



MIKKO LEINONEN

Tieteellinen ajattelu ja filosofian rikkaruohot

Filosofian identiteetistä suomalaisen filosofian ongelmana
ja filosofiakäsitykset Eino Kailan ja Erik Ahlmanin tuotannossa



AKATEEMINEN VÄITÖSKIRJA

Esitetään Tampereen yliopiston
humanistisen tiedekunnan suostumuksella
julkisesti tarkastettavaksi Tampereen yliopiston
Paavo Koli -salissa, Kanslerinrinne 1, Tampere,
23. päivänä toukokuuta 2008 klo 12.

English summary

TAMPEREEN YLIOPISTO

AKATEEMINEN VÄITÖSKIRJA
Tampereen yliopisto
Historiatieteen ja Filosofian laitos

Myynti
Tiedekirjakauppa TAJU
PL 617
33014 Tampereen yliopisto

Kannen suunnittelu
Juha Siro

Acta Universitatis Tamperensis 1313
ISBN 978-951-44-7308-1 (nid.)
ISSN 1455-1616

Puh. (03) 3551 6055
Fax (03) 3551 7685
taju@uta.fi
www.uta.fi/taju
<http://granum.uta.fi>

Acta Electronica Universitatis Tamperensis 721
ISBN 978-951-44-7309-8 (pdf)
ISSN 1456-954X
<http://acta.uta.fi>

Tampereen Yliopistopaino Oy – Juvenes Print
Tampere 2008

Mottoja:

Metaphysischer Trieb

Metaphysischer Trieb ist der in dem Einheitssterben des Geistes begründete Trieb nach Ergänzung und Deutung der Erfahrung zum Zwecke einer Weltanschauung. Nach SCHOPENHAUER entsteht mit der Besinnung und Verwunderung (s. d.) über sein Dasein beim Menschen das metaphysische Bedürfnis, das ihn zum "animal metaphysicum" macht (W.a.W.u.V. II.Bd.,C.17). Die Religion ist "Volksmetaphysik" (ib.) - Rudolf Eisler: *Wörterbuch der philosophischen Begriffe* (1904)

Pyrkimyksessään kaiken metafysiikan kieltämiseen alkuperäinen looginen empirismi tuli osittain itsensä kieltäväksi. Se selitti spekulatiivista laatua olevat maailmankatsomuskysymykset asiallisesti mielettömiksi, mutta ei voinut estää ihmisiä niitä edelleen pohtimasta. Ne jäivät olemaan, mutta tieteen ulkopuolelle siirrettyinä filosofian rikkaruhoina. - Oiva Ketonen (1961)

KANTin oppi synteettisapriorioista lauseista. – Mikäli edellä suoritettut todistelut ovat oikeat, on loogillisesti mahdotonta, että voisi olla tosia lauseita, jotka ovat kokemuksesta riippumattomia, siis apriorisia. Kuitenkin ovat eräät maineikkaat filosofiset suunnat tätä väittäneet; ensi sijassa on sitä väittänyt KANT. Kuten tunnettu se peruskysymys, josta koko "puhtaan järjen kritiikki" lähtee liikkeelle näin: Kuinka ovat aprioriset ja synteettiset lauseet mahdollisia?, siis lauseet, jotka sekä ovat kokemuksesta riippumattomia että ei-analyyttisiä. (...) KANTin peruskysymys: "Kuinka ovat synteettiset ja aprioriset lauseet mahdollisia?" on erehdys, koska mitään tällaisia lauseita ei ole. Vain analyttiset lauseet ovat apriorisia ja käänteisesti. Synteettiset lauseet sen sijaan ovat kokemuksesta riippuvaisia eli aposteriorisia lauseita. Niihin siirrymme nyt, siis tutkimaan, mitä empiirinen totuus on. - Eino Kaila (1939)

Erottamalla tieteestä varsinaiset arvoarvostelmat saavutetaan se etu, ettei arvoarvostelmien ja niiden arvostelmien, jotka epäilyksettömästi kuuluvat tieteeseen välinen raja hämääry. Vastaisessa tapauksessa käy helposti niin, että luullaan arvoarvostelmien olevan joka suhteessa viimeksi mainittujen kaltaisia, luullaan esim., että toistaiseksi riidanalaiset arvoarvostelmat kenties joskus tullaan osoittamaan joko tieteellisesti päteviksi tai vääriksi, kunhan asiaa vain kyllin kauan ja perusteellisesti on tutkittu, että siis kerran tulee lopullisesti ratkaistuksi esim. mikä on elämän tarkoitus, mikä on kasvatuksen päämäärä, mikä on korkeampaa henki vai aine, mikä on tärkeämpi ja arvokkaampi tekijä maailmassa yksilö vai yhteisö jne. ts. että tällaisten kysymysten ratkaisulle on olemassa samat periaatteelliset mahdollisuudet kuin fyysikaalisten, kemiallisten, biologisten, kielitieteellisten probleemien ratkaisulle. Tällaisen käsityksen ylläpitäminen ei voi olla suotava. (...) Nuo kysymykset on kyllä ratkaistava muodossa tai toisessa, mutta niiden ratkaisu tapahtuu toisessa muodossa kuin siinä, että ne osoitetaan tieteellisesti oikeaksi tai todeksi taikka päinvastaiseksi. Se tapahtuu persoonallisen kannanoton muodossa. Siihen itseasiassa viime kädessä vetoaa jokainen, joka esittää arvoarvostelman. Huomattakoon kuitenkin, että tässä persoonallisessa kannanotossa intendoidaan aina jotain objektiivista, siis sellaista joka on niin kuin se on, riippumatta siitä, millä tavalla subjekti sitä arvostaa. - Erik Ahlman (1942)

(...)...manifested in the attitude take toward Kant's problem by modern empiricism and analytic philosophy. (...) ... the assumption on which the entirely controversy rests: the existence of synthetic judgments a priori. (...) Schlick, Carnap and the other members of Vienna Circle dispute this, as do nearly all the representatives of analytic philosophy. Sometimes the existence of synthetic a priori statements are simply denied; but often the rejection takes an essentially sharper form, the contention being that it is impossible even to give any clear definition of the concept originated by Kant of synthetic a priori knowledge of reality.

The importance of this problem of synthetic judgements a priori cannot be overestimated. For if the negative viewpoint is correct, then there are no specifically philosophical statements about reality. All synthetic judgements are empirical judgements, and their examination must be left to empirical sciences. It is no longer possible for philosophy, in competition with sciences, to make well founded, confirmable statements of its own about reality. Instead, philosophy must withdraw to the domains of logic, the theory of science, and foundational research.

These few remarks should suffice to indicate how important and pressing Kant's basic problem is for contemporary philosophy. - Wolfgang Stegmüller (1975)

Väinämöinen, the great hero of Kalevala is a shamanistic figure but without mystical or transcendent elements. The old man's lack of success with women is told with irony, but otherwise he is presented as a wise man or tietäjä. The word literally means "one who knows" It is derived from tieto ("knowledge"), which in turn is derived from tie ("way"). Thus the early Finns had a pragmatic notion of knowledge as something which brings you where you want to go – resembling the Greek notion of method (meta hodos = along the way.) - I.Niiniluoto (2003)

ESIPUHE

Filosofit Egon Friedell ja Friedrich Nietzsche ovat ihmisen teeskentelyn tarkastelumestareita. Friedellille uuden ajan Eurooppa oli täynnään monenmoisia teeskentelijöitä; tilanne ei kai ole muuttunut. Friedellin kulttuurihistorian suomennoksen parissa ahersi 1930-luvun taitteessa *totuudellisuuden ongelmaa* pohdiskellut Erik Ahlman. Samoihin aikoihin Eino Kaila johdatti suomalaisälymystöä *loogisen empirismin* saloihin. Tämän väitöskirjan tekijää voi kuvailla, kuten Rousseauin tuotannon hahmoja on kuvattu, *maalaisplebeijiksi*, joka murtautuu suomalaisen akateemisen filosofian lähihistorian tutkimukseen.

Suomalaisen akateemisen filosofian lähihistoria on *suuri tuntematon!*

Suuri on sen *vaikutus* siinä, että eräs loogisen empirismin perillinen, *suomalainen analyyttinen filosofia* (Finnish analytical school) jakaa edelleen 1900-luvun suomalaisen filosofian lähihistoriaa sen itse edustamaksi *menestyskärkijoukoksi* ja *”rikkaruohotradition”* vaatimattomammiksi diadokeiksi. Suomalaisen filosofian viime vuosikymmenten maailmankartalle juoksemiseen on kuulunut monien akateemisen filosofian lähestymistapojen ja suuntausten intellektuaalinen alaspolkeminen Suomessa (tai että tunnustusta näille on tullut liian myöhään ja *aina* omilla ehdoilla). Verrattain pieni asia on, että Thiodolf Rein diskreditoi 1900-luvun alussa Rolf Lagerborgin ja Gerda von Mickwitzin kannattamaa *nietzscheläistä filosofiakäsitystä*. Suurempi merkitys suomalaiselle akateemiselle filosofialle on sillä, että Eino Kaila moukaro i Suomessa kaikkea *metafysiikkaa* ja kaikkea *hänestä* metafysiikalta *vähänkin* haiskahtavaa kumpujen yöhön lyömäaseenaan *”varman tieteellisen edistyksen”* saavuttanut *looginen empirismi*. Jotakin suomalaiskansalliseen metafysiikkapeikkoon ja filosofian tiedestatuksen kadottamisen uhkaan liittyvää *kansallisesti oireellista* saattaa nähdä myös Ilkka Niiniluodon 80-luvun kannatoissa *filosofiasta edistyvänä tieteenä*. Samoin siinä, että Georg Henrik von Wright todellakin *alistui epäröimään* olisiko hänen kulttuurifilosofisesta tuotannostaan *filosofiaksi*. Suomalaisen filosofian lähihistorian vähäisissä *kehityslinjakuvaauksissa* on edelleen suurelta osaltaan ollut kyse liittymisestä *suomalaisen loogisen empirismin* yltiöaggressiivisesta perinnöstä johtuvaan *eksklusiivisen diskreditoinnin* pitkään, lähestulkoon jo totutun huomaamattomaan perinteeseen. Juuri *tämä* on suomalaisen filosofian lähihistoriaa.

