First-Person Experience of News. *PRESENCE: Teleoperators and Virtual Environments* 19, 291–301.
- Petkova, V. I., & Ehrsson, H. H. (2008). If I were you: Perceptual illusion of body swapping. *PLoS ONE* 3 (12), e3832.
- Quéau, P. & Pekonen, O. (1995). *Lumetodellisuus*. Helsinki: Art House.
- Riva, G., & J. A. Waterworth (2013). 'Being Present in a Virtual World'. Teoksessa M. Grimshaw (toim.): *The Oxford Handbook of Virtuality*. Oxford: University of Oxford Press, 205–221.
- Seinfeld, S., Arroyo-Palacios, J., Iruretagoyena, G., Hortensius, R., Zapata, L.E., Borland, D., Gelder, B.D., Slater, M., & Sanchez-Vives, M.V. (2018). Offenders become the victim in virtual reality: impact of changing perspective in domestic violence. *Scientific Reports* 8.
- Serino, S., Polli, N., & Riva, G. (2019). From avatars to body swapping: The use of virtual reality for assessing and treating body-size distortion in individuals with anorexia. *Journal of Clinical Psychology* 75, 313–322.
- Slater, M., & Sanchez-Vives, M.V. (2016). Enhancing Our Lives with Immersive Virtual Reality. *Frontiers Robotics AI* 3, 74.
- Spiegel, J.S. (2018). The Ethics of Virtual Reality Technology: Social Hazards and Public Policy Recommendations. *Science and Engineering Ethics* 24, 1537–1550.
- Thaler, R. H. & Sunstein, C. R. (2009). *Nudge: Improving decisions about health, wealth and happiness* (Revised edition. New international edition). New York: Penguin Books.
- Tolonen, J. (1989). *Valtio ja oikeus: Tutkimus lain käsitteestä*. Åbo: Åbo akademis förlag.

- Volkskrant (2021): Opinie: Een witte vertaler voor poëzie van Amanda Gorman: onbegrijpelijk. <<https://www.volkskrant.nl/columns-opinie/opinie-een-witte-vertaler-voor-poezie-van-amanda-gorman-onbegrijpelijk-bf128ae4/?referrer=https%3A%2F%2Fyle.fi%2F>>. Katsottu 30.12.2021.
- Voltaire (2012). *Suvaitsevuudesta: Jean Calas'n kuoleman johdosta*. Suom. J. Seppänen. Turku: Savukeidas (ransk. alkuteos 1763).
- Wollstonecraft, M. (2011). *Naisten oikeuksien puolustus*. Suom. V. Sutinen. Turku: Savukeidas (engl. alkuteos 1792).
- Won, A. S., Bailenson, J., Lee, J. & Lanier, J. (2015). Homuncular Flexibility in Virtual Reality. *Journal of Computer-Mediated Communication* 20 (3), 241–259.
- Yle (2021): Bidenin virkaanastujaisissa esiintyneen Amanda Gormanin runojen kääntämisestä nousi kohu Hollannissa: valkoihoinen kääntäjä oli arvostelijoille liikaa. <<https://yle.fi/uutiset/3-11818220>>. Katsottu 30.12.2021.

Valistuksen yksilöstä relationaaliseen toimijuuteen. Ympäristöetiikan näkökulmia valistuksen perinnön tulevaisuuteen

Suvielise Nurmi

Johdanto

Akuutit eettiset kysymykset kytkeytyvät yhä useammin tavalla tai toisella planetaaristen rajojen ja hyvän elämän kompleksisiin suhteisiin. Modernin yksilö- ja järkikeskeisen etiikan kyky käsitellä systeemisiä ympäristöongelmia, kuten ilmastokriisiä, luontokatoa, monilajisen yhteisön rakenteita ja suhteita materiaan, on kuitenkin tunnetusti varsin rajallinen. Oletankin, että valistuksen etiikan yhteiskunnallisen relevanssin tulevaisuus riippuu sen kyvystä taipua paremmin kompleksisten ympäristökysymysten käsittelyyn. Valistuksen eettinen perintö kiinnittyy tiukasti syntyäikansa ihmiskuvaan, mistä sen hankaluudet näyttävät erityisesti johtuvan. Valistusfilosofoille maailma oli rajaton ja ehtymätön, ja ihminen suhteessa luontoon vapaa ja lähes kaikkivoipa. Tämä näkyy niissä taustaoletuksissa, joilla eettistä diskurssia modernin viitekehyksen sisällä käydään. Monitieteisessä ympäristökeskustelussa kulttuurisen kestävyysmuutoksen keinovalikoimaan kuuluukin usein juuri valistus-humanismin kriittinen arviointi ja jonkinlainen posthumanismi.

Ympäristöetiikalla on kuitenkin valistuksen perinteen suhteen dilemma: tavoitellessaan luonnontieteellisesti määriteltyä ekologista kestävyyttä moraalisin keinoin ympäristöetiikka pyrkii olemaan yhtäaikaan luonnontieteellisesti uskottavaa ja filosofisesti validia. Valistuksen humanistinen etiikka näyttäytyy tätä vasten sekä mahdottomalta että tarpeelliselta. Yhtäältä usko maailmastaan riippumattomaan yksilöön on tehnyt etiikasta hampaatonta kysymyksissä, jotka koskevat elämisen materiaalisia rajoja ja ihmiskunnan itsetuhoisuutta, eikä syyttä. Valistuksen perinnöstä ammentavan modernin etiikan taustaoletuksiin näyttää vakiintuneen ajatus, että moraalinen toimijuus edellyttää sellaista yksilöolion autonomiaa, joka kytkee moraalisen toimijuuden irti materiaalisesta ja sosiaalisesta ympäristöstään korostaen yksilömielen vapautta. Tällainen oletus on kuitenkin nykyisen luonnontieteellisen tutkimuksen valossa epäuskottava – ihminen ei vain ole sellainen. Eikä yksilökeskeinen irrallisuuden ihanne millään tavoin edistä ekologista kestävyttä. Toisaalta valistuksen perinteeseen nojaavat modernit moraaliteoriat ovat onnistuneet perustelemaan moraalisten vaateiden universaalin sitovuuden, ja tätä ympäristöetiikkakin toivoo vaatiessaan huomiota planetaariselle

kestävyydelle. Pyrkimys muuttaa maailmaa vaatii myös toimijan vapautta valita toisin, ja pyrkimys tehdä maailmasta ”parempi” olettaa moraalilakisuuden. Ympäristöetiikan dilemman ratkaisemisessa tärkeä kysymys on, edellyttävätkö vastuu ja normatiivisuus maailmasta mystisesti eristettyä, einaturalistista autonomiaa? Väitän, että tahdon vapautta on syytä arvioida kriittisesti olettamatta, että vastauksia on vain kaksi.

Tarkastelen aluksi valistuksen perinnön vaikutuksia ja sen kritiikkiä ympäristöetiikassa. Sitten kuvaan ympäristöetiikan pyrkimyksiä parantaa eihinimillisen todellisuuden eettistä relevanssia tarkastelemalla moraali-toimijuutta relationaalisena. Tämän rinnalle tuon kognitiotieteessä viime aikoina merkittäväksi nousseen, osin fenomenologiasta ammentavan enaktivismin, joka valaisee mielestäni kiinnostavasti ihmiskuvan relationaalisen tarkistuksen tarvetta, ja arvioin sen avulla ehdotetun käsite-siirtymän implikaatioita ympäristönäkökulmasta. Lopuksi pohdin näiden toimijuuskäsitettä haastavien keskustelujen valossa valistuksen perinnön uusia mahdollisuuksia ympäristöetiikassa.

Kahtiajakautunut ihminen

Valistusaika vahvisti jo keskiajalla syntyneen *via modernan* filosofisia perusideoita: individualismia, vapaita tahdonakteja etiikan perustana sekä mielen ja materian erottamista.¹ Valistuksen omaksumaan käsitykseen ihanteellisesta ihmisyydestä vaikutti vahvasti myös renessanssihumanismi, joka tarjosi ihmiselle jumalallisen roolin suhteessa itseensä ja oman hyvänsä valitsemiseen. Eräs mahtipontisimmista renessanssihumanismin teksteistä lienee italialaisen Pico della Mirandolan *De Hominis Dignitate* (1486), jossa hän siirtää jumalallisuuteen liitetyn absoluuttisen vapauden ihmisyyden perimmäiseksi olemukseksi.² Ihminen on Picon mukaan vapaa määrittelemään oman luontonsa ja omat kykynsä ja halutessaan saavuttamaan jumalallisuuden.

¹ *Via modernasta* ja sen vaikutuksesta ihmiskuvaan ja etiikkaan ks. Työriinoa 1995, 949–963 ja Työriinoa 1996, 31–64.

² Englanninkielisen käännöksen *Oration on the Dignity of Man* mukaan Jumala puhuu Adamille: “But you, constrained by no limits, may determine your nature for yourself, according to your own free will, in whose hands We have placed you. We have set you at the centre of the world so that from there you may more easily gaze upon whatever it contains. [...] You may, as the free and extraordinary shaper of yourself, fashion yourself in whatever form you prefer. It will be in your power to degenerate into the lower forms of life, which are brutish. Alternatively, you shall have the power, in accordance with the judgement of your soul, to be reborn into the higher orders, those that are divine.” (Pico della Mirandola 1486/1996.)

Ihmisen tahdon mahdollisuuksille muokata itseään ei ole sen enempää metafysisiä kuin eettisiääkään esteitä. Näin se rooli, joka varhaismodernissa volutarismissa oli annettu Jumalan lakia säättävälle tahdolle moraalien ohjenuorana, siirtyi humanismin perinteen kautta ihmisyksilölle.

Siinä missä volutarismi ja siihen nojaava reformaatio irrottivat moraalisen totuuden luonnonlaeista ja asettivat sen riippuvaiseksi vain jumalallisesta intentionaalisuudesta, valistuksen omaksuma humanismi irrotti moraalien lähteenä toimivan intentionaalisuuden jumaluudesta ja sijoitti sen ihmisyksilön tahtoon, jota eivät sido sen enempää jumalat kuin luontokaan. Moraalinen perustana on ihmisen muista olennoista erottava, vapaana tahtona ilmenevä puhdas ihmisyys ydin, jolla on vertailukohtansa vain jumalallisessa tahdossa. (Ks. esim. Latour 1993.) Tällaiseen humanismiin nojaavassa etiikassa moraalinen rationaalisuus viittaa inhimillisten tahdonaktien tuottamiin moraalilakeihin. Ihmisyksilöiden riippumattomia tahdonakteja ja niiden suvereniteettia korostava valistuksen humanistinen etiikka on erilaisista seurauksistaan huolimatta eräissä mielessä siten sukua reformaation myötä syntyneelle Divine Command -teorialle, joka vastaavasti korostaa Jumalan vapaiden tahdonaktien suvereniteettia moraalisen totuuden lähteenä. Jälkimmäistä edustavat esimerkiksi ääriprotestantismista syntynyt Raamattudogmatismi ja Koraanin auktoriteettia korostava islam. Valistuksen humanistisessa etiikassa jumalallisen tahdon ja ihmisen luonnollisen tahdon välisen erottelun korvaa erottelu ihmisen ei-luonnollisen tahdon ja ihmisluonnon (sekä ei-ihmisyys) välillä, mikä jakaa ihmisyys sisäisesti kahtia.³ Molemmat traditiot siirtävät eettisen kiinnostuksen pois kontingenttia todellisuutta ja ihmisyyttä koskevista asioista, kuten tahdonaktien kulttuurisista, materiaalisista ja biologisista sidonnaisuuksista.

Ympäristökeskustelussa valistuksen humanismia kritisoidaan usein ihmisen ja muun luonnon välisestä dualismista. Itse väitän, että ympäristöetiikan kannalta varsinainen ongelma on kuitenkin hienosyisempi, nimittäin se koko modernin etiikan perinteeseen vaikuttava seikka, että ihminen jaetaan sisäisesti kahtia luonnolliseen ihmiseen ja luonnosta irralliseen, vapaata tahtoa ilmaisevaan intentionaaliseen toimijaan eli moraaliagenttiin. Ihmisen voidaan tunnustaa olevan yksi eläimistä – paitsi silloin kun hän toimii moraalisen tai muutoin tahtovana agenttina. Luonnollinen ihmismieli toimii psykologisissa

³ Esimerkiksi Émile Durkheim kritisoi Kantin filosofista antropologiaa siitä, että se vakiinnutti etiikkaan eräänlaisen ”kaksoisihmisyys” erottamalla kognitiiviset moraaliset prosessit eli moraalien rationaaliteetin intentionaalisuutta ja motivaatiota tuottavista affektiivisistä prosesseista. Erottelun Durkheim näkee seurauksena moraalien loogisen rakenteen ja normatiivisen voiman erottamisesta. (Ks. esim. Bernstein 1995, 94–95.)

raameissaan, mutta moraalinen mieli ymmärretään vapaaksi. Tällainen jako luo haasteita materiaalien suhteiden käsittelyyn: niitä ei pidetä moraalisen toimijuuden kohdalla relevantteina. Kysymys vapaasta tahdosta on ymmärrettävästi myös eräs filosofian ja luonnontieteen välejä hiertävistä teemoista. Koko Humen jälkeistä etiikkaa hallitsee ajatus tahdonaktien omalakisuudesta. Ihminen ikään kuin vapautuu luontonsa kahleista ja löytää transsendenssin itsestään autonomisena, rationaalisen ja puolueettomuuteen kykenevänä moraalitoimijana. Se, että toimijuuden ytimessä olevan tahdon irrallisuus tai eristyneisyys kontingentin luonnon vaikutuksesta ymmärretään moraalisen toimijuuden ehdoksi, korostaa irrallisuutta ihmisen ideaalina ja samalla normatiivisesti tavoiteltavana asiana. Myös persoonan arvo nousee vapaudesta, jonka oletetaan ilmaisevan moraalista toimijuutta (Kagan 1989, 399–400). Samalla suhteet muihin olentoihin kuin toisiin vastaavalla tavalla irrallisuuteen kykeneviin ihmisiin lähtökohtaisesti trivialisoituvat. Tahdon vapauden ymmärtäminen universaalina ihmisyyteen liittyvänä erityisyytenä vieraantuttaa meitä muusta maailmasta: moraalit vieraantuu luonnosta, ihminen suhteistaan ja kulttuuri monimuotoisuudestaan.