Tuntematon taas on tuntematonta. Suomessa ei ole edelleenkään riittävästi tutkimusta saati *moniäänistä* kriittistä asiantuntevaa keskustelua suomalaisen filosofian lähihistoriasta ja sen perinnöstä: esimerkiksi Thiodolf Reinin, Arvi Grotenfeltin, Edvard Westermarkin, J. E. Salomaan, Eino Kailan ja Erik Ahlmanin tuotantojen tarkastelusta voi nostaa esille ja keskusteltavaksi näiden monia käsityksiä ja muotoiluja *filosofiasta*. Mutta mitä ja millaisia? Uskallankin kysyä: moniko tiesi mainittujen *filosofiakäsityksistä* juuri mitään ennen nyt käsillä olevaa tutkimusta?

Uutta lukijaa suosittelisin aloittamaan työn tarkastelun tarttumalla suoraan sen eräisiin *kulmi-naatiokohtiin*. Siirry tutkimusongelman virittävän 1.1. luvun sekä luvun 8 loppukatsauksen lukemisen jälkeen lukujen 2.3. ja 7.3. taulukkoon 1 ja kaavioon 3. Niistä voit nähdä miten tavanomainen von Wrightin *”perinteinen” filosofiansuuntausten nelikenttäjako* oikeastaan olikaan ja miten suomalaisen analyyttisen filosofian *menestysnarratiivia* tuotetaan ja miten sitä voi tarkastella toisinkin. Neuvoisin lukijaa sitten siirtymään historiassakin hieman taaksepäin lukuun 3.2.2. ja Edvard Westermarkin vuoden 1896 ehdotukseen filosofian määrittelystä *ajatteluksi prinsipeistä* sekä edelleen vuoden 1901 *Finsk Tidskriftin nietzsche-polemiikin* ydinsisältöihin. Jos lukija vielä tämän jälkeen ottaisi tarkasteltavakseen luvussa 7.1. koonnissa 7 rinnak-

kainasettelun Eino Kailan filosofiakäsityksen *ratkaisukeskeisyydestä* ja *eksklusiivisuudesta* sekä Erik Ahlmanin filosofiakäsityksen *problematisoivuudesta* ja *inklusiivisuudesta*, uskaltaisin toivoa kiinnostuksen tutkia tarkemmin työn muitakin sisältöjä ja enemmän suomalaisen filosofian lähihistoriaa heräävän. Taulukoissa ja koonneissa olen pyrkinyt mahdollisimman suureen informatiivisuuteen ja havainnollisuuteen. Eräänä oivallisena johdantotekstinä Erik Ahlmanin filosofiaan ja Ahlmaniin filosofina on suomentamani teos-referaatti liitteenä 1.

Niitä, jotka ovat aikeissa lopettaa lukemisen tähän, pyydän vielä hetken malttamaan mieltään ja kuulemaan tekijän kiitoksen sanat.¹

Ensiksi haluan kiittää yliopistonopettaja Petri Kuhmosta Jyväskylän yliopistosta sekä filosofian lehtori Lauri Mehtosta Tampereen yliopistosta. Mehtosta kiitän kauttaaltaan hyvästä opetuksesta ja erityisesti rohkaisevasta palautteesta Kantin etiikkaa käsittelevän työni johdosta. Kuhmosen palautteet olivat elintärkeitä filosofianopintojeni alkutaipaleella. En ole Mehtosen/Kantin germaanisilla vibroilla värisevää filosofia-telakkaa suinkaan unohtanut, vaikka muut virtaukset vetivätkin minut nyt tällaiselle *mare nostrum* -sisävesipurjehdukselle.

Latinan ja klassisen kreikan kielten opetus oli Tampereen yliopistossa taannoin dosenttejen Teivas Oksala ja Juhani Sarsila valistunutta valtakuntaa. Antiikin kielten ja kulttuuriin harrastus muodostui pian heidän johdatuksellaan *aion*-valoksi ja rakkaudeksi. Latinala en olisi kuvitellut ansaitsevani latinlatia.

Opettajan kokemusta on vuosien mittaan tullut Kangasalan lukiosta; kiitokset lukion osoittamasta ennakkoluulottomuudesta saada opettaa psykologiaa ja filosofiaa.

Musiikista: vasenkätisistä Gibson Les Paul -kitaroista, Whosta, Rushista, Frank Zappasta, Timosta ja Antsusta kiitos.

Työni esitarkastajia dosentti Mikko Lahtista ja professori Sami Pihlströmiä kiitän asiantuntevasta ja korkeasti oppineesta esitarkastuksesta. Olen koettanut parhaani mukaan ottaa vaarin esitarkastajien mitä hyödyllisimmistä kommentteista.

Tampereen yliopiston henkilökunta, opiskelukaverit sekä professori Leila Haaparanta ja dosentti Tere Vadén: erityiskiitos.

Akateeminen kredibiliteetti entisen työläiskaupungin *Tampereen* yliopistossa täytyy ihan varmuudenkin vuoksi kyseenalaistaa: kiitos ICCK:n sunnuntai-iltapäivien kauniista multikulturaaleista palveluksista ja niiden monista minusta kristinopin ytimeen osuneista saarnoista.

Kotiväelle: kiitos lapsuuden ja nuoruuden kodille Haukkamäessä ja Dar-es-Salaamissa sekä myöhemmille kodeille Tampereella, Haapajärvellä, Jämsässä, Orivedellä, Heinolassa, Sahalahdella ja Kangasalla.

Marita Johanna ja Konsta Tuomas tässä mainittaessa on jo ylitetty kaiken kiitoksen mahdollisuudet; jään pakostakin mutta mielelläni velkaa.

Tutkimukseni on omistettu filosofian opiskelijoille, joiden toivon tutkivan enemmän suomalaista filosofiaa.

Kangasalla huhtikuussa 2008

¹ Tästä Heikki Mäki-Kulmalalta tuntemastani retorisestä käänteestä kunnia sen luojalle.

Summary

This study deals with the development and characteristics of academic philosophy in Finland. It brings forth new results and critical viewpoints in constructing and estimating the *history, identity and characteristics* of Finnish academic philosophy.

1.

The study points out the problems in constructing a *coherent conception* of logical empiricism more generally as well as more specifically in academic Finnish philosophy. In constructing the conceptual and developmental history of logical empiricism it is crucial to look at different views and characterisations on logical empiricism in the output of E. Kaila, G. H. von Wright, J. Searle, J. Wolensky, O. Ketonen, S. Krohn, I. Niiniluoto, M. Sintonen, J. Hintikka and J. Manninen (pointed out in this study). The study introduces the concept of *Finnish logical empiricism* (compare *Finnish analytical school*) mainly because of the nationally peculiar conceptual and developmental history of logical empiricism in Finland.

E. Kaila named his *own* philosophical position *logical empiricism* as early as 1926 and formulated later several definitions of it and its method. He also established his own views of how logical empiricism should be understood and what it really was about. For example, for Kaila logical empiricism was a *science-status philosophy* characterized in its method as “itself the method of science” and according to it “Being” was defined as an “invariant appearance.” Later in the early 40’s the conception of logical empiricism of G. H. von Wright was presented as *linguistic-analytical* without a status of science. Later history of logical empiricism in Finnish academic philosophy may be further viewed in the contributions of E. Kaila, G. H. von Wright, S. Krohn, J. Hintikka and O. Ketonen in the 50’s and 60’s.

2.

Because of the huge extent of all possible relevant secondary literature, the study has concentrated on exclusive sources in examining the conceptions of philosophy of *academically most significant* Finnish philosophers of the 20th century including Th. Rein, A. Grotenfelt, E. Westermark, J. E. Salomaa, E. Kaila and E. Ahlman. This research points out that it has been common in Finnish academic philosophy to conceive philosophy (1) as a *science* with a purpose to construct and present (2) unified, “synthetic” worldviews or “Weltanschauungs.” From the philosophers mentioned above Westermark and Ahlman presented some heavy criticism against the science-status of philosophy.

The study further points out some outlines of the conceptions of philosophy of some significant present-day Finnish academic philosophers. I. Niiniluoto has supported a view of philosophy as a *progressive science*; Hintikka has moreover proposed *analytical philosophy* as actually the *only* philosophical movement still left having a real future. Both Niiniluoto and Hintikka have been antagonistic to the “post-philosophical”, “literary” and “edifying” conception of philosophy made popular by R. Rorty. Niiniluoto (and E. Saarinen) have also criticised the view of diverged philosophical main currents in academic philosophy presented by earlier W. Stegmüller.

3.

The problem of *demarcation of philosophy* in academic Finnish philosophy constitutes the initial research-problem of this study. The relevancy of this problem is grounded in the introductory chapter. The study also points out some fundamental questions concerning criteria of characterising philosophical output as specially *Finnish* philosophy. The problem of demarcation of philosophy in Finnish academic world may be seen e.g. in the hesitations of G. H. von Wright even in the 90’s about the philosophical status of his own cultural-philosophical output. Even more problematic metaphilosophical questions arise in examining the work of E. Kaila; he has been commonly seen as the most important “pathfinder” of the mainline Finnish philosophy of the 20th century. Actually Kaila defined the concept of philosophy *strictly* as value-neutral progressive scientific research with an aggressive hostility towards all metaphysics. The study makes suggestions that Kaila’s output and role as a part of Finnish academic *practical philosophy* should be re-evaluated.

4.

The study posits – as its main focus - the first systematic examination of the conceptions of philosophy and mutual criticism of E. Kaila and E. Ahlman. It also presents a relatively wide view on metaphilosophical discussions and debates in the recent history of Finnish academic philosophy. These debates may be seen in relation of constructed meta-narratives of the crisis in the *identity* of philosophy in the late 19th century. There is also documentary evidence about heavy criticism contra a conception of philosophy having a science-status held by Finnish academic philosophy right from the end of the 19th and from the beginning of the 20th century by E. Westermark, R. Lagerborg and G. von Mickwitz.

It may be said that the 20th century history of academic philosophy in Finland has still been studied all too little. The view of the most important contemporary philosophical main currents as (i) analytical philosophy, (ii) existentialism, (iii) Marxism and (iv) neo-tomism have initially and mostly been derived into the conceptions inside academic Finnish philosophy in the past decades by G. H. von Wright.

I. Niiniluoto has lately described the recent history of Finnish philosophy as a *success-story* of the Finnish analytical school, a narrative that may also be put into question. Some other peculiarities may be found in the history of academic practical philosophy: the cases of R. Karsten and J. Hintikka, for example. Karsten was a professor of practical philosophy in the University of Helsinki in 1922-46 though he belonged to Westermarkian sociological school and, as a matter of fact, was actually an ethnographer. Hintikka was elected to the same post in 1959 although he had so far published only two short papers on practical philosophy.

5.

The study examines the role and the significance of metaphysics-critique in the academic Finnish philosophy of the first half of the 20th century. An essential part of the metaphysics-critique of E. Kaila consists of an aggressive tendency to rule out of philosophy (or acceptable philosophy) many epistemological tendencies and different approaches of academic philosophy, especially everything that according to his view might have been defined as metaphysical thinking *sive* metaphysics. This Kaila's exclusive and discrediting metaphilosophical tendency may be seen as resulting heavy distortion and polarisation in Finnish academic philosophy. The metaphysics-critique of Kaila was constructed through a circumstance-narrative of logical empiricism as a progressive scientific philosophy threatened by unscientific-considered metaphysics presenting itself as philosophy and trying to camouflage its way into the realm of philosophy. Kaila considered an important feature and mission of philosophy to fight against metaphysical thinking *sive* metaphysics.

According to G.H. von Wright the main philosophical ambition of E. Kaila, his monistic philosophy of nature is itself be considered as metaphysical monism. This raises questions of *re-evaluating* the status of Kaila's metaphysics-critique and his contemporary philosophers like J. E. Salomaa and E. Ahlman who both defended a viewpoint of *inescapability of metaphysics* and also showed wider viewpoints and more delicacy than Kaila in conceiving the concept of metaphysics. This may also have profound effects in constructing narratives of especially academic *practical philosophy* in Finland. The study also points out several critical viewpoints in constructing narratives of E. Kaila's and E. Ahlman's output as well as describing their *philosopher-characters* in the still narrow study of Finnish academic philosophy. Especially describing Kaila as a non-problematic self-justified *representative* of Finnish academic practical philosophy should be put into question.

In toto, the purpose of raising critical viewpoints in this study was to enhance a more diversified discourse space and research ground in studying Finnish academic philosophy.

SISÄLLYSLUETTELO

Summary	4
1. JOHDANTO.....	9
1.1 Mitä kuuluu suomalaiseen filosofiaan? Ne sutor supra crepidam!	9
1.2 Metafilosofiasta ja metafilosofisesta tutkimuksesta	13
1.3 Filosofian tie on auki – laveana vai kapeana? Suomalaisia näkökulmia	22
1.4 Filosofi-identiteetin problematiikasta Suomessa ennen ja nyt.....	31
2. FILOSOFIAN LÄHIHISTORIAN KUVAUKSISTA.....	37
2.1 Filosofian kehityslinjojen ja henkilöahmojen kuvaamisesta (Heinrich Rickert, Arvi Grotenfelt, Quentin Skinner, Richard Rorty ja muita).....	37
2.2 1800-luvun jälkipuoliskon filosofian kriisi -näkemyksistä (Herbert Schnädelbach, José Ortega y Gasset, Friedrich Paulsen)	41
2.3 1900-luvun filosofian koulukunta- ja suuntausnäkemysten kirjosta	44
2.4 Nk. lingvistisestä käänteestä ja analyttisen filosofian varhaisimmista vaiheista Suomessa	57
3. VALIKOITUA METAFILOSOFISTA TUTKIMUSAINEISTOA SUOMALAISESSA FILOSOFIASSA 1880-LUVUN LOPUSTA 1930-LUVUN ALKUUN	64
3.1 Katsaus nk. hegeliläiseen kauteen ja 1800-luvun loppupuolen empiristisen suuntauksen vahvistumiseen suomalaisessa filosofiassa	65
3.2 Filosofiakäsityksiä koskeva aineisto ja metafilosofisen keskustelun taustoja <i>Filosofisen (Filosofillisen) yhdistyksen</i> pöytäkirjoissa (1873 - 1925).....	71
3.2.1 Touko- ja marraskuu 1882: J. Berghin aloite suomalaisen filosofian perustamiseksi ja filosofiakäsitys Th. Reinin puheenvuorossa	71
3.2.2 Marraskuu 1896: E. Westermärkin ehdotus filosofian määrittelyn muuttamiseksi ”ajatteluksi periaatteista” ja A. Grotenfeltin ja Th. Reinin puheenvuorot	73
3.2.3 Maaliskuu 1903: Th. Reinin filosofian tiedestatuksen apologia ja kritiikki nietzscheläis-subjektivistista filosofiankäsitystä kohtaan	75
3.2.4 Marraskuu 1908: Th. Rein filosofian tehtävästä ja luonteesta	76
3.2.5 Lokakuu ja marraskuu 1915: A. Grotenfeltin filosofiakäsityksen ”kansallisfilosofinen näkökulma” sekä käsitys tieteen arvoindifferentismistä	77
3.2.6 Marraskuu 1919: eriäviä näkemyksiä filosofian tiedestatuksesta	78
3.3 <i>Finsk Tidskriftin</i> Nietzsche-polemiikki (1901) filosofian rajauksia koettelevana varhaisena debattina suomalaisessa filosofiassa	79
3.4 Metafilosofista aineistoa <i>Valvoja-Aika-</i> ja varhaisissa <i>Ajatus-</i> vuosikirjoissa.....	85
3.5 Metafilosofinen aineisto <i>Otavan ison tietosanakirjan</i> I ja II painosten hakusana-artikkeleissa ’ <i>filosofia</i> ’, ’ <i>metafysiikka</i> ’ ja ’ <i>tiede</i> ’ (<i>Arvi Grotenfelt</i>)	90
3.5.1 Filosofia	90
3.5.2 Metafysiikka	91
3.5.3 Tiede	92
4. FILOSOFIAKÄSITYS EINO KAILAN TUOTANNOSSA.....	94
4.1 Eino Kailan tuotannosta, vaikutuksesta ja Kaila-tutkimuksesta	94
4.2 Eino Kailan filosofiakäsityksen yleispiirteistä	97
4.3 Tiivistelmä Eino Kailan filosofiakäsityksen vaiheista	99
4.4 Eino Kailan varhaisimpia filosofiakäsityksen muotoiluja	102

4.4.1	1910- (konservatiivis-etsiskelevä varhaisvaihe)	102
4.4.2	1915- (filosofiakäsityksen polemisoitumisen vaihe)	104
4.5	Eino Kailan filosofiakäsityksen muotoiluja 1918- (filosofiakäsityksen radikalisoituminen).....	105
4.6	”Todellisuuden tieteellisestä ja metafysiillisestä selittämisestä” (1926) (filosofia tieteenä, Kailan metafilosofisen radikalismien edelleen jyrkentyminen ja jäsentyminen).....	108
4.6.1	’Metafysiillinen ajattelutapa’, verifikaatioperiaate sekä Schopenhauer ja Platon ’metafysiillisen ajattelutavan’ esimerkkeinä	111
4.7	Eino Kailan filosofiakäsityksestä <i>Nykyinen maailmankäsitys</i> -teoksessa (1929)	113
4.7.1	Filosofia modernina ’scientia universaliksena’	113
4.7.2	<i>Nykyisen maailmankäsityksen</i> filosofiakäsityksen erityispiirteitä: filosofian synteettinen tehtävä maailmankuvan muodostajana, metodinen monismi ja metafysiikan vastustaminen	115
4.7.3	<i>Nykyisen maailmankäsityksen</i> epistemologinen ”formalismi”, biologiaan ja hahmopsykologiaan liitetty ’ekonomiaperiaate’ sekä filosofian edistyksellisyyden ja teorioiden tieteellisen koettelu postulaatit	117
4.8	<i>Der Logistische Neopositivismus</i> (1930). Eino Kailan tulkinta Rudolf Carnapin teoksen <i>Der Logische Aufbau der Welt</i> johtopäätöksistä filosofian loppuna.....	119
4.9	<i>Persoonallisuus</i> (1934), ihmiselle lajityypillinen syvähenkisyys ja ”syvähenkisen filosofian” metafilosofisen statuksen ongelma	122
4.9.1	Syvähenkisyys käsitteen merkitysyhteyksien moninaisuus	123
4.9.2	Syvähenkinen lajityypillisenä tarpeena: syvähenkinen naturalistis-arvoneutraalina käsitteenä	126
4.9.3	Syvähenkinen anti-metafysiillisenä ja dogmivapaana uskonnollisuutena.....	130
4.9.4	Syvähenkisten arvojen ontologian ja viittausyhteyksien problematiikka	132
4.9.5	Syvähenkisen aksiologis-metafysiillisenä merkityksen ulottuvuudesta.....	136
4.9.6	Loppupäätelmiä Kailan ”syvähenkisestä filosofiasta”	140
4.10	Eino Kailan filosofiakäsityksen muotoiluja 1934 - 1941.....	141
4.10.1	<i>Inhimillinen tieto</i> (1939). Invarianssit kaiken tietämisen sisältönä, päämääränä ja rajana.....	142
4.10.2	<i>Über das System der Wirklichkeitsbegriffe. (Ein Beitrag zum logischen Empirismus)</i> (1936) ja <i>Über den Physikalischen Realitätsbegriff: zweiter Beitrag zum logischen Empirismus</i> (1941)	146
4.11	Eino Kailan filosofiakäsityksen muotoiluja 1948 – 1954.....	151
4.11.1	”Mitä on tieteellinen sivistys ja miten se hankitaan” sekä ”Filosofian merkitys tieteellisen spesialisoitumisen vastapainona” (1948)	151
4.11.2	”Laatujen asema suureiden maailmassa” (1953).....	153
4.11.3	”Koskenniemen elokuiset ajatukset” (1954)	154
4.12	Eino Kailan viimeisimmästä tuotannosta ja filosofiakäsityksestä teosluonnoksessa <i>Hahmottuva maailma</i>	155
5.	FILOSOFIAKÄSITYS ERIK AHLMANIN TUOTANNOSSA.....	157
5.1	Erik Ahlmanin tuotannosta, vaikutuksesta ja Ahlman-tutkimuksesta	157
5.2	Erik Ahlmanin filosofiankäsityksen yleispiirteitä.....	159
5.3	Erik Ahlmanin <i>arvofilosofian</i> analysointia ja jäsentelyä.....	165
5.3.1	Erik Ahlmanin arvofilosofian kaksi tasoa: A) filosofis-antropologiseen ihmiskäsitykseen suhteutetut arvofilosofiset tarkastelut sekä B) <i>arvoteoreettiset</i> tutkimukset.....	167
5.3.2	Erik Ahlmanin non-kognitiivisesta intuitionismista	174
5.3.3	Erik Ahlmanin normatiivisen etiikan teoriasta (siveysopista).....	179
5.4	<i>Arvojen ja välineitten maailma</i> (1920) ja sen varhainen intuitionistinen epistemologia.....	183