Ympäristöetiikassa modernin etiikan humanististen taustaoletusten kritiikki alkoi jo 70-luvulla. Myöhemmin modernin etiikan ongelmia tarjota relevantteja työkaluja esimerkiksi ilmastokriisin ratkaisemiseen on analysoinut muun muassa Stephen Gardiner, joka pitää ilmastonmuutosta moraalisen tragediana: Ihminen on luonut itselleen ongelman, jota moraalisiin perustein luodut yhteiskunnalliset rakenteet käytännössä estävät ratkaisemasta. Etuoikeutetut saavat ilman moitetta siirtää elämäntapansa kustannukset köyhien, kaukana olevien ja tulevien sukupolvien kannettavaksi. Gardinerin mukaan ilmastonmuutoksen ratkaisemiseksi tarvitaan myös modernin etiikan kriittistä arviointia ja siihen pohjaavien yhteiskunnallisten rakenteiden uudistamista. (Gardiner 2011.) Kenties John Rawls ymmärsi tämän, sillä hän oli oman teoriansa suhteen nöyrä ja tunnusti, ettei se kykene sanomaan mitään oikeasta toimintatavasta suhteessa eläimiin tai muuhun luontoon (Rawls 2003, 448.). Myös Kant tiedosti etiikkansa rajoitukset halutessaan nimenomaan perustella eläinten huonon kohtelun moraalittomuutta epäsuorasti ihmisiin kohdistuvan väkivallan lisääntymisellä (Kant 1997, 434–435; Ak. 27: 710). Vaikka Kantin ratkaisu on nerokas, se paljastaa kuitenkin myös valistuksen etiikan perustavan ongelman ympäristö- ja eläinsuhteiden näkökulmasta: olennot, joilla on analogisia piirteitä ihmisten kanssa, ansaitsevat kunnioitusta juuri näiden piirteidensä takia (ibid., 212–213; Ak. 27: 459). Tällainen etiikka on yksinäpainen ja pönkittää ajatusta keskiössä olevan moraalitoimijan yliveraisuudesta.

Ympäristöetiikassa humanismin perintö näkyy erityisesti niin kutsutussa

ekstensionalistisessa ympäristöetiikan strategiassa. Ekstensionalisismi on ympäristöetiikkaa, joka pyrkii laajentamaan moraalin alaa osoittamalla eläinten tai luonnon moraalisen statuksen jonkin analogia- tai samankaltaisuusargumentin avulla. Ekstensionalisismi ei puutu laajennettavien moraaliteorioiden sisäisiin oletuksiin, vaan laajentaa niiden sovellusalaan niiden omien puolueettomuusvaateiden perusteella. Esimerkiksi Peter Singerin kuuluisa elänetiikka vaatii moraalisesti merkitsevien asioiden eli intressien ottamista puolueettomasti huomioon riippumatta siitä, keiden intressejä ne ovat tai millainen suhde toimijalla intressin omistajiin on. Kriitikoiden mukaan ekstensionalisismi itse asiassa vahvistaa niitä modernin etiikan perustavia ongelmia, jotka ovat heikentäneet sen vaikuttavuutta ympäristökeskustelussa: ihmiskeskeisyyttä ja käsitystä muusta todellisuudesta eristetyistä ihmisyydestä. Keskeisin ja terävin valistuksen etiikan humanismia kohtaan esitetty kritiikki ympäristöetiikassa onkin luettavissa juuri ekstensionalismin ongelmia koskevista analyyseistä, joita ovat tehneet erityisesti ekofeminismistä edustavat ympäristöfilosofit (ks. Nurmi 2022, luku 2.3.).

Ekstensionalismin ongelmiksi nähdään muun muassa seuraavat seikat: (a) Moraalin puolueettomuusargumenttiin vetoava ekstensionalisismi edellyttää toimijan ja moraalisen objektin keskinäistä irrallisuutta, mikä vieraannuttaa agenttia. (b) Analogia- tai samuuskriteeriin nojaavana strategiana ekstensionalisismi on rakenteellisesti eksklusiivista, yksinapaista ja ihmiskeskeistä. (c) Ekstensionalisismi ei tunnista moninaisuuden arvoa ja on imperialistista. (d) Ekstensionalisismi oikeuttaa moraaliset vaateet yksilöintressien, yksilön oikeuksien tai yksilön hyvän kautta, mikä heikentää sen relevanssia rakenteellisten ja systeemisten kysymysten ja ekologisesti rakentuvan monilajisen yhteisön näkökulmasta. (e) Ekstensionalisismi omaksuu lähtökohtateorioistaan tieteellisesti epäuskottavia oletuksia agentin vapaudesta, erillisyydestä ja puolueettomuudesta. (f) Ekstensionalisismi on universalisoitavuudessaan halvaannuttavaa: jos lemmikkirotalla on oikeus elämään, sama koskee rottia kaatopaikoilla ja slummien keittiöissä. (Nurmi 2022, luku 2.1.)

Humanismikritiikit ja relationaalinen käsitesiirtymä ympäristöetiikassa

Kritiikki humanismia kohtaan nousee ympäristöetiikassa erityisesti kahdesta keskenään vastakkaisesta filosofisesta traditiosta: feministisestä konstruktio- nismista ja evolutionaarisesta naturalismista. Evolutionistit kiinnittävät huomionsa erityisesti ihmiskuvan tieteelliseen epäuskottavuuteen, ekofeministit etiikan toiseuttavaan logiikkaan, arroganssiin ja imperialistisuuteen. Molemmat kritisovat autonomian ymmärtämistä irrallisuutena ja absoluut- tisenä. Molemmat myös pyrkivät käsitteellistämään moraalisen toimijuuden

suhteidensa kautta eli relationaalisenä. Ympäristöetiikan kontekstissa niin ekofeminismi kuin evolutionaarinen naturalismikin kritisoivat omien taustafilosofioidensa tiukkoja tulkintoja, joihin kumpaankin sisältyy uhka ympäristöetiikan pyrkimykselle perustella mahdollisimman laajasti sitova ympäristövastuu. Jyrkässä naturalismissa uhkana on moraalinen redusoiminen esimerkiksi evoluutiopsykologiaan, kun taas feministisen konstruktionismin post-moderneissa muodoissa ympäristökeskustelua varjostaa relativismi.⁴ Kiinnostavaa on, että ympäristöfilosofiassa evolutionaarisella ja feministisellä humanismikritiikillä on huomattavia paralleelisia piirteitä, joiden avulla ne samalla tekevät pesäeroa omien perinteidensä tiukoille tulkinnoille: ne pyrkivät kuvaamaan olemisen, tietämisen ja toimijuuden prosesseja suhteisina. Relationaaliset evolutionaristit ja feministit tulevat näin liikkuneeksi lähemmäs toisiaan ja jopa lainaavat toisiaan. Relationaalisesti kuvatut inhimillisen toimijuuden ja mielen prosessit eivät rajaa merkityksellisiä suhteita vain joko biologis-materiaalisiin tai sosiaalis-kulttuurisiin. Esimerkiksi Mary Midgley on siinä mielessä kiinnostava filosofi, että hän yhdisti ajattelussaan saumattomasti evolutionaarista ja feminististä etiikkaa naturalismin ja konstruktionismin välissä luovien. Midgley näki molempien jyrkkien kantojen heijastavan samaa ihmiskuvan yksipuolisuutta kuin humanismikin. (Midgley 1994; 1978, 3–24, 54–57, 162–163, 285–288; 2004, 29–32; 1998.)

Ei-reduktiivinen evolutionaarinen naturalismi korostaa darwinilaisittain, että ero ihmisten ja muiden eläinten välillä ei ole laadullinen, vaan aste-ero, mutta kieltää, että moraalitunteissa olisi kyse vain aivokemiasta – kuten itse asiassa Darwinkin. Darwinin evoluutiokäsityksen mukaan se, että jokin asia ei ole geneettisesti redusoitavissa, ei tarkoita, ettei se olisi luonnollista. Vaikka Darwinin mukaan moraalitajun aste on merkittävästi erilainen ihmisillä kuin muilla eläimillä, tämä ei tee moraalitajustamme ei-luonnollista. Dualismi ja toimijuuden jakaminen luonnolliseen ja moraaliseen ei siten ole tarpeen. (Darwin 1877/2001.)⁵ Ei-reduktiivisen naturalismin mukaan toimija kantaa ruumiissaan evolutiivista historiaa, ja aivojen limbinen järjestelmä osallistuu moraaliseen toimintaan tuottamalla motivoivia tunteita hormonien välityksellä. Reaktioita kehon viesteihin ei voi kuitenkaan palauttaa niihin. Ratkaisevaa on, miten fysiologia harjaantuu reagoimaan aivojen viesteihin sosiaalisessa ja

⁴ Tarkempi analyysi humanismikriittisistä ympäristöetiikan strategioista ja niiden suhteesta toisiinsa, ks. Nurmi 2022, luku 2.

⁵ Darwinin suhde geneettiseen reduktioon poikkeaa kuitenkin monien muiden evoluutioteoreetikkojen, kuten Julian Huxleyn ja viime vuosikymmeninä huomiota herättäneen Richard Dawkinsin reduktionistisista evoluutionäkemyksistä. Huxleyn mukaan ihminen on osin luonnollinen, osin kulttuurinen olento, ja nämä elementit ovat vain ulkoisesti yhteydessä toisiinsa (vrt. Huxley 1941, 115). Ks. myös Farber 1994, 130–136 ja de Waal 2006, 6, 10.

ekologisessa ympäristössä. Evolutiivisesta perspektiivistä myös autonomiaa on tarkasteltava historiallisesti: sitä ei voi kokonaan erottaa geneettisten esivanhempiemme perinnöstä tai menneiden yhteisöjen käytännöistä. (Ks. Nurmi 2022, luku 2.2.) Eräs esimerkki pragmatismien avulla tulkitusta relationaalisuustyypisestä evolutiivisesta etiikasta on Philip Kitcherin naturalismi. Kitcherin mukaan kulttuuriset normit, historian taju ja tulevaisuutta koskevat kuvitelmat muodostavat yhdessä evolutiivisten mekanismien, vaistojen ja moraalitunteiden kanssa spiraalimaisesti kehittyvän prosessin, joka selittää moraalisen toimijuuden täysin naturalistisesti. Tämän prosessin luonnollinen progressiivisuus toimii Kitcherin teoriassa myös normien perustana. (Kitcher 2011.)

Ekofeminismin kenties merkittävimmät vaikutukset nykyiseen ympäristökeskusteluun kanavoituvat osin sen piirissä kehittyneiden kriittisen posthumanismin ja uusmaterialismin kautta (esim. Haraway 2016; Alaimo & Hekman 2008). Posthumanismin ymmärtäminen yltiöhumanistisena transhumanismina tai kokonaan humanismin hylkävänä aatteena ei kuitenkaan tee oikeutta ympäristöeettiselle ekofeminismille, jonka posthumanismia on mielekkäintä lähestyä ekstensionaalisen ympäristöetiikan kritiikin kautta. Ekofeminismi hylkää ekstensionalismin imperialistiset ja ihmislähtöiset samankaltaisuusvaateet moraalisen merkitsevyyden ehtoina. Kenties ainoa moraalisesti merkitsevä yhtäläisyys, joka humanismikriittisessä ekofeministisessä ympäristöetiikassa hyväksytään, on haavoittuvuus. Haavoittuvuus taas on suhdekäsite, joka ei myöskään oleta, että moraaliobjektit ovat yksilöitä. Esimerkiksi Val Plumwoodin, Karen Warrenin ja Donna Harawayn ajattelussa keskeistä on kiinnittää huomiota erilaisten suhteiden moraaliseen laatuun ja sen merkitykseen ihmisyydelle. Toimintamme suhteessa toisiin konstituoivat sitä, keitä olemme ja mihin pystymme. Tällainen relationaalisuus pakottaa etiikan ylittämään humanistiset lähtöoletuksensa ilman, että se sen enempää redusoisi moraalista toimijuutta ulkoisiin tekijöihin kuten reduktionistinen naturalismi tai tavoittelisi ihmisyyden ylittämistä irrottamalla se rajallisuuksistaan ja haavoittuvuudestaan kuten yltiöhumanistinen transhumanismi.

Monimuotoisuus on relationaalisen dynamiikan ehto. Kriittisessä posthumanismissa ei siten haluta häivyttää ihmisen ja muiden olentojen rajapintoja eikä diversiteettiä. Esimerkiksi Warrenin ja Plumwoodin ekofeministisen etiikan fokus on suhteissa, rakastavassa ja huolehtivassa vuorovaikutuksessa erilaisten kesken (Warren 2000; Plumwood 2002; Haraway 2007; 2016). Niistä kumpuaa myös kyky moraaliseen ajatteluun ja toimintaan. Rakastava ja huolehtiva katse toisiin on moraalisen yhteisön perusta, joka tukee ja vahvistaa moraalisen yhteisön elinvoimaisuutta ylläpitävää moninaisuutta. (Warren 2000,

105; Plumwood 2002.)⁶ Täyttä ihmisyyttä ei voi kuvata ilman dynaamisia suhteita monenlaisiin ja monilajisiin toisiin, joiden kautta ja joiden kanssa kukin olento tulee itsekseen, havainnoi, ymmärtää ja toimii. Suhteet eivät ole ulkoisia siihen nähden, keitä me olemme, kuten Warren muotoilee, vaan minuu on perustavalla tavalla relationaalista, "self-in-relationship".⁷ Eikä tämä suhteisuus ohene tarkasteltaessa ihmistä moraalisen toimijana: niin tieto, rationaalisuus kuin autonomiakin viittaavat yksilöä laajempien suhdeverkostojen piirteisiin.

Esimerkiksi vastuu ei Warrenin mukaan edellytä autonomian ymmärtämistä riippumattomuutena: Suhteet ja materiaallinen todellisuus ovat etiikan positiivisia lähtökohtia, eivät sen ongelmia. Suhteet eivät vain rajoita vaan myös mahdollistavat inhimillistä toimintaa ja tietoisuutta. (Warren 2000; ks. myös Meyers 1989; Mackenzie 2000; Peterson 2006.) Myös käsitteellinen ajattelu on sidoksissa siihen, millaiset suhteet käsitteellistäjällä on muihin organismeihin ja materiaan, sillä suhde niihin konstituoit myös häntä itseään. Kriittinen posthumanismi vaikuttaakin ekofeministisessä etiikassa niin, että huomion fokus siirtyy yhtä lailla ihmisyyden ominaisuuksista kuin moraalisien objektien ominaisuuksista erilaisiin suhteisiin ja niiden laatuun ja merkitykseen ihmisyydelle. Kriittinen posthumanismi arvioi suhteita koskevia käytäntöjä ja etsii eettisempää tapaa elää niitä todeksi. Näin jalostuvat sekä ihmisyyttä että moraalit. Ajatusta vastuun suhteisuudesta on kehittänyt erityisesti Donna Haraway, joka kuvaa mielellään vastuuta (*responsibility*) kykynä vastata (*response-ability*) niille, joita moninaisissa elämän verkostoissa kohtaamme. Vastuu on tässä mielessä ominaisuus, joka ei edellytä vain ihmisille kuuluvia kykyjä, vaan myös eläimet ja muut organismit kykenevät omalla tavallaan vastaamaan suhteissa omasta roolistaan. Vastaamiseen ja vastuuseen nojaava suhteisuus merkitsee jatkuvaa ja dynaamista itsekseen muotoutumista ja ruumiillistumista, joka on sidottu paikkaan ja historiaan. (Haraway 2007, 71, 249; Haraway 2016, luku 2.) Juuri toimijuuden osallisuus moninaisista ulkoisista elementeistä sisältää myös toivon ja mahdollisuuden aidosti uudesta kehityksen suunnasta (Plumwood 2002). Oman tulkintani mukaan relationaalisissa toimijuuden tulkinnoissa niin sanottu toimijuuden vapaus sisältyy tähän interaktiivisuuden ja kollaboratiivisuuden mahdollisuuteen paeta kaikenlaista reduktiota. Erilaiset relationaaliset ekososiaaliset piirteet, sellaiset

⁶ Plumwood korostaa myös sitä, että kollaboratiivinen osallisuus materiaalsen ympäristön kanssa synnyttää toivon aidosti uusista kehityksen suunnista toimijuudelle.