5.5	Erik Ahlmanin filosofiakäsityksestä teoksessa <i>Teoria ja todellisuus</i> (1925)	186
5.5.1	Filosofia omaehtoisesti kyseenalaistavana ja maailmankatsomuksellisia synteesejä tavoittelevana kulttuuri-ilmionä	186
5.5.2	Filosofia, tiede, metafysiikka	188
5.5.3	Transsendenttiin viittaavat kokemukset ja filosofisen tutkimuksen rajat	189
5.6	Metafilosofisesta aineistosta kirjoituksissa "Tietoteoreettisia mietteitä" (1927) ja "Tietämisen normipuolesta" (1932)	190
5.7	Metafilosofinen aineisto teoksessa <i>Totuudellisuuden probleemi</i> (1929)	193
5.7.1	Totuudellisuuden ongelma sekä totuudellisuusetiikan ja naturalistis-kvantifioivan tieteen kulttuurinen diskrepanssi	193
5.7.2	Eurooppalaisessa kulttuurissa vaikuttavan <i>individualistisen arvometafysiikan</i> vaatimukset tietokulttuurille	194
5.8	"Filosofian tehtävästä" (1937).....	196
5.9	<i>Olemassaolon "järjellisyys" arvometafyysillisenä ongelmana</i> (1938). Modernin länsimaisen tieteen <i>arvoneutraalisuus</i> ja <i>arvometafysiikan</i> intellektuaalisen varteenotettavuuden arviointi	198
5.10	Erik Ahlmanin filosofiakäsityksestä teoksessa <i>Kulttuurin perustekijöitä</i> (1939)	208
5.11	Erik Ahlmanin filosofiakäsityksestä teoksessa <i>Ihmisen probleemi</i> (1953)	211
6.	ANALYYSI EINO KAILAN JA ERIK AHLMANIN KESKINÄISESTÄ METAFILOSOFISESTA KRITIIKISTÄ.....	213
6.1	Eino Kailan ja Erik Ahlmanin keskinäisen kritiikin aineistosta ja sisällöistä.....	213
6.2	a) Ahlmanin kritiikki <i>Nykyinen maailmankäsitys</i> -teoksen filosofiakäsityksestä v. 1929	215
6.3	b) Ahlmanin metafilosofinen kritiikki <i>Persoonallisuus</i> -teoksen tieteellis-arvoneutraaliin kuvaukseen liittyen v. 1938.....	216
6.4	c) Ahlmanin <i>Kulttuurin perustekijöitä</i> –teoksen metafilosofinen kritiikki invarianssi-epistemologian ja "uupositivistisen" merkityksenteorian johdosta v.1939	218
6.5	d) Kailan metafilosofinen kritiikki kirjoituksessa <i>Reaalitiedon logiikkaa</i> v.1942.....	220
6.6	e) Ahlmanin kritiikki Kailan tuotannossa tavattaviin tulkintoihin ulkomaailman olemassaolon, verifikaation periaatteen ja tahdonvapauden ongelmista	222
6.7	f) Ahlmanin metafilosofinen kritiikki von Wrightin teoksen <i>Den logiska empirismen</i> johdosta	224
6.7.1	G. H. von Wrightin <i>Den logiska empirismen</i> (1943).....	225
6.7.2	"Normit kielen alalla" (1949)	228
7.	NÄKÖKULMIA SUOMALAISEN FILOSOFIAN IDENTITEETIN ONGELMIIN	231
7.1	Yhteenvetoa filosofiakäsityksistä suomalaisen filosofian lähihistoriassa	231
7.2	Kriittisiä tarkasteluja Eino Kailan ja Erik Ahlmanin henkilö- ja tuotannon kuvauksista	249
7.3	Kriittisiä huomioita Suomalaisen filosofian lähihistorian kehityslinjojen kuvaustavoista	257
7.4	Avauksia suomalaisen filosofian identiteetin uudelleenkysymiseksi	272
8.	LOPPUKATSAUS	281
9.	LÄHDEKIRJALLISUUS	286
	Liitteet	300
	Liite 1. Suomennos Erik Ahlmanin saksankielisestä referaatista (Deutsches Referat) "Der Sinn des Daseins als Wertmetaphysisches Problem" teoksessa <i>Olemassaolon "järjellisyys" arvometafyysillisenä ongelmana</i> (1938).....	300
	Liite 2. Luettelo metafilosofisista kysymyksenasetteluista (Peter Suber)	304

1. JOHDANTO

1.1 Mitä kuuluu suomalaiseen filosofiaan? Ne sutor supra crepidam!

Schopenhauer on puhunut itsestään sanoessaan, että filosofiassa – niin paljon kuin pään siinä täytyykin pysyä etualalla – kuitenkin viimekädessä koko ihminen sydämineen ja päineen on toiminna. – J. E. Salomaa

Mitä kuuluu suomalaiseen filosofiaan?

Kysymykset filosofian luonteesta, itseymmärryksestä ja rajauksista eivät ole uusia, eivät vanhentuneita, eivät merkityksellisesti vähäisiä eivätkä ratkaistuja. Jo antiikin kreikkalaisessa kulttuurissa filosofiaksi miellettyyn ja siksi kutsuttuun kuului pyrkimyksiä käsitteiden, myös itse filosofian käsitteen selventämiseksi ja määrittelyksi. Filosofian harjoittamiselle ominaisen *järjen* voi nähdä edellyttävän kykyä selontekoon käytetyistä käsitteistä, esitetyistä mielipiteistä ja väitteistä.² Filosofia on monikasvoinen kulttuuri-ilmiö, joka 1900-luvun eurooppalaisessa ja suomalaisessa akateemisessa ympäristössä on ollut identiteetiltään epämääräinen, vaihteleva ja kiistanalainen. Tämä tutkimus on omistettu niille, joita - kuten itseäni - ovat vaivanneet ja innoittaneet pohdiskelut filosofian luonteesta.

Ihmiset syntyvät toimintatapoja, tekniikkaa ja arvostuksia sisältäviin, niitä kannatteleviin ja muuntaviin ympäristöihin, *kulttuuriympäristöön*. Kulttuurille ominaisissa menettelytapoissa säilyvinä siirtyminä niin kutsutulla *kulttuuritraditiolla* on tendenssi tuottaa omasta ajastamme ja arvioistamme osaltaan riippumattomia normeja ja arvostusten standardeja, jotka edellyttävät suhtautumistamme niihin. Jos ajattelemme *suomalaista kulttuuria* ja pyrimme muodostamaan asianmukaista, korrektia kuvausta sen historiasta, emme jätä vaille huomiota sille ominaisia tieteen, taiteen, tekniikan, filosofian ja uskonnon merkittävimmiksi katsottuja saavutuksia, teoksia, ryhmittymiä, yksilöitä. Vain nämä huomiomalla voimme tavoitella korrektein käsityksen muodostamista suomalaisesta ”hengenelämästä.”³ *Suomalaisen filosofian lähihistorian* kuvaamisessa sen merkittävimpien filosofien sivuuttamisessa olisikin yhtä vähän mieltä tai ”järkeä” kuin Aleksis Kiven (1834 - 1872), Eino Leinon (1878 - 1926) tai Väinö Linnan (1920 - 1992) sivuuttavassa suomalaisen kirjallisuuden historiassa. Kulttuurissa yleisesti tunnustettu tuottaa erään normin ja standardin, johon kulttuuri-ilmiöiden historioitsijan on suhtauduttava ja johon historiakuvaus väistämättä suhteutuu.

² J. E. (Jalmari Edvard) Salomaa (1891 - 1960) viittaa teoksensa *Filosofian historia II* (1936) lopussa Immanuel Kantin (1724 - 1804) lausumaan, jonka mukaan järjen olemus on juuri siinä, että kykenemme tekemään selkoa käyttämistämme käsitteistä ja esittämistämme mielipiteistä. (Salomaa 1936, 306).

³ *Korrektein* ohella myös eräät muut arvoväritteiset normatiiviset laatumääreet kuten *sovelias, oikea, pätevä ja todenmukainen* voisivat myös tulla tässä kyseeseen.

Kulttuuriympäristössä yleisesti merkittäväksi katsotun voi nähdä osaltaan ylittävän yksittäisiä ja yksittäisten ajanhetkien merkittäväksi arvioimisen mahdollisuuksia. Luonnontieteelliset teoriat näyttävät tosin voivan kumoutua jopa hetkessä ja odottamattomasti. Luonnontieteissä voi katsoa olevan alituista potentiaa ”galileiseen draamatiikkaan” kuten Thomas Kuhnin (1922 - 1996) tieteenfilosofian vaikutusvaltainen ja kiistelty näkemys *tutkimusparadigmojen* verrattain nopeista ja jyrkistä kumoutumisista luonnontieteissä on tehnyt tunnetuksi. Kirjallisuudessa ja taiteessa kulttuurisen erityisen vaikutushistorian omaavat *klassikot* eivät sen sijaan voi hetkessä ja yllättäen menettää merkitystään saati tieteellisesti kumoutua vääriksi osoitettuina tai virheellisyyksinä. Miten on laita filosofiassa?⁴ Mikä on filosofian suhde tieteisiin, taiteeseen, kirjallisuuteen?

Merkittävimpien 1900-luvun suomalaisfilosofien kuten Erik Ahlmanin (1892 - 1952), Eino Kailan (1890 - 1958) tai Georg Henrik von Wrightin (1916 - 2003) tuotannolla ja toiminnalla filosofeina on suomalaisessa kulttuurissa tunnustettu arvo, merkitys ja asema. Tämä asetelma on osaltaan yksittäisten aikalaisarvioiden ulottumattomissa. Ahlmanin, Kailan ja von Wrightin ajattelulla ja tuotannolla on suomalaisessa kulttuurissa erityistä painoarvoa; heidän näkemyksensä ja käsityksensä omasta erityisalastaan - siis *filosofiasta* - voi nähdä sijoittuvan suomalaisessa kulttuurissa merkitykseltään eri kategoriaan kuin kenen tahansa käsitykset filosofiasta. Akateeminen status, kulttuuritraditio, filosofina tunnustetuksi ja arvostetuksi tuleminen, historiallinen merkittävyys, asiantuntemus ja auktoriteettiasema liittyvät suomalaisessakin kulttuurissa tässä suhteessa toisiinsa.