⁷ Warrenin mukaan suhteet eivät ole ulkoisia lisää suhteessa siihen, keitä olemme, vaan ne olennaisesti muokkaavat sitä, mitä on olla ihminen (Warren 1990, 143). Ajatus suhteisesta minuudesta on läsnä myös Carol Gilliganin ajattelussa (Gilligan, 1995, 31–46).

kuin paikka, sukupuoli, rotu, uskonto, sosiaaliluokka, ystävät, maisemat ja mahdollisuudet muovaavat tapaamme tietää ja toimia, mutta samalla ne omalla tavallaan takaavat, että edes jonkinlainen autonomia on mahdollista.

Ympäristökeskustelussa ei-reduktiivisen naturalismin ja ekofeminismin kannattajat näyttävät tavoittelevan samansuuntaista siirtymää valistus-humanismista kohti relationaalista kuvaa ihmisyydestä ja moraalisesta toimijuudesta. Koska ne nousevat filosofisella kentällä lähes toisilleen vastakkaisista lähtökohdista, niiden tavoitteiden paralleelisuus herättää sekä kiinnostusta että toivoa. Ihmisyyden relationaalisella tulkinnalla näyttäisi olevan mahdollisuus auttaa eettistä keskustelua vapautumaan niistä ahtaista, materiaalisia suhteita väheksyvistä raameista, joihin se valistuksen jälkeen syntyneissä vahvoissa yksilökeskeisissä moraaliteorioissa puristui. Filosofisia lähtökohtia omassa ajattelussaankin sekoittava Mary Midgley puhui jo varhain esimerkiksi kulttuurisesta maisemasta "sekoitetun toimijuuden" (*mixed agency*) tuotoksena (Midgley 1978; Plumwood 2002). Myöhempi kriittinen post-humanismi on liukunut sekoitetusta toimijuudesta yhä vahvemmin integroituneeseen ja kollaboratiiviseen toimijuuteen (ks. esim. Haraway 2016; Braidotti 2019). Esimerkiksi Haraway puhuu vuorovaikutusverkostojen kollaboratiivisesta yhteistoimijuudesta kompostina, jossa moninaiset elämisen muodot sekä syntyä ja kuolema limittyvät toisiinsa (Haraway 2016, luku 8). Kulttuurinen ja moraalinen toimijuus ei tyhjene siihen, mitä olemme tottuneet näkemään ihmisten toimintana. Materiaalinen ympäristö on sisäänrakennettu toimijuuteen, sillä se vaikuttaa kunkin yksilötoimijan identiteettiin, tiedon muodostukseen, arvojärjestelmään sekä toimijuutta määrittäviin kykyihin. Ihmisen eristäytyneisyydestä ja yksilöllisyydestä irti päästäminen ja suhteisuuden tunnustaminen merkitsee, että esimerkiksi tietäminen on aina intersubjektiivinen prosessi tiedon kohteen kanssa, ja siihen kietoutuvat monenlaiset muut suhteet. Merkitykset rakentuvat yhteistoimijuudessa tiedon kohteen ja muiden toimijuutemme osallistuvien kanssa, ja siksi tieto edellyttää hyvää intersubjektiivista yhteistoimintaa sekä kohteen tunnustamista, kuulemista ja hoivaamista. (Braidotti 2019; Haraway 1988; Cheney 2005; Plumwood 2006; Preston 2009.)

Toimijuuden relationaalisuus viittaa yksilön ja hänen ympäristöjensä monisuuntaisiin vuorovaikutusprosesseihin. Luonnon, sosiaalisen tai kulttuurisen ympäristön vaikutusta ei tällöin voi nähdä vastakkaisena intentionaalille tai vapaalle toimijuudelle, sillä ympäristö ei ole vain "ulkopuolista" tai "faktuaalista", vaan sitä muokkaavat jo ennakkoon moninaiset siihen kohdistuvat toimet ja odotukset, joihin se puolestaan on vastannut ja vastaa. Toimijuutemme samoin kuin tietomme tai toimintamme kohde tai omaan

toimintaamme vaikuttavat ”determinantit” ovat kietoutuneet monisuuntaisiin vuorovaikutusverkostoihin, jotka tekevät mahdottomaksi irrottaa tietyllä hetkellä tapahtuvaa ratkaisua kokonaan menneisyydestä tai tulevaisuutta koskevista odotuksista. Koska vuorovaikutuksen laatu on ratkaisevaa, jonkinlainen eettisyys on niin tietämisen kuin toiminnan onnistumisen ehto. Myös rationaalisuus on ruumiillistunutta ja sidoksissa materiaaliseen ja ekologiseen toimijuuteen. Relationaalisessa ajattelussa järki ei asetu vastakkain luonnon kanssa, ja vastakkainasettelu rationalismin ja naturalismin välillä sulaa ekologiseksi rationaalisuudeksi. (Ks. Nurmi 2022, luvut 3–5.)⁸

Paralleelisina projekteina ekofeminismi ja relationaalinen evolutionismi piirtävät sellaista kuvaa ekologis-sosiaalisten verkostojen dynamiikan konstituimasta ihmisytydestä ja toimijuudesta, joka haastaa valistuksen humanismin, muttei alistu sen reduktionistisille vaihtoehdoille (Nurmi 2011; Nurmi 2022, luku 2.4.). Kuvaa toimijuuden verkostomaisuudesta täydentävät tahoillaan ekofeministien käyttämä fenomenologinen ja evolutionistien hyödyntämä pragmatistinen filosofia sekä esimerkiksi evoluutioantropologian, psykologian ja kognitiotieteen viimeaikaiset tutkimukset. Jos näiden ajattelu- ja tutkimusalojen leikkauspisteistä syntyvä käsitys toimijuuden relationaalisuudesta on vakuuttava, sillä on moraalista päätöksentekoa ja toimintaa koskevan selitysarvon lisäksi kiinnostavia filosofisia ja metaeettisiä implikaatioita. Relationaalinen lähestymistapa toimijuuteen uudistaa etiikkaa tavalla, jota omassa tutkimuksessa kutsun relationaaliseksi realismiksi. (Ks. esim. Nurmi 2022, luku 5.)

Enaktivismi ja relationaalinen autonomia

Viime aikoina relationaalista toimijuutta puolustavat humanismikriitikot ovat saaneet kiinnostavaa tukea pyrkimyksilleen empiiriseen neurotieteeseen pohjautuvasta ja fenomenologian tuella artikuloidusta enaktivismista, ja laajemmin niin kutsutuista tietoisuuden 4E-teorioista.⁹ 4E-tietoisuus viittaa joukkoon teorioita tai teesejä, joiden mukaan tietoisuus on kehollista (*embodied*), maailman sisäistä (*embedded*), maailmaan laajenevaa (*extended*) ja enaktiivista (*enacted*). Usein listaan lisätään myös affektiivisuus, josta tietoisuutta ei myöskään voi irrottaa. (Colombetti 2017; 2018.) Enaktivismi on teeseistä kattavin. Sen suhdetta perinteiseen representationaalis-komputationalistiseen (RCC) kuvaukseen tietoisuudesta abstraktina, maailmasta eristettynä ja päänsisäisenä on kuvattu paradigmaattiseksi. Enaktiivinen tietoisuus on organismin

⁸ Tähän suuntaan johdattelee myös mm. Plumwood 2002.

⁹ Varhaisia muotoiluja ovat mm. Varela & al 1991 ja Clark 1997. Nykytilasta ks. Newen, De Bruin & Gallagher 2018.

ja ympäristön välisten vuorovaikutussuhteiden vaikuttamaa tai konstituoi-¹⁰ Kysymystä siitä, ovatko neuraalisten prosessien ulkopuoliset tekijät konstitutiivisia vai vain kausaalisesti vaikuttavia, ei kuitenkaan ole neurotieteessä vielä täysin ratkaistu, ja konstituution käsitteestä käydäänkin parhaillaan kiinnostavaa keskustelua. Radikaalin enaktivismin edustajat kuitenkin uskovat, että ainakin osa mielen ulkoisista suhteista on konstitutiivisia. (Hutto & Myin 2017, 246; Hutto & Myin 2013.)

Uraaurtavassa kirjassaan *The Embodied Mind* (1991) Francisco Varela, Eleanor Rosch ja Evan Thompson kuvailevat tietoisuutta kaksisuuntaisena vuorovaikutuksena, jossa mieli ja maailma ikään kuin toteuttavat toisiaan. Aivot on siis eräessä mielessä viritetty tiettyihin mahdollisuuksiin suhteessa maailmaan, jolloin havainnot riippuvat siitä, miten objekti tarjoutuu (*affordance*) havaittavaksi ja miten mielen rakenteet vastaavat (*response*) siihen (Noë 2004). Koska tietoisuuden perusta enaktivismissa on biologinen, yksinkertaiset organismitkin ovat tietyllä tapaa tietoisia. Erityisesti sosiaalisen tietoisuuden kohdalla tietoisuutta voi kuvata osallistavaksi merkityksenantamiseksi (*participatory sense-making*), mutta soveltaen tämä koskee kaikkia organismeja. (De Jaegher & Di Paolo 2007; Thompson 2007; Colombetti 2018, 574.) Ajattelua voi siten enaktivismiin valossa kuvata yhteistoimintana ympäristön ja toisten agenttien kanssa, kuten ekofeministiset epistemologit jo aiemmin teoretisoivat (ks. esim. Code 2006; Cheney 1989, 126, 129; Haraway 1988, 578, 592–593).¹¹ Korostaessaan tietoisuuden interaktiivisuutta enaktivismi kyseenalaistaa tietoisuuden ja toiminnan välisen modaalisen eron: myös tietoisuus on aktiivista vastaamista (*respond*) maailmalle sekä maailman esiin herättelystä ja värittämisestä suuntaamalla huomiota – siis prosessi ennemmin kuin representaatiivinen tila (Colombetti & Torrance 2009; ks. myös Code 2006). Kyky vastata (*response-ability*) eli vastuu maailmasta on siis myös maailmaa koskevan tietoisuuden ehto.

Toiminnan ja tietoisuuden interaktiosta syntyvät vaikutusluopit ovat erityisen kiinnostavia ympäristönäkökulmasta. Ne nimittäin tekevät arkisesta ja tavallisesti ei-moraaliseksi ymmärretystä toiminnasta moraaliseen toimijuuteemme vaikuttavaa – ja siirtävät siten myös arkiset toimet moraalisen arvioinnin piiriin. (Ks. esim. Preston 2010.) Arkinen toimintamme materiaallisen, ekologisen tai sosiaalisen maailmaan kanssa palautuu moninaisten

¹⁰ Representaatioiden sijaan havainnot riippuvat havaitsijan ja objektin suhteesta, siitä miten objekti tarjoutuu (*affordance*) havaittavaksi ja miten mielen rakenteet vastaavat (*response*) siihen (Noë 2004).

¹¹ Viime aikoina tällainen ajattelu on entisestään vahvistunut. Ks. esim. feministisistä post-humanisteista Braidotti 2019 ja enaktivisteista McCraw 2020 ja De Jaegher 2021.

vaikutusluoppien kautta takaisin suuntaamaan omaa tietoisuuttamme ja intentioitamme. Välikappaleena voivat toimia vaikkapa työkalut, laitteet sekä kulttuurinen tai rakennettu ympäristö, muokattu ekosysteemi, ulos hengittämämme mikrobit tai ilmakehään päästämämme kaasut. Koska ruokailutapojen, kännyköiden, pyörätuolien, rahajärjestelmän tai liikennesääntöjen tapaiset asiat voivat toimia tietoisuuden jatkeina, myös niiden tekemiseen ja synnyttämiseen liittyvä toiminta voi välillisesti konstituoida tietoisuutta. (Esim. Clark & Chalmers 1998; Gallagher 2013.) Sama koskee luonnonympäristöjen muokkaamista: neuroverkkojen vuorovaikutus muun muassa kehon mikrobiomin, ilmakehän aerosolien, ravinnon, virusten, maisemien sekä koettujen ympäristöjen kanssa konstituoit tietoisuutta. Siten niihin vaikuttava toiminta tulee aivan uudella tavalla moraalisesti relevantiksi. Tällainen relationaalisuus hälventää episteemisen ja eettisen toimijuuden rajaa ja erillisyyttä. Moraali, joka näyttäytyy interaktiivisena taitona, on myös tiedon ehto. Kenties inhimillisen tiedon erityislaatuisuus nouseekin muita kehittyneemmästä kyvystä rakastaa, kuten Hanne de Jaegher enaktivismin merkitystä tulkitsee (De Jaegher 2021).¹²

Enaktivismi puolustaa siis tietoisuuden relationaalisuutta, mutta mitä se merkitsee moraaliselle toimijuudelle ja onko sillä eettisiä implikaatioita? Enaktivismitutkijoilla on melko laaja yhteisymmärrys siitä, että empiiristen tutkimusten valossa vähintään itsetietoisuuden ja minuuden käsitteitä on tarkistettava (ks. esim. Thompson 2005, Telakivi 2020), mutta myös intentionaalisuuden ja autonomian käsitteiden tarkistaminen näyttää monien mielestä vääjäämättömältä (Rowlands 2018; Cash 2010, 2013; Barandiaran 2017). Esimerkiksi Mark Rowlands puolustaa intentionaalisuuden relationaalisuutta. Hänen mukaansa kuvittelemme, että aivoissa tapahtuu intentiossa jotakin maagista, mutta todellisuudessa intentio viittaa tiettyyn suhteeseen sisäisten prosessien ja ulkomaailman asioiden välillä. Hän kuvaa intentioita paljastavana toimintana (*disclosing activity*), jossa informaatio tulee uudella tavalla käytettäväksi. (Rowlands 2018.) Tarve autonomian tarkistamiseen liittyy siihen, että enaktivismi liudentaa perinteistä vastakkainasettelua vapauden ja luonnon välillä. Autonomia on moraalisen toimijuuden kannalta keskeisin käsite, jonka tähden moni filosofi on valmis puolustaminen valistuksen ihmiskuvaa etiikan perustana. Siksi on syytä tarkastella hiukan tarkemmin, mitä enaktivismi tai relationaalinen toimijuus ylipäättään merkitsee autonomian ymmärtämiselle. (Ks. Nurmi 2022, luku 3.3.)