Tämän filosofian luonnetta tarkastelevan tutkimuksen lähtökohtainen tutkimusongelma on metafilosofinen ja tietokriittinen. Kyse on etenkin *filosofian* käsitteen

⁴ Filosofian *klassikkotekstien* kuten Platonin (427 – 347 eKr.) kulttuuria muokanneen vaikutushistorian merkitystä on korostanut ehkä näkyvimmin hermeneutikko Hans-Georg Gadamer (1900 - 2002) (mm. teoksessa *Wahrheit und Methode*, 1965). John D. Schaeffer kuvaa *Sensus Communis. Vico, Rhetoric, and the Limits of Relativism* –teoksessa (1990) Gadamerin hermeneuttiselle filosofialle ominaista klassikon (ja klassisen) käsitteiden yhteydessä korostuvaa auktoriteetin, normatiivisuuden ja eksemplarisuuden merkitysulottuvuutta. Klassinen (ja klassikkoksi arvioitu) onkin Gadamerin ajattelussa ”ylitsekävyä” suhteessa eri aikakausien kritiikkiin (reseptioihin) tai yksittäisten arvostelijoiden näkemyksiin ja tulkintoihin. Schaeffer kirjoittaa tästä: ”Gadamer explains that ‘classical’ qualifies the usual meaning of ‘historical’: ‘The classical is what resists historical criticism because its historical dominion, the binding power of its validity that is preserved and handed down, precedes all historical reflection and continues through it.’ (...) The classical, in short, is what cannot be explained by being placed in a historical perspective. What is perhaps more significant about Gadamer’s treatment of the classical is that he isolates its relevance to the individual. When he says ‘we’ belong in this world, the ‘we’ is a community of cultured readers.” Mainittakoon, että suomalainen hermeneuttisen filosofian tutkija Erna Oesch on jo varhain Gadamerin ajattelua tarkastellessaan kiteyttänyt kiinnostavasti tämän ajattelussa ilmenevää suhtautumista kielen, totuuden, tradition ja klassikkojen käsitteisiin, merkityksiin ja näiden keskinäis-suhteisiin: ”Gadamerille kieli ja kielen kannattama traditio, jossa elämme, tarjoavat meille aina uusia mahdollisuuksia elää menneisyyden suuria teoksia omassa elämässämme. Kieli ja traditio siis muodostavat sen alueen, jolla yleinen ja yksityinen alati leikkaavat toisiaan. Ehkä siksi voidaan sanoa, että totuus on Gadamerille olennaisesti traditiossa olemisen totuutta, joka ei kuitenkaan ole muuttumatonta, vaan aukeaa loputtomasti Pilatuksen kysymyksenä: ”Mitä on totuus?” (Oesch, 1994) Mainittakoon myös, että gadamerlaista hermeneutiikan *konservatiivisuutta* sen traditiolle antaman korostuneen painoarvon johdosta on myös kritisoitu. Esimerkiksi Jürgen Habermas (1929-) on katsonut, että gadamerlainen ”tradition ylitsekävyvyyteen” kiinnittyminen ehkäisee kriittisen ajattelun tarjoamia muutosmahdollisuuksia juuri murtaa traditioita ja (niiden) ”peitettyjä ideologioita.” Myös Emilio Betti (1890 - 1968), joka hermeneutisessa ajattelussaan on konstruoinut teoriaa ihmistieteiden intersubjektivisesti yleispätevän tiedon mahdollisuudesta, on kritisoinut gadamerlaista tradition merkitystä korostavaa ajattelua ajautumisesta *autoritaariseen subjektivismiin* ja siten myös *relativismiin*. (Habermas, Jürgen et alia (toim.) 1971) Gadamerin filosofiakäsityksestä mainittakoon edelleen, että teoksessa *Wahrheit in der Geisteswissenschaften* (1953) (suom. *Totuus hengentieteissä*, 2004) tämä kirjoittaa filosofian luonteesta ja tehtävistä: ” (...) ...filosofin tulee – näkyvien tai yleisesti vaikuttavien tutkimustulosten sijasta – pukea sanoiksi ajattelijoiden hengentieteissä kohtaamia arveluttavia ja mietityttäviä asioita. (...) Luonnontieteellisillä metodeilla ei kuitenkaan tavoiteta kaikkea tietämisen arvoista eikä edes sitä mikä on arvokkainta tietää: perimmäisiä päämääriä, joita luonnonvarojen ja inhimillisten resurssien hallinnan on palveltava. Hengentieteiltä, kuten filosofialta, odotetaan toisenlaisia ja toisen arvoista tietoa kuin luonnontieteiltä. Siksi ei kannata takertua yhteisiin piirteisiin eli tieteellisten metodien käyttöön eri aloilla. On parempi puhua hengentieteiden ainutlaatuisuudesta, joka tekee niistä merkityksellisiä ja arvokkaita.” (Gadamer 2004, 3) Filosofiakäsityksessään Gadamer on siis mieltänyt – tässä saksalaisessa filosofiatraditiossa Wilhelm Diltheyltä tunnettuun *hengentieteiden* ja *luonnontieteiden* erotteluun liittyen – filosofian osaksi nk. hengentieteitä (Geisteswissenschaften).

rajaamisen kriittisestä tarkastelusta ja arvioivasta uudelleenkysymisestä: olemme epätie-toisia, milloin olisi kutsuttava *suomalaiseksi filosofiaksi* jotakin suomalaista kulttuurituotetta tai mahdollisesti myös toimintaa. Ongelmaa voidaan kutsua myös *suomalaisen akateemisen filosofian identiteetin ongelmaksi* sen erityisessä suhteessa *filosofian käsitteen rajaamisen ongelmaan*. Ongelma on osoitettavissa merkittäväksi ja akuutiksikin tarkasteltaessa suomalaisen filosofian lähistoriaa sekä siitä tehtyjä kuvauksia ja arvioita.

Osoitan tutkimusongelman relevanttisuuden valitsemillani tekstiotteilla suomalaisen filosofian lähistoriasta:

Filosofia on, lyhyesti sanoen tieteen oma korkein elämä. Filosofia on tieteellisen ajattelun alfa ja omega, sen alku ja loppu (...) Filosofia on tieteiden loogista analyysiä ja synteesiä, filosofiaa voidaan siis harjoittaa vain tieteiden kautta ja niiden pohjalla. (Eino Kaila teoksessa *Nykyinen maailmankäsitys* 1929, 161)

Mitkään arvostukset (arvoarvostelmat) eivät tässä – yhtä vähän kuin missään muussakaan tieteellisessä tarkastelussa – voi tulla kysymykseen (...) (Eino Kaila teoksessa *Persoonallisuus* 1934; Kaila 1990, 587)

Siinä määrin kuin filosofia aikoo tulla katsotuksi tieteeksi, pitää sen myös koostua joko faktuaalisista väitteistä tai loogisesta kalkyylistä tai kummastakin – kaikki muu on, kuten Hume sanoo, sofismeja ja illuusioita. (Eino Kaila teoksessa *Über das System der Wirklichkeitsbegriffe. Ein Beitrag zum Logischen Empirismus* 1936; 1979b 60; käänös M.L.)⁵

Puolestani ainakin olisin taipuvainen pitämään filosofialle mitä tärkeimpänä ja sen luovuttamattomana oikeutena, että siinä metodi on aina vapaa ja että ainoana koetinkivenä sille, että jollekin ajattelutyölle on annettava filosofian nimi, on se, että se tapahtuu hengessä ja totuudessa, että se on ilmaus todellisesta filosofisesta tarpeesta. Siinä tulee kaiken olla aina vapaata: käsitteiden valitseminen ja muodostaminen joilla työskennellään ja myöskin tietämisen lähteet. Sieltä ei ole a priori suljettava pois esim. tietämistä joka haluaa perustua tunteeseen, intuitioon, aavisteluun. Filosofia on eräs haarauma hengen elämää, joka saa muotonsa kulttuurin, ajanhengen ja harjoittajiensa persoonallisuuksien mukaan. (Erik Ahlman teoksessa *Teoria ja Todellisuus* 1925, s.15–16)

Haluan päättää tämän itsekeskeisen kertomuksen sanomalla jotakin toisesta minäni puolesta, jonka suhteesta filosofiseen tai ehkä paremmin tieteellisen minäni puoleen en ole koskaan päässyt täyteen selvyyteen. En löydä sille osuvaa nimeä enkä osaa sitä lyhyesti luonnehtia. Mutta kirjallisessa tuotannossani sillä on muusta toiminnastani selvästi erottuva profiili. Tarkoitin alun perin ruotsiksi ilmestyneitä teoksiani *Ajatus ja julistus*, *Humanismi elämänasenteena* ja *Tiede ja ihmisjärki* sekä varsinkin viimeksi mainitun kirjan aihepiiriin liittyviä lukuisia artikkeleita ja haastatteluja tieteen ja tekniikan vaikutuksista ihmiseen ja hänen yhteiskuntaansa. Ehkä voi sanoa, että olen näissä teoksissa ollut “nykyaikaa etsimässä. Tässä etsinnässä olen yrittänyt löytää historiallisesti menneisyydestämme ne voimat, joiden vaikutuksesta nykyisyytemme on syntynyt ja joiden projisoiminen “tulevaisuuden valkokankaalle” auttaa meitä aavistamaan mihin olemme menossa. Onko tällainen oman aikansa ymmärtämisyritys “filosofiaa”? Jossakin tämän monimielisen sanan merkityksessä se kai sitä on. Tiedettä sanan ankarassa mielessä se ei ole – eikä saa olla olevinaan.” (G.H. von Wright teoksessa *Minervan Pöllö* 1992, s. 25 – 26; alleviivaus M.L.)

Analyttiset menetelmät eivät kuitenkaan ole kahlinneet suomalaisia akateemikko-filosofoja yhtään enempää kuin ne kahlitsivat akateemikko Kailaa. Sellaiset teokset kuin *Persoonallisuus* ja *Syöhenkinen elämä* (Kaila), *Ajatus ja julistus* ja *Humanismi elämänasenteena* (von Wright), *Rajalla ja Ihmisenä olemisesta* (Ketonen) ovat suomalaisen katsomuksellisen pohdiskelun eturivin saavutuksia. Näiden teosten kulttuurillinen painoarvo on kiis-

⁵ “Insofar as philosophy wants to be considered as a science, it must also consist either in factual statements or in a logical calculus or in both – all the rest is as Hume says, sophistry and illusion” (Kaila 1979b, 60)

taton: suomalaista filosofiaa voi tuskin kritikoida perusteilla, joilla amerikkalaiset analyttisen filosofian kriitikot ovat ryöpyttäneet oman maansa filosofista valtavirtaa. (Ilkka Niiniluoto & Esa Saarinen teoksessa *Nykyajan filosofia* 2002, 38; alleviivaus M.L.)⁶

Kysymme: mitä kuuluu (ja mitä ei kuulu) suomalaiseen filosofiaan? Sisältyykö suomalaisen (akateemiseen) filosofiaan ja sen tutkimusongelmiin nk. *teoreettisten* ongelmien ja tehtävänasettelujen ohella myös nk. *aksiologisia* ongelmia ja tehtävänasetteluja⁷ vai olisiko varsinaisessa filosofiassa tai akateemisessa filosofiassa rajauduttava arvoproblematiikan ulkopuolelle? Voiko akateemiseen filosofian tutkimuksen piiriin sisällyttää ajanilmiöiden *aksiologista* tulkitsemista tai *kulttuurikritiikkiä*?

Edelleen: olisiko erittelevän *järkitiedon* ohella pidettävä (akateemisessa) filosofiassa varteenotettavana myös *intuitiivisen tietämisen* mahdollisuutta, vai onko tällaisissa näkemyksissä kyseessä ainoastaan epätieteellinen ja sellaisena virheellinen käsitys inhimillisestä tiedosta? Miten esimerkiksi näissä kysymyksissä filosofiakäsityksissään varsin ristiriitaiseen suomalaisen akateemisen filosofian lähihistoriaan ja sen perintöön tulisi suhtautua?⁸ Ovatko esimerkiksi Eino Kailan paljon luetut *Persoonallisuus* (1934) ja *Syvähenkinen elämä* (1943) tai Georg Henrik von Wrightin *Tanke och förkunnelse* (1955) ja *Humanismi elämänasenteena* (1981) filosofiana ”suomalaisen katsomuksellisen pohdiskelun eturivin saavutuksia”, joiden ”kulttuurinen painoarvo on kiistaton”? Ovatko teokset osa suomalaista filosofiaa?

Suomalaisen akateemisen filosofian lähihistorian lähempi tarkastelu voi heti osoittaa, ettei esimerkiksi Eino Kailan *Persoonallisuus*-teos ollut tarkoitettu katsomukselliseksi pohdintateokseksi, eikä siitä sellaisena olisi tekijän mukaan ollut filosofiaksikaan: Eino Kaila arvioi itse *Persoonallisuuden* arvoarvostelmista pidättäytyvän *tieteen* kriteerit täyttäväksi persoonallisuuspsykologian esitykseksi. *Syvähenkisestä elämästä* Kailan kerrotaan tokaiseen: ”Tämä on nyt sitä runoutta.” (Haavio, 1960) Siis filosofiaako vai katsomuksellista sepittäilyä ”lyyrisinä purkauksina”?

Tulisiko Ilkka Niiniluodon ja Esa Saarisen edellä osana suomalaista filosofiaa esille otettavia teoksia todella arvioida suomalaiseksi filosofiaksi? Tokko kyseessä on epätieteellisiä sofismeja ja illuusioitakaan? Eino Kailan muotoilemia filosofiakriteereitä mainitut teokset

⁶ *Persoonallisuus* -teoksen (1934) esille ottaminen ”suomalaisen katsomuksellisen pohdiskelun eturivin saavutuksena” on nähtävissä problemaattiseksi jo siksi, että tekijä itse arvioi teoksen empiiris-tieteelliseksi ja sellaisena arvostuksia sisältäviä elämäntutkimuksellisia pohdiskeluita poissulkeväksi. (Vertaa tästä myös tutkimuksen lukuja 4.9. ja 7.) *Persoonallisuudessa* Eino Kaila kirjoittaa: ”Se tärkeä käänne, joka on nykyisessä tieteellisessä psykologiassa vähitellen, eri suunnilta lähtien, tapahtunut ja jonka tuloksia, mitä persoonallisuuden tutkimukseen tulee, tässä on tarkoitus esittää, merkitsee mm. juuri eräänlaista tieteellisen ja käytännöllisen ihmisymmärryksen yhteensulautumista. Tämä ”ymmärtävä” psykologia väittää voivansa tarjota myös käytännöllisesti arvokasta ja ilman muuta sovellettavaa tietoa ihmisestä, vieläpä arvokkaampaa kuin käytännöllinen ihmistuntemus koskaan. (...) Tavallisesti sanotaan: psykologia on tiede elävien olentojen elämyksistä. Miten sitten asian laita pohjaan saakka tunkeutuvan loogillisen analyysin valossa lieneekin: joka tapauksessa on psykologia paljon *enemmän* kuin vain tiede elämyksistä. Sillä miten me tiedämme ja voimme tietää esim. puolivuotiaan lapsen tai mehiläisen elämyksistä? Ja kuitenkin on olemassa suhteellisen pitkälle päässyt pikkulasten psykologia ja merkittäviä tuloksia saavuttanut alempien eläinten psykologia. Mitä silloin tutkitaan? Tietysti näiden olentojen käyttäytymistä; se noudattaa määrättyjä sääntöjä, se muuttuu, kehittyy lainalaisella tavalla, siinä ilmenevät määrättyjä vaikutustapoja omaavat voimat. Ja toisaalta: kun uskomme eläytymisen kautta pääsemme selville jonkin elion, jonkun lähimmäisemme elämyksistä: mikä ratkaisee, olemmeko siinä onnistuneet? Mikä on tämän eläytymisen kautta saavutetun tiedon lopullinen kriteerio? Tietysti asianomaisen olennon käyttäytyminen ja vain se. Jos käyttäytyminen vastaa eläytymisen kautta saatua vakaamustamme, on tämä oikea, ellei, niin se on väärä. On periaatteellisesti tärkeätä huomata, että myöskin psykologisen tiedon lopullinen kriteerio on tavallinen, silmin ja korvin saatu kokemus.” (Kaila 1992, 570-571 - 576-577. alleviivaus M.L.)

⁷ Esimerkiksi J. E. Saloman mukaan uskantilaisen Badenin koulukunnan perustaja Wilhelm Windelband (1948 - 1915) korosti filosofiakäsityksessään tätä filosofian ongelmien dikotomiaa: ”Windelband erottaa siis kahdenlaisia filosofisia ongelmia: teoreettisia ja aksiologisia; niiden ero on siinä, että edelliset perustuvat arvostelmin, jälkimmäiset arvostuksiin.” (Salomaa 1936, 267)

⁸ Nk. *järjen* (l'intelligence) ja *intuition* (l'intuition) tiedonmenetelmät ovat keskeisiä esimerkiksi Henri Bergsonin (1859 - 1941) filosofiassa.

eivät sittenkään näyttäisi täyttävän. Onko maailmankatsomuskysymyksiä tai aksiologisia ongelmia mahdollistakaan pohdiskella Eino Kailan filosofiakäsitykselle ominaisen tiedestatusta edellyttävän ”loogiseen kalkyyliin” ja ”faktuaalisiin väitteisiin” rajoitetun filosofian komponenttiarsenaalin puitteissa? Lieneekö tällaisessa filosofiakäsityksessä sijaa *arvo-* tai *kulttuurifilosofialle*?

Erik Ahlman näyttää filosofiakäsityksessään pitäneen filosofian muodollisten ja menetelmällisten kriteerien väljyyttä filosofian ominaispiirteenä ja sen oikeutenaikin. Ansaitseeko Ahlmanin tuotannolle ominainen *arvoteoria*, *aksiologinen kulttuurifilosofia* tai jopa tämän tuotantoon eräänä sen osana kuuluva *filosofinen aforistiikka* perustellusti tulla kutsutuksi suomalaiseksi filosofiaksi?

Akateemikko Georg Henrik von Wright näyttää suhtautuneen vielä 1990-luvulla epäröiden tärkeänä pidettyyn osaan nk. *kulttuurifilosofisesta* tuotannostaan: filosofiaako vai ei?

Onko kukaan selvillä, mitä *suomalaiseen filosofiaan* kuuluu?

Miten tähän on tultu? Ne sutor supra crepidam!

1.2 Metafilosofiasta ja metafilosofisesta tutkimuksesta

Tutkimusta, jonka fokuksessa on filosofian käsitteen, päämäärien, metodien, perusolettamusten ja erilaisten filosofiakäsitysten tarkastelu, on filosofisessa tutkimuskirjallisuudessa ja diskursseissa tavallista nykyisin kutsua *metafilosofiseksi tutkimukseksi* tai lyhyemmin *metafilosofiaksi*. 1900-luvun jälkimmäisellä puoliskolla vakiintunut metafilosofian sana ja käsite juontuu pääasiassa nk. *analyttisen filosofian* filosofiasuuntauksen perinteestä; taustalla tässä on näkemys filosofian varsinaisen tutkimuksen osa-alueisiin liittyvästä filosofian ”toisen kertaluvun oppialasta.” Professori Leila Haaparanta on valottanut metafilosofian sanan ja käsitteen analyttiseen filosofiaan ja sille ominaiseen *filosofiakäsitykseen* liittyviä taustoja seuraavasti:

Filosofian luonnetta koskeva pohdiskelu sai 1900-luvun analyttisessä perinteessä nimen ”metafilosofia”. Ajateltiin, että kun ensimmäisen kertaluvun filosofinen tutkimus jakaantuu sellaisiin oppialoihin kuin tietoteoria, ontologia, etiikka ja yhteiskuntafilosofia, niin filosofian päämäärien, metodien ja perusolettamusten teoria ja siis ensimmäisen kertaluvun filosofista tutkimusta koskeva tutkimus on toisen kertaluvun oppiala, josta sopii käyttää kielen ja metakielen tai teorian ja metateorian tai matematiikan ja metamatematiikan välisen erottelun mukaisesti nimeä ”metafilosofia”. Tämän filosofian kenttään sisältyvän korkeamman kertaluvun teorian osa-alueiksi ovat jäsentyneet metaontologia, metaepistemologia ja metaetiikka. Näyttää ehkä siltä, että jako nojaa tietynlaiseen käsitykseen filosofian luonteesta, sellaiseen, jossa filosofia ja sen osat ymmärretään teorian kaltaisiksi ja jossa filosofian luonteen pohdiskelu voidaan irrottaa itse filosofian harjoituksesta. (Haaparanta 2003, 11-12)

Metafilosofiseksi luonnehdittavalle tutkimukselle ominaisia *tutkimusaiheita* ovat esimerkiksi filosofian menetelmien, filosofiakäsitysten, filosofian osa-alueiden, filosofian tavoitteiden, filosofian itseymmärryksen, filosofian tulosten arvioivat tarkastelut. Metafilosofian tarkastelukohteet ja ongelmanasettelut eivät ole eksaktisti tai tyhjentävästi lueteltavissa; tämän voi nähdä osaltaan johtuvan jo siitä, ettei filosofian osa-alueistakaan ole tutkimuskirjallisuudessa tai akateemisessa filosofiassa vallitsevaa konsensusta saati ”kaanonia.”⁹