Enaktivistit kääntyvät usein feministien puoleen sanoittaakseen käsi-

¹² De Jaegherin tuore ja empiiriseen tutkimukseen pohjautuva väite resonoi relationaalisuutta puolustaneiden ekofeministien ajattelun, erityisesti ”rakkauten logiikan” ajatuksen kanssa (vrt. Warren 2000; Plumwood 2002).

tystään autonomian relationaalisuudesta. Cartriona Mackenzien ja Natalie Stoljarin paljon siteerattu antologia *Relational Autonomy: Feminist Perspectives on Autonomy, Agency, and the Social Self* (2000) on siten löytänyt kognitiotieteestä uuden yleisön. Tämä on ympäristökeskustelun näkökulmasta kiinnostavaa, sillä relationaalisen autonomian muotoilussa olivat alusta asti aktiivisia erityisesti ekologisesta toimijuudesta kiinnostuneet feministiset ympäristöfilosofit, jotka nyt siis saavat käsityksilleen vahvistusta empiirisestä luonnontieteestä. Relationaalinen autonomia voidaan ymmärtää joko proseduraalisesti tai interaktiivisesti. Esimerkiksi Marilyn Friedmanin edustaman proseduralismin mukaan toimijan kasvu autonomiseksi vaatii kiinnittymistä lähisuhteisiin, hoivaa ja kasvatusta (Friedman 2000). Sen sijaan esimerkiksi Mackenzien ja Diana Meyersin muotoilema interaktiivinen tulkinta korostaa autonomian perustavaa interaktiivisuutta (Mackenzie 2000; Meyers 1989; Peterson 2001). Autonomia on sen mukaan valintoja rajallisten vaihtoehtojen välillä ja toteutuu parhaiten juuri suhteissaan ja niiden avulla. Vapautta pidättelevän suhteisuuden nöyrä kunnioittaminen tarjoaa siis itse asiassa suurimman vapauden. Vaikka suhteet konstituivat toimijuutta, toimijuus ei kuitenkaan redusoidu niihin, joiden kanssa se on suhteessa. Meyers kuvaa autonomiaa kykynä, johon kuuluvat moninaiset itsensä lukemisen ja itsensä toteuttamisen taidot, joita harjoitetaan suhteiden kautta. Keskeinen ero autonomisen ja ei-autonomisen persoonan välillä on se, että autonominen persoona ei jää passiiviseksi, vaan hän tarttuu niihin ehtoihin, jotka hänen elämäänsä muokkaavat, ja reflektoi niitä. (Meyers 1989.) Relationaalista autonomiaa puolustaville feministeille autonomia on – samoin kuin tietoisuus enaktivisteille – toiminnan elementti, ei erillinen ominaisuus.

Enaktivistien keskuudessa eroa proseduraaliseen ja interaktiiviseen autonomiaan ei aina tehdä, mikä aiheuttaa jonkin verran epäselvyyttä keskusteltaessa enaktivismin merkityksestä etiikalle. Kuitenkin esimerkiksi Mason Cash, joka on muotoillut enaktivismin autonomiakäsitystä, liittyy omassa kuvauksissaan selkeästi nimenomaan Meyersin ja Mackenzien interaktiiviseen tulkintaan: autonomia on jaettu toimijuuden elementti. Cashin mukaan kykymme toimia moraalisesti riippuu perustavasti siitä, millä tavoin sosiaaliset, kulttuuriset ja normatiiviset kontekstimme on rakennettu ja tuettu. (Cash 2010, 2013.)

Kysymys autonomiasta on tärkeä enaktivismille. On kuitenkin syytä huomata, että enaktivismi erottaa sensorimotorisen, jo solutasolla toteutuvan autonomian korkeammasta neurodynaamisesta autonomiasta. Jo yksisoluinen organismi on tietystä mielessä autonominen toimija. (De Jaegher 2018; De Jaegher & Di Paolo 2007; Thompson 2007; Colombetti 2018.) Vaikka tällä

adaptiivisella autonomialla ei yksinään ole suurtakaan merkitystä moraalikeskustelulle, se kuitenkin tekee kaikesta elollisesta suhdeverkostojen aktiivisen osapuolen, joka moraalisen toimijan on syytä ottaa huomioon, kun hän kantaa huolta omasta toimijuudestaan ja kyvystään tehdä moraalisia ratkaisuja. Xabier Barandiaran kuvaa autonomiaa korkeamman neurodynaamisen tason ja sensorimotorisen tason autonomioiden koherenttina kytkeytymisenä toisiinsa. Autonomia ei siis toteudu puhtaasti neuraalisten toimintojen tasolla, vaan edellyttää eri tasojen toisistaan riippuvien prosessien koherenttia vuorovaikutusdynamiikkaa. Tätä on todennettu robottikokein, jotka osoittavat, että neurodynaamisten verkostojen koherenssi on olennaista sensorimotorisille toiminnoille, ja tietysti päinvastoin. Moraalin edellyttämä autonomia riippuu siis neurodynaamisia muutoksia säätelevien verkostojen topologiasta: jos se menettää muotonsa ja sen mukautuvuus heikkenee, systeemi menettää kykynsä toimia. Barandiaran johtaa tästä kantilaistyyppisen normin, joka kiteyttää hyvin enaktivismin todentaman relationaalisen toimijuuskäsityksen keskeisen eettisen implikaation: ”Toimi niin, että se ylläpitää kykyäsi toimia” (Barandarian 2017).

Relationaalisen toimijuuden eettisiä implikaatioita ympäristöetiikan näkökulmasta

Toimijan suhteisuuden seurauksena materiaalisien ympäristön rooli eettisessä keskustelussa muuttuu, ja sen myötä myös käsitystä moraalista rationaaliteetista on tarkistettava. Otan esiin kolme ympäristöetiikan näkökulmasta kiinnostavaa implikaatiota, jotka mielestäni osoittavat, että relationaalinen käänne autonomiassa avaa uusia näköaloja ympäristövastuun käsittelyyn: ensimmäinen liittyy yksilövastuun ja kollektiivisen vastuun yhteensovittamiseen, toinen ympäristövastuun oikeuttamiseen agentin toimijuudella, kolmas sosiaaliseen vastuuseen.

Ensinnäkin, kuten kognitiotieteen filosofiaa ja etiikkaa tutkineet Giovanna Colombetti ja Steve Torrance (2009) väittävät, enaktivismin olennaisin seuraus etiikassa on se, että keskeinen huomio eettisessä keskustelussa tulisi sen valossa suunnata vuorovaikutuksiin yksilötekojen sijaan. Colombetti ja Torrance peräänkuuluttavat interaktiivisten prosessien oman suhteellisen autonomian, vuorovaikutus-autonomian (*interaction-autonomy*) ottamista kunnolla huomioon. Vuorovaikutussuhteiden autonomia ei ole irrallinen osapuolistaan, mutta se ei edellytä niiden itsenäistä autonomiaa eikä redusoidu siihen. Suhteessa osapuolena olevaan yksilöön se yhtäältä mahdollistaa ja toisaalta rajoittaa yksilön autonomista toimijuutta. Vuorovaikutus-autonomia muuttaa käsitystä vastuun subjektista, sillä hyvä ja toimijuutta tukeva vuorovaikutus

edellyttää tasapainoa, johon kaikki osapuolet pitää kyetä houkuttelemaan mukaan ja antamaan parhaan panoksensa. Vuorovaikutusta voidaan arvioida sen valossa, miten se mahdollistaa tai rajaa osapuolten osallistumista ja autonomiaa, joka relationaalisissa prosesseissa saavutetaan. (Colombetti & Torrace 2009; De Jaegher 2018, 462.) Toimijuuden relationaalisuuden valossa moraalinen onkin ennen muuta taitoa toimia vuorovaikutussuhteissa, eli jonkinlaista interaktiivisuuden kykyä – tai Harawayn sanoin, kykyä vastata (*response-ability*). Enaktivismiin haaste etiikalle tulee lähelle myös hoivaetiikassa perustavaa ajatusta vuorovaikutusprosessien keskeisyydestä toiminnan arvioinnissa.¹³

Ympäristöetiikassa puhutaan paljon kollektiivisen toimijuuden ja yksilötoimijuuden suhteesta. Rakenteellisissa ympäristökysymyksissä yksilön toimintavalta on rajallinen, mutta toisaalta kollektiivista vastuuta heikentää se, että yksilöön kohdistuva normatiivinen paine on siinä heikko (Hormio 2017). Interaktiivinen vastuu linkittää kuitenkin yksilövastuun ja kollektiivisen vastuun uudella tavalla yhteen. Colombettin ja Torracen inter(en)aktiivisessa etiikassa vastuun subjekti laajenee suhteisiin ja yksilöiden teot ymmärretään jaettuna yhteisomaisuutena. Koska interaktiolla on oma autonomiansa, joka vaikuttaa niin yksilöihin kuin syntyviin yhteisöihin, niiden kautta yksilön vastuu laajenee myös kollektiivien muodostumiseen ja ylläpitoon. Etiikan fokuksen tulisi olla näissä interaktioissa. Enaktivismista johdettu jaettu vastuu ei kuitenkaan vesitä yksilön roolia, sillä sitoutuminen käytänteisiin ja institutioihin on luonteeltaan kriittistä (Cash 2013, 67). Relationaalisen toimijuuden omaksuvassa etiikassa olennaista on se, kuinka kukin osallistuu jaettujen merkitysten luomiseen ja muuttamiseen. Koska jaettu vastuu laajenee myös ajassa ja paikassa, toimijalla on osallisuusvastuu myös niiden toisten toimijoiden kyvystä toimia, joiden mielenmaisemaan ja rationaalisuuteen hänen toiminnallaan on välillistä vaikutusta esimerkiksi kulttuurin, ekologisten rakenteiden tai ilmaston kautta. Relationaalinen toimijuus siis yhdistää yksilövastuun ja kollektiivisen vastuun interaktiivisella vastuulla.

Toiseksi relationaalinen toimijuus etiikan viitekehyksenä näyttää tarjoavan aivan uudenlaisen vahvan tavan oikeuttaa ympäristövastuita. Kuten aiemmin todettiin, toimijuuden riippuvuus vuorovaikutusverkostojen toimivuudesta synnyttää eräänlaisen toisen asteen vastuiden kategorian koskien vuorovaikutuksen laatua ja sen käytäntöjä. Yksilö on suhteellisessa vastuussa omasta relationaalisesta toimijuudestaan, autonomiastaan ja rationaalisuudestaan, mikä merkitsee, että hänellä on interaktiivista vastuuta kaikista niistä suhteista, jotka tavalla tai toisella vaikuttavat hänen toimijuutensa prosesseihin ja muuttavat niiden olosuhteita. Jos siis relationaalinen toimijuuskäsite on

¹³ Tätä on korostanut esim. Petr Urban (2015; 2016).

perusteltu, vastuu ympäristösuhteista ja toimijan ympäristöjen tasapainoisista ja eri osapuolten elinvoimaisuutta lisäävistä vuorovaikutussuhteista voidaan oikeuttaa osana moraaliagentin vastuuta omasta relationaalisesta toimijuudesta. (Nurmi 2022, luku 5; Barandiaran 2017.) Tällaisella oikeutustavalla voi olla merkittävä rooli erityisesti kompleksisten ympäristökysymysten kohdalla.

Kolmanneksi relationaalisuuden seuraukset ovat merkittäviä sosiaalisen vastuun näkökulmasta: Se, että agentilla on vastuu oman autonomiansa ylläpitämisestä, merkitsee, että hänen on huolehdittava myös toisten autonomiasta ja hyvinvoinnista sekä hyvästä vuorovaikutuksesta. Suhdeverkostossa osapuolia yhdistää haavoittuvuus ja riippuvuus toisistaan sekä keskinäisestä vuorovaikutuksesta. Se, että toimija voi arkisilla ympäristöolosuhteisiin vaikuttavilla teoilla peruuttamattomasti muuttaa omaa ja toisten autonomiaa antaa tällaisille teoille normatiivisen luonteen. (Pescador Canales & Mojica 2022.) Eli agentilla on vastuu ympäristöstä osana autonomian ja toimijuuden suojelemista.

Edellä kuvatun ja aiempien tutkimusteni (Nurmi 2011; 2022) pohjalta väitän, että inhimillisen toimijuuden relationaalisuudesta voidaan johtaa myös normatiivisia väitteitä koskien ympäristövastuuta:

- a) Suhdeverkostoissa kunkin osapuolen tulee (jos ovat siihen kykeneviä) ylläpitää omaa autonomiaansa. Tämä johtaa normatiiviseen vastuuseen pitää huolta myös toisista.
- b) Toimijuutta konstituovien vuorovaikutusverkostojen osapuolia yhdistää haavoittuvuus ja riippuvuus toisistaan ja keskinäisestä vuorovaikutuksesta. Se, että toimijan on mahdollista arkisilla ympäristöolosuhteisiin vaikuttavilla teoilla peruuttamattomasti muuttaa omaa ja toisten autonomiaa antaa tällaisille teoille normatiivisen luonteen.
- c) Agentilla on siis vastuu ympäristöstä osana oman ja toisten autonomian ja toimijuuden suojelemista.

Tällainen argumentaatio muistuttaa kantilaista lähestymistapaa. Ero perustuu yksinomaan inhimillisen toimijuuden relationaaliselle tulkinnalle. Vastuu toimijuudesta itsessään on tuttua niin valistukselle kuin hyve-etiikalle. Toimijuuden relationaalisuus sisällyttää niihin kuitenkin vahvan ympäristövastuun.

Valistuksen perinnön tulevaisuus?

Eräs merkittävimmistä valistuksen etiikan ongelmista ympäristösuhteiden näkökulmasta liittyy juuri kompleksisten ympäristövästuiden justifioimiseen. Kuvattu ehdotus voi kuitenkin toimia myös valistuksen viitekehyksessä – jos se vain taipuu omaksumaan toimijuuden relationaalisen kuvauksen. Valistuksen hengen mukaan filosofian ei tulisi juuttua dogmeihin. Mutta onko valistuksen ihmiskuva koskematon dogmi, vai voidaanko sitä tarkistaa luonnontieteellisesti uskottavalla ja filosofisesti validilla relationaalisella tulkinnalla?

Tein kokeen ja sovelsin relationaalista toimijuutta Christine Korsgaardin transsendentaaliargumenttiin (ks. Nurmi 2022, luku 4.2.). Korsgaardin uus-kantilaisen konstitutivismin mukaan moraalien velvoittavuus perustuu agentin itsetietoisuuden reflektiiviseen konstruktion, joka on moraalisten syiden ja velvollisuuksien lähde (Korsgaard 2009). En löytänyt mitään syytä rajoittaa ideaa toimijuuden rakentumisesta yksilön ihon alle. Ykseys on Korsgaardin mukaan toimijalle tehtävä, eikä se muutu, vaikka toimijuus laajenisi yksilöstä suhteisiin. Relationaalinen toimijuus ei siis estä velvoittavuuden perustelua Korsgaardin teorian mukaisesti. Autonomian relationaalinen tulkinta merkitsee kuitenkin sitä, että toimijan normatiiviseen itse-konstituutioon sisältyvät myös kaikkien niiden relevanttien suhdeverkostojen vuorovaikutusprosessit, joista hänen autonomiansa muodostuu. Velvollisuuksien lähde on siis konkreettisesti yhteydessä siihen, mitä “teemme maailmassa ja maailmalle”, kuten tahoillaan väittävät sekä Korsgaard että enaktivisti Mark Rowlands (Korsgaard 2009; Rowlands 2003; 2005; 2006).¹⁴ Ihmisen muita eläimiä (kenties) parempi kyky tiedostaa, miten eri suhteet ja havainnot meissä toimivat, asettaa ihmisille poikkeuksellisen metatason velvollisuuden huolehtia moraalisen toimijuuden rakentumisesta eli ylläpitää ja kehittää moraalista kyvykkyyttä. Tämä tapahtuu vahvistamalla moraalille toimijuudelle välttämättömiä kognitiivisia, affektiivisia ja intentionaalisia taitoja ylläpitäviä verkostoja ja edistämällä niihin osallistuvien erilaisten osapuolten kykyä ja halua kollaboraatioon. Näyttää siltä, että relationaaliset ihmisyyden ja moraalisen toimijuuden käsitteet soveltuvat hyvin ainakin Korsgaardin perusteiltaan kantilaiseen filosofiaan ja siihen sisältyvään ajatukseen normatiivisesta itse-konstituutiosta. Transsendentaali-argumentin tulkitseminen tämän käsitteistön läpi myös osoittaa, että ympäristövästuiden normatiivisuus voidaan oikeuttaa toimijan vastuulla

¹⁴ Metaeettisesti tämä merkitsee sitä, ettei etiikka voi narratiivisuudessaankaan koskaan täysin irrottautua niistä luonnollisista lainalaisuuksista, joihin suhdedynamiikan toimivuus ja luovuus perustuvat. Relationaalisuus näyttääkin viittaavan eräänlaiseen pehmeän realismin muotoon, jota kutsun relationaaliseksi realismiksi.

omasta moraalisesta toimijuudestaan myös Korsgaardin teoriassa. (Ks. myös Nurmi 2022, luvut 4.2.3 ja 5.2.1.)

Yhteenveto

Olen tässä artikkelissa pyrkinyt osoittamaan, että valistuksen etiikka voisi parantaa relevanssiaan ympäristökeskustelussa taipumalla ihmiskuvan relationaaliseen tulkintaan, joka näyttää olevan tieteellisesti pätevä selitys ja joka kykenee uudistamaan ympäristövastuun oikeutusta kiinnostavalla tavalla.

Helsingin yliopisto

Kirjallisuus

- Alaimo, Stacy & Susan Hekman (toim.) (2008). *Material Feminisms*. Bloomington: Indiana University Press.
- Barandiaran, Xabier (2017). Autonomy and Enactivism. Towards a Theory of Sensorimotor Autonomous Agency. *Topoi* 36, 409–430.
- Bernstein, J. M. (1995). *Recovering Ethical Life: Jürgen Habermas and the Future of Critical Theory*. London and New York: Routledge.
- Braidotti, Rosi (2019). *Posthuman Knowledge*. Cambridge: Polity Press.
- Cheney, Jim (1989). Postmodern Environmental Ethics: Ethics as Bioregional Narrative. *Environmental Ethics* 11, 117–34.
- Cheney, Jim (2005). Truth, Knowledge and the Wild World. *Ethics and the Environment* 10, 101–135.
- Clark, Andy (1997). *Being There: Putting Brain, and World Together Again*. Cambridge: MIT Press.
- Clark, Andy & David Chalmers (1998). The Extended Mind. *Analysis* 58, 10–23.
- Code, Lorraine (2006). Ecological Thinking: The Politics of Epistemic Location. *Paideusis*, 16 (3), 87–92.
- Colombetti, Giovanna (2017). Enactive Affectivity, Extended. *Topoi* 36, 445–455.
- Colombetti, Giovanna (2018). Enacting Affectivity. Teoksessa Albert Newen, Leon de Bruin & Shaun Gallagher (toim.): *The Oxford Handbook of 4E Cognition*. Oxford: Oxford University Press, 571–588.
- Colombetti Giovanna & Steve Torrance (2009). Emotion and ethics: An inter-(en)active approach. *Phenomenology and the Cognitive Science* 8 (4), 505–526.
- Darwin, Charles (1877/2001). *The Descent of Man, and Selection in Relation to Sex*. 2nd ed., with an essay by T. H Huxley, *The Works of Charles Darwin*. Part 1. Charlottesville: InteLex Corporation. Electronic edition.
- De Jaegher, Hanne (2018). The Intersubjective Turn. Teoksessa Albert Newen, Leon de Bruin & Shaun Gallagher (toim.): *The Oxford Handbook of 4E Cognition*. Oxford: Oxford University Press, 454–468.
- De Jaegher, Hanne (2021). Loving and Knowing: Reflections for an Engaged Epistemology. *Phenomenology and the Cognitive Sciences* 20, 847–870.
- De Jaegher, Hanne & Ezequiel Di Paolo (2007). Participatory sensemaking. An enactive approach to social cognition. *Phenomenology and the Cognitive Science* 6, 485–507.
- De Waal, Frans (2006). *Primates and Philosophers*. Toim. Stephen Macedo & Josian Ober. Princeton: Princeton University Press.
- Farber, Paul L. (1994). *The Temptations of Evolutionary Ethics*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press.

- Friedman, Marilyn (2000). Autonomy, Social Disruption, and Women. Teoksessa C. Mackenzie & N. Stoljar (toim.): *Relational Autonomy: Feminist Perspectives on Autonomy, Agency, and the Social Self*. Oxford, New York: Oxford University Press, 35–51.
- Gallagher, Shaun (2013). Socially Extended Mind. *Cognitive Systems Research* 25–26, 4–12.
- Gardiner, Stephen M. (2011). *A Perfect Moral Storm: The Ethical Tragedy of Climate Change*. Oxford, New York: Oxford University Press.
- Gilligan, Carol (1995/1987). Moral Orientation and Moral Development. Teoksessa Virginia Held (toim.): *Justice and Care: Essential Readings in Feminist Ethics*. New York: Routledge.
- Haraway, Donna (1988). Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective. *Feminist Studies* 14, 575–599.
- Haraway, Donna (2007). *When Species Meet*. University of Minnesota Press.
- Haraway, Donna (2016). *Staying with the Trouble. Making Kin in the Chthulucene*. Durham, London: Duke University Press.
- Hormio, Säde (2017). *Marginal Participation, Complicity, and Agnotology: What Climate Change Can Teach Us about Individual and Collective Responsibility*. Helsingin yliopisto (väitöskirja).
- Hutto, Daniel & Erik Myin (2013). *Radicalizing Enactivism*. Cambridge: MIT Press.
- Hutto, Daniel & Erik Myin (2017). *Evolving Enactivism: Basic Minds Meet Content*. Cambridge: MIT Press.
- Huxley, Julian (1941). *The Uniqueness of Man*. London: Chatto and Windus.
- Kagan, Shelly (1989). *The Limits of Morality*. Oxford: Clarendon Press.
- Kant, Immanuel (1997). *Lectures on Ethics*. Käänt. P. Heath. Toim. P. Heath & J. Schneewind. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kitcher, Philip (2011). *The Ethical Project*. Cambridge, MA, London: Harvard University Press.
- Kitcher, Philip (2021). *Moral Progress*. Toim. Jan-Christoph Heilinger. New York: Oxford University Press.
- Korsgaard, Christine M. (2009). *Self-constitution. Agency, Identity and Integrity*. Oxford, New York: Oxford University Press.
- Latour, Bruno (1993). *We Have Never Been Modern*. Cambridge: Harvard University Press.
- Mackenzie, Catriona (2000). Imagining Oneself Otherwise. Teoksessa Catriona Mackenzie & Natalie Stoljar (toim.): *Relational Autonomy. Feminist*

- Perspectives on Autonomy, Agency, and the Social Self*. New York, Oxford: Oxford University Press, 124–150.
- Mackenzie, Catriona & Natalie Stoljar, toim. (2000). *Relational Autonomy: Feminist Perspectives on Autonomy, Agency and the Social Self*. New York, Oxford: Oxford University Press.
- McCrew, Benjamin (2020). Thinking with Others. A Radically Externalist Internalism. *Acta Analytica* 35, 351–371.
- Meyers, Diana (1989). *Self, Society, and Personal Choice*. New York: Columbia University Press.
- Midgley, Mary (1978). *Beast and Man: The Roots of Human Nature*. London: Methuen.
- Midgley, Mary (1994). *The Ethical Primate: Humans, Freedom and Morality*. London, New York: Routledge.
- Midgley, Mary (1998). *Animals and Why They Matter*. Athens: University of Georgia Press.
- Midgley, Mary (2004). *The Myths we Live by*. London, New York: Routledge.
- Newen, Albert, Leon de Bruin, and Shaun Gallagher, toim. (2018). *The Oxford Handbook of 4E Cognition*. Oxford: Oxford University Press.
- Nurmi, Suvielise (2011). Relational Agency: Beyond Constructivism and Naturalism. Teoksessa S. Bergman & H. Eaton (toim.): *Ecological Awareness: Exploring Religion, Ethics and Aesthetics*. Berlin: LIT Verlag, 221–242.
- Nurmi, Suvielise (2022). *Relational Agency and Environmental Ethics. A Journey Beyond Humanism as We Know It*. Lexington Books.
- Noë, Alva (2004). *Action in Perception*. Cambridge, London: MIT Press.
- Pescador Canales, Cassandra & Mojica, Laura (2022) Making us Autonomous: The Enactive Normativity of Morality. *Topoi* <<https://doi.org/10.1007/s11245-022-09795-0>>.
- Pico della Mirandola, Giovanni (1486/1996). *Oration on the Dignity of Man*. Käänt. Richard Hooker. <https://web.archive.org/web/20110104024142/http://www.wsu.edu:8080/~wldciv/world_civ_reader/world_civ_reader_1/pico.html> Katsottu 29.12.2021.
- Peterson, Anna L. (2006). Toward a Materialist Environmental Ethic. *Environmental Ethics* 28, 375–393.
- Plumwood, Val (2002). *Environmental Culture: The Ecological Crisis of Reason*. London, New York: Routledge.
- Plumwood, Val (2006). The Concept of a Cultural Landscape: Nature, Culture and Agency in the Land. *Ethics & the Environment* 11, 115–150.

- Preston, Christopher (2009). Moral Knowledge: Real and Grounded in Place. *Ethics, Place, and Environment* 12 (2), 175–186.
- Preston, Christopher (2010). Materializing Ethics: Shaping the Environment that Shape Us. *Minding Nature* 3 (1), 6–11.
- Rawls, John (2003). *A Theory of Justice*. Cambridge: Harvard University Press.
- Rowlands, Mark (2003). *Externalism: Putting Mind and World Back Together Again*. Chesham: Acumen.
- Rowlands, Mark (2005). Environmental Epistemology. *Ethics & the Environment* 10 (2), 5–27.
- Rowlands, Mark (2006). *Body Language: Representing in Action*. Cambridge: MIT Press.
- Telakivi, Pii (2020). *Extending the Extended Mind: From Cognition to Consciousness*. Helsingin yliopisto (väitöskirja).
- Thompson, Evan (2005). Sensorimotor Subjectivity and the Enactive Approach to Experience. *Phenomenology and the Cognitive Science* 4, 407–427.
- Thompson, Evan (2007). *Mind in Life: Biology, Phenomenology, and the Sciences of Mind*. Cambridge: Harvard University Press.
- Työrinoja, Reijo (1995). Regularity of Will and the Problem of Egoism. Teoksessa C. Bazán, E. Andújar & L. G. Sbrocchi (toim.): *Moral and Political Philosophies in the Middle Ages*, vol. 2. New York, Ottawa, Toronto: Legas, 949–963.
- Työrinoja, Reijo (1996). Tuomas Akvinolaisen luonnon käsite ja sen kritiikki keskiajalla. Teoksessa Jussi Kotkavirta (toim.): *Luonnon luonto. Filosofisia kirjoituksia luonnon käsitteestä ja kokemisesta*. Jyväskylä: SoPhi, Jyväskylän yliopistopaino, 31–64.
- Urban, Petr (2015). Enactivism and Care Ethics: Merging Perspectives. *Filozofia* 70 (2), 119–129.
- Urban, Petr (2016). Foregrounding the Relational Domain: Phenomenology, Enactivism and Care Ethics. *Horizon* 5 (1), 171–182.
- Varela, Francisco, Eleanor Rosch, Evan Thompson (1991). *The Embodied Mind: Cognitive Science and Human Experience*. Cambridge, London: MIT Press.
- Warren, Karen (1990). The Power and the Promise of Ecological Feminism. *Environmental Ethics* 12, 125–46.
- Warren, Karen (2000). *Ecofeminist Philosophy: A Western Perspective on What It Is and Why It Matters*. New York, Oxford: Rowman & Littlefield Publishers.

Totuuden arvon ja normatiivisuuden puolesta

Teemu Tauriainen

Johdanto

Totuus on laaja-alaisen skeptisismien ja kritiikin kohteena niin akateemisessa kuin vähemmän formaalissakin kontekstissa. Harry Frankfurtin sanoin: ”Elämme ajassa [...] jossa useat kyvykkäät ajattelijat osoittavat epäkunnioitusta totuutta kohtaan” (2006, 17). Tämä skeptisismi ja kritiikki on, jos ei voimistunut, niin vähintään muuttunut näkyvämmäksi lähihistoriassa, eikä vähiten Donald Trumpin presidenttikauden aikana. Trump esitti väitetysti valheellisia tai epätosia väitteitä lähes jokaisena päivänä ollessaan virassa, samalla kun hänen pääasianajajansa väitti että ”totuus ei ole totuus” (Kessler et al. 2018; BBC 2018). Totuutta kohtaan osoitettu epäkunnioitus ei ole kuitenkaan mitään uutta poliittisessa kontekstissa. Kuten Hannah Arendt huomauttaa ”Totuus ja politiikka” -artikkelinsa ensimmäisissä virkkeissä: ”kukaan ei ole tietääkseni koskaan laskenut totuudenmukaisuutta poliittiseksi hyveeksi” (1967, 49). Siinä missä tieteen kielipelin tavoitteena on ainakin perinteisesti pidetty tiedon ja ymmärryksen lisäämistä siitä mikä on *totta*, politiikan yksi tavoite on tarkoituksellisen muutoksen aikaansaaminen, jota usein tehostaa harhaanjohtavuus ja puoli- tai osatotuusstrateginen hyödyntäminen. Kuten mainittua, harva pitää tätä uutisena, mutta mielenkiintoista on se, kuinka nykyisellään myös merkittävä osa *filosoifeista* kannattaa tavalla tai toisella totuuskirittisiä näkemyksiä.

Filosofian tieteenalan sisällä yksi vakuuttavimmista totuuskirittisistä suuntauksista on suosituksi muodostunut totuusdeflationismi, jonka mukaan totuus on *vähämerkityksellinen* käsite, jolla ei ole perinteisesti oletetun kaltaista selitysvoimaa: ”Deflationistien mukaan perinteiset näkemykset totuuden luonteesta jakavat yhteisen erheen. Tämä erhe on, että totuudella olisi sen filosofisen tarkastelun ja teoretisoinnin mahdollistava luonne.” (Armour-Garb et al. 2022, 1.) Samaan sävyyn osa naturalisteista argumentoi totuuden tarpeettomuuden puolesta tieteelliselle diskurssille. Koska totuus on ei-luonnollinen väitelauseiden ominaisuus, jolla ei ole kausaalista selitysvoimaa, se on tarpeeton lisäys tieteellisesti uskottavien käsitteiden joukkoon: “[naturalisteille] totuudella ei ole kausaalista roolia uskomusten muodostuksessa tai tieteellisten käytäntöjen ja kehityksen ohjaamisessa” (Brogaard 2016, 264).

Yhteiskuntafilosofisessa kontekstissa osa ajattelijoista vetoaa objektiivisen totuuskäsitteen vaarallisuuteen vallankäytön välineenä: "[T]otuus absoluuttisena objektiivisena vastaavuutena [...] on suurempi vaara kuin siunaus. [...] [K]oska tahansa totuus muodostuu kysymykseksi politiikassa, autoritäärisyyden uhka nostaa päätään." (Vattimo 2011, 9–11.) Jälkimmäisen kritiikin ilmeinen ongelma on, että siinä kysymys totuuden luonteesta sekoitetaan sen potentiaaliseen hyötyyn esimerkiksi ihmisten sortamisen välineenä.