Metafilosofian tyypillisiä aihepiirejä ovat *Cambridge Dictionary of Philosophy* mukaan filosofian keskeisimpinä pidettyjen osa-alueiden kuten *epistemologian*, *ontologian*, *etiikan* ja *arvoteorian* edellytysten, pätevyyden ja luonteen sekä filosofian *käsitteen* rajausten tarkastelut. Metafilosofiassa voidaan siten tutkia esimerkiksi filosofian osa-alueisiin jakamisen perusteita ja osa-alueiden itsenäisyyttä sekä osa-alueiden ensisijaisuussuhteita. Tämän hakuteoksen mukaan metafilosofiassa voidaan kysyä edelleen, tulisiko filosofiassa esitettyjen väitteiden olla luonteeltaan *apodiktisia* vai voisivatko ne olla *kontingenttejä*. Metafilosofisessa tutkimuksessa voidaan tarkastella myös erityisesti filosofialle ominaisen filosofisen tiedon tai filosofisen totuuden luonnetta ja mahdollisuuksia; samalla voidaan arvioida, onko filosofialla omia erityisiä metodejaan ja mitä filosofian omat menetelmät saattaisivat tai niiden tulisi olla suhteessa eri tieteidien metodeihin. Metafilosofinen tutkimus voi edelleen keskittyä erilaisten filosofiakäsitysten arvioiviin tarkasteluihin. Tyypillisesti metafilosofisia tutkimusaiheita ovat myös filosofian käsitteen ehtojen ja filosofian käsitteen käytön edellytyksiin liittyvät tarkastelut; tällöin tutkimuksessa voidaan arvioiden tarkastella, millaisin edellytyksin jotakin toimintaa tai esitystä on katsottu, voidaan katsoa tai olisi katsottava filosofiaksi.¹⁰

Vaikka metafilosofia analyttisen filosofiasuuntauksen traditiosta juontuvana *uudissanana* on sittemmin alkanut laajemmin merkitsemään filosofiaan kulttuuriliimionä ja käsitteenä fokusoitunutta tutkimusta, on filosofiaa ilmiönä ja käsitteenä tarkasteltu, arvioitu ja määritelty filosofian historiassa jo antiikissa. Esimerkiksi filosofian historian klassikoista ateenalaisen Platonin (427 - 347 e.Kr.) teosten *corpuksessa* tavataan lukuisia eri antiikin kreikkalaisiin filosofiaperinteisiin osaltaan jäljitettävissä olevia filosofiakäsityksen muotoiluja ja Aristoteleen (384 - 322 e.Kr.) nk. *Metafysiikka*-teos sisältää ensimmäisen perustellusti jäsenetyn filosofisen tutkimuksen osa-alueiden jaon.¹¹ Myös filoso-

⁹ Metafilosofisten kysymyksenasetteluiden moninaisuudesta katso liitettä 2.

¹⁰ Cambridgen hakuteoksessa mainittujen metafilosofian kahden tyypillisen aihepiirin voidaan myös nähdä viittaavan toisiinsa seuraavasti: filosofian ”perinteisten” osa-alueisiin edellytysten, luonteen ja mahdollisuuksien selvittäminen tuottaa aineksia filosofian käsitteen rajaamiseksi. Toisaalta filosofian käsitteestä tehty rajaus viittaa takaisin kysymyksiin filosofian osa-alueiden sisällä esitettävien väitteiden ja tulosten mahdollisuuksista, luonteesta ja edellytyksistä. Osa-alueiden jäsenystä voi pitää tässä *loogisesti* edeltävänä; siihen annetut vastaukset voivat tuottaa perusteltuja filosofian käsitteen rajaukseksi. Filosofian käsitteestä tehty rajaukseen liittyvä nähdäkseni aina myös vääjäämättä *normatiivnen dimensio* siitä, mitä voidaan lukea filosofian alaan kuuluvaksi.

¹¹ Lienee ehkä varminta sanoa: toistaiseksi ensimmäinen tai ensimmäinen tunnettu filosofian osa-alueiden jäsenetty esitys tunnetaan Aristoteleen tuotannosta, sillä antiikin filosofian tietämyksemme saattaa vielä merkittävästi muuttua vielä tuntemattoman aineiston löytymisen johdosta. Aristoteles jaottelee ensimmäiseksi filosofiaksi (η π ρ ω τ η ϕ λ σ σ ϕ α) kutsumassaan ja myöhemmin *Metafysiikka*-nimellä tunnetussa teoksessa ajatellun kohteensa perusteella *toimintaan*, *tuottavaan tekemiseen* ja *teoreettiseen tarkasteluun* liittyväksi (π α σ α δ ι α ν ω ι η π ρ α κ τ ι κ η η π ω ι η κ η θ ϵ ω ρ ϵ τ ι κ η). Tätä vastaa filosofisen tutkimuksen ”klassinen” jaottelu *praktisiin*, *poieettisiin* ja *teoreettisiin* tutkimuksiin. Tutkimus on *praktista* eli käytännöllistä, kun sen kohteena ihmisen teko-toimintaa, *poieettista* mikäli se selvittelee teknistä tai taiteellista taitavuutta ja niiden tuloksia, ja *teoreettista* kun se ottaa tarkasteltavakseen olemassa olevana sellaisenaan. (Aristoteles 1990, 105; Aristoteles 1977, 428) Aristoteles jaottelee edelleen *käytännöllisen filosofian* tutkimuksiin etiikasta, taloudenpidosta ja politiikasta; nämä tutkivat sovelia toimintaa yksilön, perheen ja polis-valtion elämän näkökulmista. *Teoreettinen filosofia* jaottuu Aristoteleella fyysikan, matematiikan ja olevaa olevana tarkasteleviin tutkimukseen. *Poieettinen filosofia* tutkii teknistä ja taiteellista työskentelyä; sen tutkimuksen piiriin kuuluvat retorisen, runollisen ja dramaturgisen taidokkuuden selvittely. Aristoteleen filosofiaan jaotteluun liittyy metafilosofinen näkemys systematisoidusta, kohteensa mukaisesti rajatun tutkimuksen perustamisesta. (Aristoteles 1990, 105-106 ; Salomaa 1936, 91-92)

fian monien nk. uuden ajan klassikkojen kuten Thomas Hobbesin (1588 - 1679), René Descartesin (1596 - 1650), John Locken (1632 - 1704), David Humen (1711 - 1776) tai Immanuel Kantin (1724 - 1804) tuotannossa on voitu nähdä merkittäviä metafilosofisia – esimerkiksi filosofian luonnetta, tehtäviä ja ”pätevyysaluetta” määrittäviä ja uudelleen muokkaavia - ulottuvuuksia. Johtava Kant-tutkija Henry E. Allison on kuvaillut Immanuel Kantin transendentiaalisen idealismin filosofiaa jopa ”ensisijaisesti metafilosofiseksi tai metodologiseksi näkökulmaksi” (primarily as a metaphilosophical or methodological ”standpoint”). (Allison 1990, 25-27)¹² Eräiden nykyfilosofien, kuten Richard Rortyn (1931 - 2007) nimeen on näiden tuotantoon sisältyvien merkittävien metafilosofisten tarkastelujen johdosta saatettu liittää myös epiteetti *metafilosofi*.

Filosofiaa on eri aikoina määritelty monin eri tavoin, ja sanalla filosofia on monenkirjavia historiallisia merkityksiä. Eräs usein toistettu ”totuus” filosofiasta onkin, että siitä on aikojen saatossa esitetty niin *monenlaisia* käsityksiä, ettei ole mahdollista minkään valitun *määritelmän* puitteissa esittää, mitä filosofia on. (Vertaa tästä esim. Salomaa 1935, 5; von Wright 1992, 25 - 26; Ahlman 1993, (9) 102). Historiallisesti määritelmiä filosofiasta antiikista nykypäivään on esittänyt kirjava joukko filosofian, tieteiden, taiteiden, kirjallisuuden ja erilaisten taitojen harrastajia ja ammattilaisia. Filosofiasta tehdyt määritelmät ja luonnehdinnat ovatkin pikemmin lukemattomat kuin monet.¹³ J. E. Salomaan luonnehdinta, jonka mukaan ”jokaisella itsenäisellä ajattelijalla on ollut oma filosofian määritelmänsä”, on kuitenkin liioitteleva; tämä jo esimerkiksi samojen filosofiavirtausten puitteissa esiintyneiden lukuisien itsenäisiksi ajattelijoina katsottavien filosofien samansuuntaisten filosofiakäsitysten perusteella. (vrt. Salomaa 1935, 5) Tutumpia ja tuntemattomampia filosofian luonnehdintoja ja määrittelyjä antiikin kreikkalaisesta filosofiasta nykypäivään voi kuitenkin esitellä loputtomiin, ja esimerkiksi Joachim Ritterin *Philosophische Wörterbuchin* artikkeli *Philosophie* tarjoaa aiheesta kiinnostuneelle ylenpalttisenkin runsaasti valikoitua lainauksia filosofian käsitteen historiallisista muotoiluista. Eräät historialliset määritelmät ja luonnehdinnat filosofiasta ovat ajan saatossa myös jääneet vaihtelevasti nykyisinkin toistettuina elämään.¹⁴ Osaltaan tällaisesta filosofiasta esitettyjen käsitysten moninaisuudesta johtuu myös hankaluus määrittää, onko filosofiassa keskeisempänä pyrkimys teoreettiseen vai käytännölliseen tietoon (tai viisauteen): filosofian historiallisiin määrittelyihin liittyvät usein sekä teoreettisen harrastuksen että hyvän elämäntavan näkökulmat.