Postmodernisteja on puolestaan syytetty objektiivisen totuuskäsitteen vesittämisestä relativistisilla argumenteilla: "Postmodernistit ovat vastuussa siitä älyllisestä selkkauksesta, jonka seurauksena on kunnioitettavaa olla kyyninen totuutta ja faktoja kohtaan" (Dennett 2017; Niiniluoto 2019 & 2020). Ei ole kuitenkaan selvää, missä määrin postmoderni kritiikki on yhtenäinen suuntaus ja kuinka vahvaksi totuuden suhteellisuus siinä nähdään. Toisinaan postmodernistit kritisoivat objektiivista totuuskäsitettä sen nojalla, että eri ihmisillä tai ihmisryhmillä voi olla eri näkemys totuudesta. Tällöin totuuden luonne samaistetaan kykyymme tietää tai ymmärtää, mikä synnyttää joukon vaikeasti ratkaistavia ongelmia. Toisaalta maailmankaikkeudessa mitä ilmeisimmin on joko parillinen tai pariton määrä planeettoja riippumatta siitä keneltä tätä kysytään, mutta voimmeko edes potentiaalisesti tietää kumpi asiantila on totta?

Lopuksi mainittakoon vielä totuuskriittisistä näkemyksistä ehkä radikaalein eli totuusnihilismi, joka kiistää totuuden olemassaolon kokonaisuudessaan. Pilateen skeptisen kysymyksen "Mitä on totuus?" hengessä muun muassa positivistit argumentoivat totuutta vastaan sen vähintään näennäisen mystisyyden nojalla. Esimerkiksi Rudolf Carnapin mukaan Otto Neurath ei pitänyt merkityksellistä ja filosofisesti kestävästä totuuskäsitettä positivismin kanssa yhteensopivana edes Tarskin eksplikoinnin jälkeen: "Neurath uskoi, että semanttista totuuskäsitettä ei voida yhteensovittaa [positivismin] jyrkän empirismin ja antimetafysisen näkökulman kanssa. Samankaltaisia vastalauseita esiintyy Felix Kaufmannin ja Reichenbachin myöhäistuotannossa." (Carnap 1963, 61.) Ei ole kuitenkaan selvää, missä määrin Neurath tai muut positivistit kannattivat totuusnihilismia, skeptisismiä tai esimerkiksi lievempää väitettä, jonka mukaan totuus kyllä on olemassa, mutta se on filosofisesti kestämaton tai tieteellisesti epäkunnioitettava käsite, jota ei voida hyödyntää ilmiöiden selittämisessä.¹

¹ Nihilististen argumenttien tunnettu ongelma on, että ne sisältävät negatiivisen olemassaoloväitteen: totuutta ei ole olemassa. Positivistit pitivät tällaista väitettä vaikeasti todistettavana. Totuuden tapauksessa negatiiviset olemassaoloväitteet ovat ongelmallisia myös sisäisen

Yllä kuvattuun kritiikin massaan vedoten ei ole ihme, että osa akateemikoista on alkanut puhua *totuuden kriisistä* ja jopa *totuuden kuolemasta* (Sher ilmestyy; Kakutani 2018).² Puolustan tässä tekstissä merkityksellistä totuuskäsitettä tältä laaja-alaiselta kritiikiltä. Pääargumenttejani on kaksi. Ensimmäisessä keskityn totuuden väline- ja itseisarvon puolustamiseen. Totuus on välineellisesti *arvokas* käsite, joka mahdollistaa todellisuuden erottamisen harhasta, kuvitelmasta ja toiveajattelusta, ja se on arvokas totuudenkantajien ominaisuus, joka mahdollistaa systemaattisen onnistumisen toiminnassa ja näin moninaisten käytännön hyötyjen saavuttamisen. Toisaalta olemme joskus kiinnostuneita totuudesta sen *itsensä* takia, vaikka sen selvittäminen olisi työlästäkin. Toinen pääargumenttini koskee totuuden *normatiivisuuden* puolustamista. Totuus on tiedollisten ja ymmärryksellisten pyrkimystemme päämäärä. Näin kaikkia erilaisia tieteenaloja yhdistää se, että ne tavoittelevat omaa alaansa koskevia totuuksia, ja toisaalta totuuden tavoittelun intressi oikeuttaa myös sellaisten tutkimusalojen olemassaolon, jotka eivät tuota tai edes välttämättä tähtää käytännön hyödyn saavuttamiseen. Tämän lisäksi totuus on arvokas uskomuksen oikeellisuuden standardi esimerkiksi tiedollisten erimielisyyksien tapauksessa sekä hyödyllinen väitettävyyden oikeellisuuden kriteeri, jota voimme edellyttää muun muassa oikeus- ja eduskuntasaleissamme. Lopuksi esitän tiiviin esityksen siitä, kuinka edes vaikutusvaltaiseksi naturalistiksi ja deflationistiksi luettu W. V. O. Quine ei kykene välttämään sitoumusta totuuden arvoon ja normatiivisuuteen. Tämä auttaa kyseenalaistamaan nykykeskustelussa ilmenevää deflationistien ja naturalistien esittämää totuuden arvon ja normatiivisuuden kritiikkiä poistamalla keskeisen ajattelijan heidän tukijoukoistaan.

Totuus kriittisyyden taustaa

Tietoa ja totuutta kohtaan osoitetulla skeptisismillä on pitkä historia (Grah-Wilder 2016). Positivistisen metafysiikkakriittisyyden hengessä totuuden reduktioon ja jopa eliminointiin tähtäevää asennetta ovat jatkaneet myöhäisemmät deflationistiset teoriat, jotka nauttivat suurta suosiota nykyaikaisessa totuusteoreettisessa keskustelussa. Yhtenä syynä tähän suosioon on

johdonmukaisuuden näkökulmasta, sillä ne näyttävät sisältävän totuusväitteen totuuden olemassa olemattomuudesta. Muun muassa näistä syistä suoranaista nihilismia lievemmit totuus kriittisyyden muodot nauttivat huomattavasti suurempaa suosiota nykykeskusteluissa.

² On toisaalta syytä kunnioittaa Tarskin alkuperäistä havaintoa, jonka mukaan on olemassa useita rinnakkaisia totuus käsitteitä: "Totuus, kuten muutkaan arkikielemme sanat, ei ole missään tapauksessa vapaa epämääräisyydestä" (1944, 342). Myös tämän nojalla kyseistä käsitettä ja sen mahdollisia merkityksiä selventävä filosofinen työ on arvokasta.

se, että ne kykenevät määrittelemään totuuden metafyyysisesti minimalistisella ja selkeällä tavalla, vihjaten pitkäaikaisen totuuden vähintään näennäisesti monimutkaisen määrittelyn ongelman hälvenemiseen.

Deflationistien mukaan totuus on epäilyttävä käsite esimerkiksi siksi, että pitkistä määrittelypyrkimysten perinteestä huolimatta edes tyydyttävän totuusmääritelmän ehdoista ei vallitse konsensusta:

[O]n laajasti hyväksyttyä, että juuri mitään edistystä ei ole tehty [totuuden vastaavuusteorian] tarvittavan selvennyksen saavuttamiseksi. Arkikäsitystä, jonka mukaan totuus on eräänlaista 'vastaavuutta tosiasioiden kanssa' ei ole kyetty selventämään tyydyttävällä tavalla. (Horwich 1998, 1.)

Vastauksena totuuden määrittelyn ongelmaan deflationistit esittävät, että kaikki totuudesta mielekkäästi sanottava on palautettavissa yksikertaiseen skemaattiseen selitykseen:

”S” on totta, jos ja vain jos S

Siten esimerkiksi lause ”lumi on valkoista” on totta, jos ja vain jos lumi on valkoista. Tällöin

jokainen lause antaa triviaalisti ehdot omalle totuudelleen [...] [P]erinteiset teoriat hyväksyvät tämän ilmeisen tosiasian, mutta edellyttävät pidemmälle menevää ja syvällisempää selitystä totuuden luonteelle. [...] [U]uden [deflationistisen] lähestymistavan mukaan mitään tällaista selitystä ei ole odotettavissa. (Horwich 2010, 4.)

Deflationistisen lähestymistavan yksi ongelma on, että siinä totuutta kohtaan osoitettujen kriittisten argumenttien alle on jäänyt uskottavien vaihtoehtojen tarjoaminen kaikille niille käyttöyhteyksille, joita merkityksellisellä ja selitysovoimaisella totuuskäsitteellä on nykyisten käytäntöjemme ylläpitämisessä. Konflikti muodostuu sen välille, kuinka deflationistit haluavat poistaa totuuden selitysovoimaisten käsitteiden työkalupakista huolimatta siitä, että se on yksi länsimaisen ajattelun *keskeisimpiä* käsitteitä:

Totuus on filosofian vanhimpia aiheita. Se on myös yksi laajimmista. Totuutta on käsitelty filosofian historiassa tuhansien vuosien ajan. Tämän

lisäksi valtava osa filosofiasta liittyy joko suoraan tai epäsuorasti totuuteen. (Glanzberg 2021, 1.)

Voidaan jopa argumentoida, että totuus on *keskeisin* filosofinen käsite: kun puhumme hyvästä, kauniista, tiedosta, politiikasta tai mistä hyvänsä muusta filosofisesti kiinnostavasta aiheesta, tavoitteemme on puhua *totta* näistä asioista. Jenga-pelin tapaan deflationismin ongelmaksi muodostuu näin ollen se, onko totuutta mielekäästä tai edes mahdollista poistaa ilman tuhoisia vaikutuksia ajatusjärjestelmillemme ja käytänteillemme, jotka rakentuvat keskeisiltä osin merkityksellisen ja selitysvoimaisen totuuskäsitteen varaan.

Toinen deflationismin ongelma koskee deflationistien tapaa motivoida projektinsa totuuden pitkistä määrittelypyrkimysten perinteestä huolimatta olemassa olevilla ongelmilla. Ongelmana on, että sama argumentti voidaan kohdistaa hyvin moniin, ellei jopa valtaosaan filosofisesti merkittävistä käsitteistä. Esimerkiksi tiedon luonnetta on samaan tapaan tarkasteltu tuhansien vuosien ajan, eikä sen luonteesta ole edelleenkään tyhjentävää, tyydyttävää tai edes konsensuksen piirissä olevaa määritelmää. Ei ole kuitenkaan millään tapaa välttämätöntä, että käsitteelle täytyy olla tyhjentävä, tyydyttävä tai konsensuksen piirissä oleva *määritelmä*, jotta se voisi olla arvokas tai jotta sillä voisi olla selitysvoimainen rooli muiden käsitteiden ja ilmiöiden ymmärtämisessä.³ Toisin sanoen kysymystä totuuden määrittelyn ongelmasta ei tule sekoittaa totuuskäsitteen mahdolliseen ongelmallisuuteen tai ongelmatomuuteen. Yksinkertaisesti muotoiltuna totuus on arvokas käsite ja ominaisuus huolimatta kyvystämme määritellä sitä. On ilmeistä, että olemme merkityksellisellä totuuskäsitteellä jo ennen kykyämme analysoida saatikka määritellä sitä. Käytännöllisemmin katsoen on selvää, että myös totuuskritiikot operoivat tavalla tai toisella selitysvoimaisella totuuskäsitteellä, ja luultavasti ainakin osa heistä on oman tutkimuksensa rahoitushakemuksissa vedonneet totuuksien selvittämisen tärkeyteen koskien totuuden luonnetta.

Deflationismin kanssa samansuuntaista totuuskritiittisyyttä voidaan esittää myös naturalistisesta näkökulmasta. Osalle naturalisteista totuus on ei-luonnollinen väitelauseiden ominaisuus, jolla ei ole kausaalista selitysvoimaa. Siinä määrin kuin naturalisti tunnustaa ainoastaan luonnollisten ja kausaalisesti selitysvoimaisten olioiden olemassaolon, sitoumus merkitykselliseen totuuskäsitteeseen muodostuu ongelmalliseksi. On kuitenkin syytä korostaa, että naturalismi on monimerkityksellinen termi ja että naturalismin eri muotoja on useita. Yksi ero deflationistisen ja naturalistisen totuuskritiikin välillä on se, että

³ Nykyaikaisten totuusteorioiden ongelmia käsittelee mm. Raatikainen 2020 ja Tauriainen 2021.

siinä missä deflationistit argumentoivat totuuden kokonaisvaltaisen vähämerkityksellisyyden puolesta, naturalisti voi rajoittaa kritiikkinsä ainoastaan naturalistisesti tai tieteellisesti relevantin diskurssin piiriin, sallien naturalistisesti kestävämmien käsitteiden olemassaolon laajemmassa diskurssissa. Toisaalta eräät keskeiset naturalistit osoittavat suoraa sympatiaa deflationistista lähestymistapaa kohtaan. Muun muassa Chase Wrenn huomauttaa: ”Deflationistien mukaan totuus ei ole luonnollinen ominaisuus [...] Totuudella ei ole deflationistien mukaan kausaalista selitysvoimaa.” (2011, 451.) Kuvaus on identtinen Brogaardin esittämän naturalistisen totuuskritiikin kanssa (2016, 264).⁴ Näin voidaan ajatella, että väite totuuden käsitteen vähämerkityksellisyydestä kelpaa ainakin osalle deflationisteista ja naturalisteista yhtä hyvin.

Mikäli totuuden vähämerkityksellisyys hyväksytään, on tarjottava uskottavia ratkaisuja totuuden käsitteen korvaamiselle tilanteissa, joissa se tavalla tai toisella edistää käytäntöjämme esimerkiksi määritelmällisen selitysvoinan kautta. Mikäli totuus hylätään filosofisesti kestävämmänä, tieteellisesti epäuskottavana ja yhteiskunnallisesti selitysvoimattomana käsitteenä, on tarjottava vaihtoehtoiset selitykset muun muassa seuraaville käyttöyhteyksille, joissa merkityksellisellä totuuskäsitteellä on selitysvoimainen rooli:

- 1) Kuinka määritellä totuuteen nojaavat käsitteet, kuten tieto, merkitys ja looginen seuraus?
- 2) Kuinka määritellä yhteiskunnallisesti tärkeitä ilmiöitä, kuten rehellisyys, luottamus ja petos?
- 3) Kuinka selittää tosien väitelauseiden hyöty esimerkiksi ennustusten tekemisessä ja navigoinnissa?
- 4) Kuinka selittää tutkimuksen yleinen päämäärä ja väitettävyyden oikeellisuuden standardi?
- 5) Mitä tapahtuu intuitiiviselle totuuskäsitteellemme kuvauksena asioista niin kuin ne ovat?

Siinä missä deflationistit ovat keskittyneet pitkälti totuuden metafyyssisen luonteen ja totuusmääritelmien kritisointiin, ovat he samalla sivuuttaneet totuuden merkityksellisen luonteen tarkastelun esimerkiksi terveiden demokraattisten käytäntöjen ylläpitämisessä. On tärkeää, että voimme vaatia *totuutta* asiantuntijoilta ja poliitikoiltamme, että voimme edellyttää *totuuden* puhumista oikeussaleissamme ja että voimme luottaa, että kansalaisille opetetaan *totuus* luokka- ja luentosaleissamme. Korvaamattoman arvokasta on myös se, että kykenemme tuomitsemaan sekä pitämään vastuullisina johtajia ja asian-

⁴ Jatkotutkimus voisi selvittää deflationistisen ja naturalistisen totuuskritiikin välisiä eroja.

tuntijoita silloin, kun he epäonnistuvat kyseisen standardin täyttämässä. Edelleen voidaan kysyä, mitä tapahtuu terveille demokraattisille käytännöille, kuten äänestämislle, ilman niiden perustumista totuudenmukaiseen informaatioon? Tai mitä tapahtuu kansalaisten luottamukselle yhteiskunnallisia instituutioita kohtaan, mikäli ne eivät sitoudu totuuden standardin ylläpitoon? Laajassa mielessä totuuden demokraattinen arvo on myös tieteellisesti relevanttia, koska terve demokratia mahdollistaa tieteen tekemisen ja koska toisaalta tieteen tekeminen itsessään on parhaimmillaan demokraattista toimintaa, jossa totuus pyritään selvittämään kollektiivisesti tiedollisen tasa-arvon periaatteita noudattaen.⁵

Eräs ongelma totuuden merkityksellisen luonteen tunnustamisessa on, että siinä missä totuus itsessään on laaja-alainen ja vähintään näennäisen monimutkainen käsite, puhuminen sen arvosta ja normatiivisuudesta ilman tarkkoja käsitteellisiä rajoja uhkaa sekoittaa aiheen käsittelyä entisestään. Siirryn seuraavaksi selvittämään tätä ongelmaa erottamalla totuuden arvoa koskevan kysymyksen totuuden normatiivisuutta koskevasta kysymyksestä.

Totuuden arvo ja normatiivisuus

Totuus vaikuttaa normatiiviselta käsitteeltä: opetamme lapsiamme puhumaan totta, vaadimme totuutta oikeussaleissamme ja edellytämme sitä poliitikoilta, asiantuntijoilta ja opettajiltamme. Mutta onko totuus sittenkään normatiivinen käsite? Mahdollisesti tunnetuin totuusdeflationisti Paul Horwich on viimeaikaisessa artikkelissaan argumentoinut, että totuus *ei* ole normatiivinen käsite (2018, 1127). Tämä ei ole yllättävää. Deflationistisia totuusteorioita on pitkään kritisoitu niiden kyvyttömyydestä selittää totuuteen sisältyvää arvoa ja normatiivisuutta: "Filosofit yleisesti tulkitsevat, että deflationismi ja erityisesti minimalismi ei jätä tilaa totuuden normatiivisuudelle" (Sher 2020, 16). Syitä tähän on ainakin kaksi. Koska deflationisteille totuus on vähämerkityksellinen käsite ja joko metafysisesti olematon tai ohut ominaisuus, totuus ei kykene täyttämään normatiivista tehtävää merkityksellisenä tiedollisena päämääränä ja oikeanlaisena uskomuksena. Toiseksi deflationistit argumentoivat, kuten edellä todettiin, että totuuden luonne voidaan kokonaisuudessaan selittää yksinkertaisella skeemalla: "*S*" on totta, jos ja vain jos *S*, eli "lumi on valkoista" on totta, jos ja vain jos lumi on valkoista. Ongelmana on, että kyseiseen skeemaan ei sisälly eikä siitä seuraa vastaus kysymykseen, miksi totuus on jotakin tavoittelemisen arvoista ja miksi on oikein uskoa totuuteen (Horwich

⁵ Näkemykseni mukaan juuri filosofia on se tieteenala, jonka tehtävänä on puolustaa merkityksellistä totuuskäsitettä kriittisiltä ja jopa kyynisiltä näkemyksiltä.

2010, 6). Toisin sanoen totuutta ei voida pitää mielekkäänä tutkimuksen tavoitteena tai uskomuksen oikeellisuuden kriteerinä millään selitysvoimaisella tavalla esimerkiksi nojaten siihen, että *koska* totuus kuvaa asioita niin kuin ne todellisuudessa ovat, tiede on kiinnostunut erityisesti kyseisen ominaisuuden omaavista uskomuksista tai väitelauseista.

On huomionarvoista, että Horwich ja mahdollisesti osa muista deflationisteista ei kiistä kokonaisuudessaan sitä, etteikö totuudella olisi yhteyksiä normatiiviseksi luettuihin ilmiöihin. Deflationisti voi esimerkiksi argumentoida, että *haluamme* tietää totuuden tietyissä konteksteissa huolimatta siitä, että totuus on vähämerkityksellinen käsite ja ominaisuus. Näin totuudelle voidaan tunnustaa rooli toiminnan tavoitteena ilman sitoumusta sen merkitykselliseen luonteeseen. On kiistanalaista, onko tämä selityksellinen reitti filosofisesti kestävä, ja jää nähtäväksi onnistuvatko deflationistit sen puolustamisessa (Horwich 2018; Ferrari 2021).

Kuten mainittua, totuuden mahdollisen *hyvyyden* tarkastelussa on tärkeää erottaa kysymys totuuden arvosta totuuden normatiivisuutta koskevasta kysymyksestä. Kysymys siitä, millä tapaa jokin on arvokasta, on eri kysymys kuin kysymys siitä, miten jotain voidaan pitää kriteerinä, standardina tai tavoitteena. Kysymys totuuden arvosta koskee sitä, onko, ja jos on, niin miten totuus on hyvänlainen käsite tai uskomus.⁶ Totuuden arvoa koskevat tarkastelut johdetaan usein Platonin *Valtiosta*, jossa totuuden luonne juontuu hyvän ideasta: "Mikä antaa totuuden tiedetyille asioille ja vallan tietää tietäjälle on hyvän idea" (508e). Ongelmana Platonin muotoilussa on, että se voidaan tulkita esitykseksi totuudesta välttämättä hyvänlaisena uskomuksena. Tällaisia vahvoja muotoiluja ovat esittäneet myös pragmatistit, kuten William James. Hänen mukaansa "[t]otuus on nimi sille, joka osoittaa itsensä hyväksi uskomuksen muodossa" (1975, 42).⁷ Totuuden hyvyyden ja arvon vahvoihin muotoiluihin liittyy kuitenkin hyvin tunnettuja ongelmia:

- 1) On olemassa tilanteita, joissa totuuden uskominen *ei ole* arvokasta:
 - a) π :n miljoonas desimaali (triviaali ja vaikeasti selvitettävä totuus).
 - b) Traumatisoituneen tai lapsen liiallinen informointi (ihminen ei aina kestä totuutta).

⁶ Voidaan huomauttaa, että näin muotoiltuna normatiivisuuskysymys sijoittuu ainakin osittain arvokysymyksen alle.

⁷ Pragmatististen totuuskäsitteiden ongelmia tarkastellaan yksityiskohtaisemmin muualla (ks. esim. Tauriainen 2022).

- 2) On olemassa epätotuuksia, joiden uskominen *on* arvokasta:
- a) Satunnainen yli-itsevarmuus (voi tuottaa laadullisesti hyvää toimintaa).
 - b) Metrojärjestelmän kartta (epätosi mutta hyödyllinen representaatio).

Yksinkertaisesti muotoiltuna jotkin totuudet ovat liian monimutkaisia uskottaviksi ja toiset liian triviaaleja, jotta ne olisivat uskomisen arvoisia. Toisaalta jotkin epätotuudet ovat arvokkaita uskoa, ja kuten tieteellisen tiedon historiallinen kehitys on osoittanut, luultavasti valtaosa nykyisellään pitämistä uskomuksistamme on tavalla tai toisella epätosia. Totuuden hyvyyden mahdolliseen ylikorostamiseen viittaavia näkemyksiä on esitetty myös niin sanotussa veristisessä perinteessä, jonka mukaan totuus on *fundamentaalin* episteeminen arvo. Vahvat muotoilut voidaan kuitenkin mahdollisesti pelastaa argumentoimalla, että totuus on välttämättä hyvä vain sen *tiedollisessa* merkityksessä: tosi uskomus on välttämättä tiedollisesti hyvä, sillä se lisää aina tiedollista pääomaamme.⁸ Tiedollinen hyvyys ei kuitenkaan välttämättä riitä tekemään uskomuksen totuudesta selvittämisen arvoista, sillä joskus selvittämisen vaivasta aiheutuva haitta on totuuden selvittämisestä saatua hyötyä suurempi. Ihmisillähän on usein muitakin kuin puhtaan tiedollisia intressejä. Kiista totuudesta hyvänlaisena uskomuksena jatkuu kuitenkin edelleen suhteellisen vilkkaana. Totuuden välttämätöntä tiedollista arvoa on kritisoinut muun muassa Elgin (2017), jonka mukaan *ymmärrys* on fundamentaalinen tiedollinen hyvä, mutta hänen käsittelyssään ymmärrys ei vaadi totuutta. Elginin mukaan päinvastoin *epätotuudet* voivat olla fundamentaalisen tärkeitä ymmärryksen saavuttamisessa. Näin muun muassa tieteen menestys riippuu Elginin mukaan epätosien uskomusten tarjoamasta tiedollisesta hyödystä. Elginin näkemystä on kritisoinut Pritchard (2021), jonka mukaan yllä kuvatut anti-veritistiset näkemykset ovat läpi linjan epäjohdonmukaisia. Pritchardin näkemystä on edelleen kritisoinut muun muassa Sosa (2021).

Totuuden normatiivisuudessa on puolestaan kyse siitä, onko, ja jos on, niin miten totuus on normi, standardi tai päämäärä. Tässä normit voidaan ymmärtää perinteisesti säännön käsitteen kautta. Totuuden puhuminen ja totuudenmukaisuus on sääntö, joka hallinnoi tiedollista toimintaa samalla tapaa kuin paitsio hallinnoi jalkapalloa. Toisaalta totuus on myös standardi oikean-

⁸ Tämä näkemys on ongelmallinen jo mainituista syistä, eli on olemassa tosia uskomuksia, jotka ovat liian monimutkaisia, jotta ne voitaisiin mielekkäästi ymmärtää. Tämän lisäksi ongelmia tuottaa ajatus tosista uskomuksista, jotka eivät ole millään mielekkäällä tavalla kytköksissä olemassa olevaan tiedolliseen viitekehykseemme.

laisille uskomuksille ja puheelle. Edelleen totuutta voidaan pitää tiedollisen toiminnan tavoitteena tai päämääränä. Tässä merkityksessä voidaan ajatella, että tiedolliset pyrkimyksemme tähtäävät samaan tavoitteeseen eli totuuden selvittämiseen. Selventävästi voidaan huomauttaa, että siinä missä totuudenmukaisuus sääntönä hallinnoi tiedollista toimintaa, totuuden uskomista ja puhumista voidaan pitää oikeanlaisena liikkeenä totuuden saavuttamisen pelissä.

Totuuden normatiivisuudella näyttäisi olevan erityisen vahva perusta esiteoreettisissa käytännöissämme. Hyvin moninaiset formaalit ja vähemmän formaalit käytäntömme nojaavat ajatukseen totuudesta oikeanlaisena uskomuksena ja puheena. Eräs huomionarvoinen ongelma totuuden normatiivisuuden määrittelyssä on skaalautuvuus. Kuten aikaisemmin mainittua, on olemassa tilanteita, joissa ei ole oikein tai hyödyllistä uskoa tai puhua totta. Eräs tutkimisen arvioinen jatkokysymys koskee sitä, vaihtelee totuuden normatiivisuus alakohtaisesti. Näyttäisi siltä, että siinä missä totuuden uskomisen on lähes välttämättä oikein fysiikan tai matematiikan aloilla, totuuden normatiivisuus on vähemmän sitovaa estetiikkaa, etiikkaa tai makuasioita koskevissa tarkasteluissa. Voidaan tosin huomauttaa, että tässä kyse saattaa olla totuusalistaisuuden eikä totuuden normatiivisuuden vaihtelusta, mutta eettisten, esteettisten ja makuasioita koskevien totuuksien kieltämiseen liittyy puolestaan omat ongelmansa (Ferrari 2020; Wyatt 2021).

Yllä kuvattua jaottelua totuuden arvoon ja normatiivisuuteen voidaan edelleen tarkastella totuuden käsitteen ja totuusominaisuuden näkökulmista. Esiteoreettisesti on selvää, että *ymmärrys* totuudesta on arvottava suhteessa harhaisuuteen tai toiveajatteluun. Kun mahdollista, pyrkimyksemme on ymmärtää totuus, mikä edellyttää välttämättä tietynlaista totuuskäsitettä. Totuuskäsitettä voidaan pitää myös itseisarvollisena, sillä toimintamme tavoite voi olla ymmärryksen saavuttaminen totuudesta *itsessään*. Toisaalta totuus-käsite on välineellisesti arvokas siksi, että se mahdollistaa tosien väitelauseiden systemaattisen erottamisen epätosista. Tässä selityksessä totuuden käsitteen ja ominaisuuden arvolla on selvä yhteys. Totuuden käsite mahdollistaa ymmärryksen siitä, miten asiat todellisuudessa ovat ja eivät ole, ja auttaa näin yksittäisten tosien uskomusten eli totuuden käsitteen instanssien yksilöimisessä. Todet väitelauseet ovat puolestaan välineellisesti arvokkaita esimerkiksi siksi, että kun ne yhdistetään pätevän päättelyn sääntöihin, tiede-tyistä *tosista* väitteistä voidaan johtaa *tosia* johtopäätöksiä. Pätevän eli totuuden-säilyttävän päättelyn ja tosien premissien ansiosta kykenemme edelleen tekemään ennustuksia, navigoimaan ja kontrolloimaan ympäristöämme. Näin muotoiltuna todet uskomukset ja väitelauseet näyttäytyvät loputtomana

luonnollisena resurssina, joilla on mittaamatonta välinearvoa moninaisten käytännöllisten hyötyjen saavuttamisessa.

Kiteytyksenä voidaan huomauttaa, että todet uskomukset näyttäisivät olevan *pro tanto* arvokkaita, eli ne lisäävät aina tiedollista pääomaamme, mutta muut tekijät, kuten niiden hankkimisen vaiva tai ymmärtämisen monimutkaisuus voi ylittää niiden tiedollisen arvon. Tavoitteena totuus voi olla joko itseisarvoinen, eli se halutaan selvittää sen itsensä takia, tai välinearvoinen niin, että tosien uskomusten tai niiden selvittämisen tarkoitus on palvella muiden tavoitteiden saavuttamista. Siinä määrin kuin tosi uskomus on toiminnan tavoite, edellytetään siltä usein myös muita ominaisuuksia, kuten ymmärrettävyyttä ja tarkkuutta. Normatiivisuuden osalta totuus näyttäisi olevan *prima facie* oikein uskoa, eli lähtökohtaisesti on oikein uskoa ja puhua totuudenmukaisesti. Kuitenkin tietyissä erityistapauksissa totuuden uskominen ja puhuminen ei voida pitää oikeanlaisena tai hyvänä toimintana. Tätä selitystä voidaan mahdollisesti tarkentaa tarkastelemalla totuuden arvon ja normatiivisuuden potentiaalista vaihtelevuutta keskustelualoittain. Esimerkiksi tieteen (formaalissa) keskustelualassa tai sen alalajeissa, kuten matematiikassa ja fysiikassa, tosilla uskomuksilla näyttäisi olevan erilainen tai eritasoinen normatiivinen sitovuus vaikkapa poliittiseen (vähemmän formaaliin) keskustelualaan verrattuna.

Totuuden arvo ja normatiivisuus Quinen naturalis-deflationistisessa filosofiassa

Kuten mainittua, filosofiatieteenalan sisällä ehkä vakuuttavimman totuus-kriittisen suuntauksen tarjoaa deflationismi, jonka kanssa samansuuntaista totuuden merkityksellisyyden kritiikkiä esitetään myös naturalistisesta näkökulmasta. Viime vuosisadan yhtenä keskeisimpänä filosofina pidetty W. V. O. Quine luetaan kirjallisuudessa sekä vaikutusvaltaiseksi deflationistiksi että naturalistiksi:

Quine oli merkittävä deflationisti ja monet nykyiset deflationistit ovat selvästi Quinen inspiroimia. (Eklund 2021, 635.)

Naturalismi on mahdollisesti dominoivin perspektiivi nykyaikaisessa analyttisessä filosofiassa ja Quine on naturalisti *par excellence*. (Weir 2014, 114.)⁹

Mielenkiintoista kyllä, toisin kuin monet muut naturalistit, Quine pitää totuutta naturalistisesti *kestävänä* käsitteenä:

Me naturalistit sanomme, että tiede on korkein tie totuuteen, mutta me emme sano, että kaikki mitä tieteentekijät sanovat on totta. Emme myöskään sano, että se mitä pidämme totena, vaihtuu epätodeksi silloin kun tieteentekijät muuttavat mieltään. Sen sijaan sanomme, että he ja me *luulimme* sen olevan totta, vaikkei se sitä ollutkaan. Tieteentekijät tavoittelevat totuutta, eivät määritä sitä. (Quine 1995b, 261.)

Edellinen sitaatti ehdottaa, että Quinelle totuus on ainakin yksi tieteen tavoitteista. Tämä puolestaan viittaa siihen, että Quinelle totuus on selitysvoinainen käsite. Totuuden normatiivisuus ilmenee selkeämmin hänen muista huomioistaan:

Testaamme tieteellisiä teorioitamme ennustuksilla ja kokeilla sekä muokkaamme niitä asianmukaisesti tavoitteenamme *selvittää* totuus. Totuus on satama, jota kohti korjaamme kurssiamme. (Quine 1995c, 353.)

Me hyväksymme nykyiset tieteelliset johtopäätökset tosiksi, mutta kun osa niistä osoittautuu jatkotutkimuksen seurauksena virheellisiksi, emme sano, että ne muuttuivat epätosiksi. Sen sijaan sanomme, että ymmärryksemme niistä oli erehtynyttä. (Quine 1995a, 67.)

Kuten edellisistä sitaateista ilmenee, Quine pitää totuutta tieteellisen toiminnan yhtenä tavoitteena sekä uskomuksen oikeellisuuden yhtenä standardina tieteellisessä diskurssissa. Nämä merkityksellisyyttä ja selitysvoimaa sisällään pitävät kuvaukset ovat erityisen ongelmallisia Quinen laajalle levinneiden deflationististen luentojen näkökulmasta: "Quine, kuten hyvin tiedetään, puolustaa deflationistista totuuskäsitettä" (Verhaegh 2018). Kuten mainittua, deflationisteilla on syvälle juurtuneita ongelmia totuuden norma-

⁹ Quinen naturalistista ajattelua käsittelevä kirjallisuuskatsaus löytyy osana pro gradu -tutkielmaani *Quine's Naturalistic Conception of Truth* (Tauriainen 2017, 11–32; ks. <https://jyx.jyu.fi/handle/123456789/54187>).

tiivisuuden selittämisessä. Toisaalta Quine näyttäisi pitävän totuutta myös vähintään *välineellisesti arvokkaana* resurssina: "Todet väitelauseet, niin havainnolliset kuin teoreettisetkin, ovat tieteelliselle toiminnalle kaikki kaikessa" (1992, 31). "Me tavoittelemme totuuksia, jotka edistävät hyvinvointiamme ja jotka tyydyttävät tiedonjanomme" (1994, 498).

Ei ole kuitenkaan selvää, missä määrin deflationistit kykenevät sitoutumaan totuuden arvon tunnustamiseen. Vaikka deflationistit tähän kykenisivätkin, on syytä olla skeptinen sen suhteen, että he hyväksyisivät Quinen muotoilun totuuden arvosta, sillä hänelle totuuden välineellinen arvo perustuu tosien väitelauseiden kykyyn kuvata asioita niin kuin ne *todellisuudessa ovat*: "[Y]ksikään lause ei ole tosi ilman, että todellisuus tekee niistä sellaisen. Lause 'lumi on valkoista' on totta, kuten Tarski opetti, jos ja vain jos oikea lumi todella on valkoista." (Quine 1986a, 10–11.) Kuten aikaisemmin mainittua, deflationistit eivät missään tapauksessa halua sitoutua edellä mainitun kaltaisiin korrespondenssi-intuitioihin: "Filosofit [...] tekevät ehdotuksia, kuten: totuus koostuu vastaavuudesta tosiasioiden kanssa [...] Deflationistien mukaan tällaiset ehdotukset ovat erehtyneitä." (Armour-Garb et al. 2022, 1.) On kuitenkin huomautettava, että tässä kuvattu Quinen totuuden arvon ja normatiivisuuden tunnustus on itsenäinen kysymyksestä koskien sitä, mikä totuuden *perusta* on, ja näin ollen myös itsenäinen sitoumuksesta korrespondenssi-intuitioihin. Henkilö voi tunnustaa tosien väitelauseiden arvon tieteelliselle toiminnalle ja niiden normatiivisuuden ilman spesifiä sitoumusta mihinkään korrespondenssiteorian varianttiin. Tästä huolimatta Quinen totuuden arvon ja normatiivisuuden tunnustavat huomiot näyttäisivät ylittävän deflationististen teorioiden sallimat rajat, joiden mukaan totuus on vähämerkityksellinen käsite ja ominaisuus, joka voidaan selittää tyhjentävästi edellä referoituun skeemaan vedoten ja jolla ei ole filosofisesti kiinnostavaa merkityksellisyyttä tai selitysvoimaa.

Lopuksi haluan esittää alustavan ehdotuksen, *miksi* Quine sitoutuu totuuden arvon ja normatiivisuuden tunnustamiseen. Yksi syy tälle on, että koska Quine pitää teorioita väitelauseiden joukkoina, joiden tavoite on kuvata todellisuutta sellaisena kuin se on, *todet* väitelauseet ovat luonnollinen ehdokas teorioiden sisällöiksi. Tämän lisäksi Quine näkee ymmärryksen lisäämisen ja ennustusten tekemisen tärkeiksi tieteellisiksi tehtäviksi. Perinteisestikin on ajateltu, että totuus on ymmärryksemme tavoite ja että todet väitelauseet ovat välineellisesti arvokkaita ennustusten tekemisessä. Kolmantena mahdollisena syynä on se, kuinka Quine tunnustaa hyvin monenlaiset alat naturalistisesti uskottaviksi tieteenaloiksi. Tällaisia ovat muun muassa psykologia, historia ja fysiikka (Quine 1995a, 49). On kuitenkin selvää, että ilman yhteistä tavoitetta on

vaikea perustella, miksi nämä kaikki hyvin erilaiset tutkimusalat sijoittuvat saman sateenvarjotermin 'tiede' alle. Yksi yhdistävä tekijä on, että ne kaikki tavoittelevat omaa alaansa koskevia *totuuksia*, eli niiden tavoitteena on selvittää totuus siinä merkityksellisessä mielessä, että totuus on tavalla tai toisella kuvaus asioista niin kuin ne todellisuudessa ovat. Jatkokutkimus voisi selvittää muun muassa sen, mitä avaimia Quine tarjoaa totuuden määrittelemiseksi naturalistisesti uskottavaksi käsitteeksi, jolla voisi olla samankaltainen normatiivinen rooli suhteessa teorianmuodostukseen kuin laajasti hyväksytyillä teoreettisilla hyveillä, kuten teorioiden *yksinkertaisuudella*, *koherenssilla* ja *materiaalisella tarkkuudella*. Lähtökohtainen ehdotukseni on, että totuus on näiden hyveiden kanssa hyvin samankaltainen väitelauseiden ja teorioiden normatiivinen ominaisuus, jolla on kuitenkin normatiivista voimaa jopa suhteessa edellä mainittuihin hyveisiin itseensä. Toisin sanoen kyseiset hyveet ovat hyveitä juuri sen takia, että ne tavalla tai toisella edistävät todennäköisyyttä teorioidemme *totuudelle*.¹⁰

Jyväskylän yliopisto

¹⁰ Paperin aihetta on esitelty useissa kokoontumisissa, esimerkiksi JYU:n tutkijaseminaarissa, TiLPS4-konferenssissa ja SFY:n vuosikollokviossa 2021. Kiitos näissä kokoontumisissa esitetystä kommentista. Tämän lisäksi kiitokset ohjaajilleni Mikko Yrjönsuurelle ja Panu Raatikaiselle aihetta käsittelevien papereideni kommentoimisesta ja Jyväskylän yliopiston yhteiskuntatieteiden ja filosofian laitokselle tutkimukseni rahoittamisesta. Lopuksi kiitos tutkimusavustaja Akseli Ekolalle tekstin viimeistelyn avustamisesta.

Kirjallisuus

- Arendt, H. (1967). Truth and Politics. *The New Yorker*, February 25, 1967.
- Armour-Garb, B., Stoljar, D. & Woodbridge, J. (2022). Deflationism About Truth. Teoksessa E. N. Zalta (toim.): *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2022 Edition). <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2022/entries/truth-deflationary/>>. Katsottu 10.02.2022.
- BBC (2018). Trump lawyer Rudy Giuliani: Truth isn't truth. <<https://www.bbc.com/news/world-us-canada-45241838>>. *BBC News*, August 19, 2018. Katsottu 13.02.2022.
- Brogaard, B. (2016). Against Naturalism about Truth. Teoksessa K. J. Clark (toim.): *Blackwell Companion to Naturalism*. New York: Wiley.
- Carnap, R. (1963). Intellectual Autobiography. Teoksessa P. A. Schilpp (toim.): *The Philosophy of Rudolf Carnap*. La Salle: Open Court.
- Dennett, D. (2017). Interview. Daniel Dennett: 'I begrudge every hour I have to spend worrying about politics'. Haastattelija: Carole Cadwalladr. *The Guardian*, February 12, 2017. <<https://www.theguardian.com/science/2017/feb/12/daniel-dennett-politics-bacteria-bach-back-dawkins-trump-interview>>. Katsottu 30.3.2022.
- Pritchard, D. (2021). In Defense of Veritism. *Epistemology & Philosophy of Science*, 58 (4), 22–37.
- Eklund, M. (2021). What is Deflationism about Truth? Teoksessa D. Edwards (toim.): *Truth: A Contemporary Reader*. London: Bloomsbury Academic, 208–222.
- Elgin, C. (2017). *True Enough*. Cambridge: MIT Press.
- Ferrari, F. (2020). Deflating Truth about Taste. *American Philosophical Quarterly* 57 (4).
- Ferrari, F. (2021). *Truth and Norms: Normative Alethic Pluralism and Evaluative Disagreements*. Lexington Books.
- Frankfurt, H. G. (2006). *On Truth*. New York: Alfred A. Knopf.
- Glanzberg, M. (2021). Truth. Teoksessa E. N. Zalta (toim.): *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2021 Edition). <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2021/entries/truth/>>. Katsottu 30.3.2022.
- Grahn-Wilder, M. (2016). *Skeptisismi*. Helsinki: Gaudeamus.
- Horwich, P. (1998). *Truth*. Oxford: Oxford University Press.
- Horwich, P. (2001). A Defense of Minimalism. *Synthese* 126 (1-2), 149–165.
- Horwich, P. (2010). *Truth – Meaning – Reality*. Oxford: Oxford University Press.
- Horwich, P. (2018). Is Truth a Normative Concept? *Synthese* 195, 1127–1138.

- James, W. (1975). *Pragmatism*. Cambridge: Harvard University Press.
- Wyatt, J. (2021). The Nature of Disagreement: Matters of Taste and Environs. *Synthese* 199 (3-4), 10739–10767.
- Kakutani, M. (2018). *The Death of Truth*. New York: Tim Duggan Books.
- Kessler, G., Rizzo, S. & Kelly, M. (2018). President Trump has made 3,001 false or misleading claims so far. *The Washington Post*, May 1, 2018.
 <<https://www.washingtonpost.com/news/fact-checker/wp/2018/05/01/president-trump-has-made-3001-false-or-misleading-claims-so-far/>>. Katsottu 13.02.2022.
- Niiniluoto, I. (2019). Kuka hukkas totuuden? *Tieteessä tapahtuu* 37 (2), 9–15.
- Niiniluoto, I. (2020). Pitääkö olla huolissaan totuudesta? *Tieteessä tapahtuu* 38 (3), 56–64.
- Plato (1943). *Plato's The Republic*. New York: Books.
- Quine, W. (1986a). *Philosophy of Logic*. Cambridge: Harvard University Press.
- Quine, W. (1992). *Pursuit of Truth*. Cambridge: Harvard University Press.
- Quine, W. (1994). Responses. *Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy* 37 (4), 495–505.
- Quine, W. (1995a). *From Stimulus to Science*. Cambridge: Harvard University Press.
- Quine, W. (1995b). Naturalism Or, Living within One's Means. *Dialectica* 49 (2), 251–263.
- Quine, W. (1995c). Responses. Teoksessa P. Leonardi & M. Santambrogio (toim.): *On Quine: New Essays*. New York: Cambridge University Press, 347–363.
- Raatikainen, P. (2020). Totuusteorioiden Logos-ensyklopedia.
 <<https://filosofia.fi/fi/ensyklopedia/totuusteorioiden>>. Katsottu 30.03.2022.
- Sher, G. (2020). Pluralism and Normativity in Truth and Logic. *American Philosophical Quarterly* 57 (4), 337–354.
- Sher, G. (ilmestyy). The "Post-truth" Crisis, the Value of Truth, and the Substantivist-Deflationist Debate. *Australasian Philosophical Review*.
- Sosa, E. 2021. On Veritism. Pritchard's Defense. *Epistemology & Philosophy of Science* 58 (4), 38–45.
- Tarski, A. (1944). The Semantic Conception of Truth: and the Foundations of Semantics. *Philosophy and Phenomenological Research* 4 (3), 341–376.
- Tauriainen, T. (2017). *Quine's Naturalistic Conception of Truth*. Jyväskylän yliopisto (pro gradu).
- Tauriainen, T. (2021). No Safe have for Truth Pluralists. *Acta Philosophica Fennica* 97, 183–205.

- Tauriainen, T. (2022). On Peterson's Truth. Teoksessa S. Woien (toim.): *Jordan Peterson: Critical Responses*. Carus Books, 263–276.
- Vattimo, G. (2011). *A Farewell to Truth*. New York: Columbia University Press.
- Weir, A. (2014). Quine's Naturalism. Teoksessa G. Harman & E. Lepore (toim.): *Blackwell Companions to Philosophy: Companion to W.V.O Quine*. Chichester: John Wiley & Sons, 114–148.
- Wrenn, C. (2011). Practical success and the nature of truth. *Synthese* 181, 451–470.

Reports from the Department
of Philosophy

University of Turku
COIMBRA GROUP

ISSN 1457-9332
ISBN 978-951-29-8847-1 (print)
ISBN 978-951-29-8848-8 (pdf)
Painosalama, Turku, Finland 2022