Filosofia-sana juontuu – kuten tiedämme - klassisesta kreikan kielestä. Itse sanan merkityshistoriallisesti huomattavin määrittely tavataan antiikin kreikan kirjallisuudessa Platonin teoksissa, joissa Sokrateen (479/469 - 399 eaa.) henkilöhaamon johdattelemissa dialogeissa käsitteet *filosofia* ja *filosofi* asetetaan usein eräänlaisiksi jäsentäviksi vastinkäsitteiksi käsitteelle *sofia* ja voimakkaan pejoratiivisen sävyn saavalle käsitteelle

¹² “Transcendental idealism must be characterized primarily as a metaphilosophical or methodological ”standpoint” rather than as a straitforwardly metaphysical doctrine about the nature or ontological status of the objects of human cognition. (...) ...it should be kept in mind here that all human knowledge is judgemental for Kant (as opposed to being intuitive) and that the pure concepts are claimed to function as the ultimate rules or conditions of judgement.” (Allison 1990, 25-27)

¹³ Joachim Ritterin *Historisches Wörterbuch der Philosophie* tarjoaa hakusanan *Philosophie* kohdalla 154-sivuisen artikkelin lukuisine esimerkkeineen filosofian määritelmistä ja luonnehdinnoista eri aikakausilta. Artikkelin alkuun esisokraatikoista ja päättyy itämaisen filosofian esittelyihin. *Oxford Companion to Philosophy*, eräs toinen hakuteosten standardi, selostaa uudemmille hakuteoksille tyypilliseen tapaan filosofian käsitettä. Oxfordin hakuteoksessa hakusanan *Philosophy* kohdalla todetaan filosofiasta olevan useita toisistaan varsin poikkeavia käsityksiä; sitten esitellään filosofiaa sen eri osa-alueiden (epistemologia, metafysiikka, etiikka, yhteiskuntafilosofia jne.) keskeisten sisältöjen kautta. Edellä kuvattu strategia: filosofian määrittelyn moninaisuuden toteaminen ja eri osa-alueiden esittely on eräs filosofian sanakirjoille ominainen tapa esitellä käsitettä filosofia. (Ritter 1989, 571-879; Oxford Companion to Philosophy 1995, 666-670)

¹⁴ Vertaa. esimerkiksi Karl Marxin *Teesejä Feuerbachista* -kirjoituksen lopun vaatimusta filosofien tehtävästä muuttaa maailmaa sitä pitkään selitettävään.

sofisti. Filosofia määritetty Platonin Sokrateen muotoilemana pääasiassa oman tietämättömyytensä tiedostavaksi ja tunnustavaksi *pyrkimykseksi* viisauteen erotuksena sofistien viisauttaan esittelevälle ja sitä muille opettamaan kykeneväksi katsomalleen maksulliselle opetukselle. Platon pyrkii siis osoittamaan sofistien "viisauden" näennäiseksi: pikemmin viisasteluksi kuin todelliseksi viisauden tavoitteluksi, siis filosofiaksi. Kreikan kulta-kauden filosofian suurten hahmojen Platonin ja Aristoteleen tuotannossa filosofialle ominaisen viisaudentavoittelun kuvaamisessa korostuu siten paitsi pyrkimys *teoreettiseen tietoon* olevasta, myös - ja tähän erottamattomasti liittyen - pyrkimys *käytännölliseen tietoon* oikeasta / hyvästä / tavoittelemisen arvoisesta *elämäntavasta*. Näiden tuotannossa filosofianharjoitus ja filosofin "roolin" täyttäminen edellyttääkin siis vakavaa ja pitkäjänteistä pyrkimystä eettisesti sofistea korkeatasoisemmaksi arvioituun elämäntapaan.¹⁵

Ihmiselle soveliaan elämäntavan ja oikean toiminnan tutkimuksen - niin kutsuttuna *praktisena* eli *käytännöllisenä filosofiana* - voi nähdä sittemmin ilmenneen ja korostuneen eurooppalaisissa filosofiakäsityksissä eri aikoina eri tavoin. Esimerkiksi hellenismien filosofiassa sen "filosofikouluissa" (stoalaisuus, epikurolaisuus, skeptismi) filosofian käytännöllinen aspekti on keskeinen ja ensisijainen; näin on myös myöhäisantiikin Aurelius Augustinuksen (354 - 430) kulttuurihistoriallisesti erittäin vaikutusvaltaisessa kristillisessä filosofiassa. Käytännöllisen filosofian ensijaisuuden korostuksen nk. uuden ajan filosofiassa voi nähdä esimerkiksi Immanuel Kantin *käytännöllisen järjen primaatissa* tai 1900-luvulla vaikkapa Max Schelerin (1874 - 1928) soveltavan fenomenologian *ordo amoriksen* filosofiassa.

* * *

J. B. Schneewind (1930-) on tarkastellut uudenajan eurooppalaista moraalifilosofiaa kolmivaiheisen periodisen narratiivin kautta artikkelissa "Modern Moral Philosophy" (1999). Schneewindin jäsenitys saa toimia lähtökohtana tehdessämme alustavan hahmotelman 1900-luvun käytännöllisestä filosofiasta. Ensimmäistä Schneewindin jaottelemista vaiheista määrittää *teokraattisen moraalifilosofian* korvautuminen *autonomisella* moraalijatutelulla. Toinen vaihe liittyy *individualistis-autonomisen* (individually selfgoverning) *etiikan* kehittämiseen, puolustamiseen ja kyseenalaistamiseen; kolmas nykyaikaisen filosofisen etiikan viimeisimpään periodiin noin 1960 - 70 -luvuilta alkaen, jolloin moraalifilosofiasa on käännytty yksilöllisen moraalien ongelmista paljolti kohti *yhteisöllisen/julkisen moraalien* (public morality) aihepiirejä tämän tendenssiin erinä edustavina esimerkkeinä John Rawlsin (1921 - 2002), Bernard Williamsin (1929 - 2003) ja Alasdair MacIntyren (1929-) tuotanto.¹⁶ (Schneewind 1999, 147 - 156)

Filosofisen (ja teologisen) tutkimuksen mahdollisuuksiin osoittaa ja perustella - ainakaan jotakin tiettyä - normatiivista elämäntapaa voi (sen yleisenä kehityssuuntana) nähdä nk. uuden ajan Euroopassa jopa 1900-luvun jälkipuoliskolle saakka suhtaudutun enenevin varauksin ja epäilyin. Esimerkiksi ranskalaiset ajattelijat Michel de Montaigne (1533 - 1592), Pierre Bayle (1646 - 1707) Voltaire (1694 - 1778) ja Jean-Jacques Rousseau (1712 - 1778) kyseenalaistivat radikaalistikin kristinuskon läpäisemän eurooppalaisten kulttuuripiirin suurelta osin yhteisenä kulttuuriperintönä kannattelemien tapojen normatiivista yleispätevyyttä. Uuden ajan käytännöllisessä filosofiassa sen rajoitusten ja

¹⁵ Myös Aristoteles korostaa *Metafysiikka*-teoksessa sofistien filosofeille ominaista elämäntapaa imitoivia pyrkimyksiä: "Myös olevalla olevana on joiain erityisominaisuuksia ja juuri näistä filosofian on löydettävä totuus. (...) Dialektikot ja sofistit omaksuvat filosofin roolin. (...) Sofistikka ja dialektiikka käsittelevät samaa kuin filosofiakin, mutta filosofia eroaa dialektiikasta kyvyn suuntautuneisuuden ja sofisttiikasta valitun elämäntavan osalta." (Aristoteles 1990, 982b, käännös on Juha Himangan; Himanka 2003, 37)

¹⁶ Schneewindin mukaan modernin moraalifilosofian ensimmäinen vaihe alkaa Michel de Montaignen *Esseistä* (1595) ja kulminoituu Kantiin, Reidiin ja Benthamiin; tässä hahmotelussa toinen vaihe kestäisi aina 1900-luvun viimeiseen kolmannekseen saakka. (Schneewind 1996, 147)

itseymmärryksen muotoutumisen kannalta filosofianhistoriallisesti aivan keskeisenä voi pitää Immanuel Kantin kriittistä ja formalistista moraalifilosofiaa; tässä Kant pyrki osoittamaan eri "arvomaterioihin" korkeimpana hyvänä tai antropologisiin (biologisiin, elimellisiin, "patologisiin") erityisominaisuuksiin kiinnittyvän etiikan teorian – tässä erityisesti onnellisuusetiikan - mahdolltomuutta tapojen yleispätevänä normatiivisena perustana tarjoten tämän tilalla subjektin autonomiaa perustettavaa rigoristiseksi arvioitua apriorisen *kategorisen imperatiivin järjennormaa*lia.¹⁷

Normatiivis-yleispätevästi perusteltua elämäntapaa osoittavaan tutkimukseen kohdistuvan enenevän skeptisyyden voi nähdä huipentuvan 1800-luvun lopussa Friedrich Nietzschen (1844 - 1900) vaikutusvaltaisen tuotannon kulttuurikriittisyyteen painottuvassa proskriptiossa "kaikkien arvojen uudelleenarvioimisesta"¹⁸ sekä myöhemmin vuosisadan alkupuolen nk. *uuspositivistisissa* kannanotoissa kieltää perinteisiltä moraalifilosofisilta kysymyksenasetteluilta niiden mielekkyys (ja julistaa nämä siis mieltä vailla oleviksi kysymyksiksi). Tämän nk. uuspositivistisen suuntauksen tärkeänä ominaispiirteenä on nähty klassisen saksalaisen idealismin filosofiatraditiolle ominaisen *käytännöllisen järjen* kieltäminen, jolloin rationaalisessa argumentaatiossa ei enää katsottu voitavan arvioida ja perustella – nk. aksiologista eli arvokkaan tavoittelemiseen viittaa-va selittämistä tai kuvausta edellyttävää - toiminnan päämäärien järkevyyttä.¹⁹

¹⁷ Käytännöllisessä filosofiassaan, esimerkiksi teoksissa *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (1785) (suom. *Tapojen metafysiikan perustus*) ja *Kritik der Praktischen Vernunft* (1788) (suom. *Käytännöllisen järjen kritiikki*), Kant tarkastelee ihmistä tahdoltaan *autonomisena*, tekonsa moraalisia periaatteita omaehtoisesti valitsemaan, määrittelemään ja arvioimaan kykenevänä järjestellisenä olentona. *Käytännöllinen (praktinen) järki* merkitsee Kantin filosofiassa ihmiselle itsetajuisena *tahtovana* tarveolentona ominaista järjestellisyttä. Kantin käytännöllisen filosofian eräänä keskeisimpänä tehtävänä on osoittaa ihmiselle järjestellisenä tarveolentona ominaisen, tarvenäköulmasta riippumattoman, moraaliseen hyvään tähtäävän tahtomisen – hyvän tahdon - *a priorinen* perusta. "Jokainen luonnonolio vaikuttaa lakien mukaisesti. Vain järjestellillä olennolla on kyky toimia lakien 'mielikuvien', so. alkuperusteiden mukaan: sillä on 'tahto' (Wille). Kun tekojen johtamiseen laeista tarvitaan 'järkeä' (Vernunft), niin tahto ei ole mitään muuta kuin käytännöllistä järkeä" (Kant 1990, 100; Kant 1913(a), 412) "Tahdon 'autonomia' on kaikkien siveyslakien ja niiden mukaisten velvollisuuksiensa ainoa alkuperuste. Sitä vastoin valitsemistoiminnan 'heteronomia' ei ainoastaan ole perustamatta siiovuutta, vaan päinvastoin se on sen alkuperusteen ja tahdon siveellisyyden vastainen. Siveellisyyden ainoa alkuperuste on näet siinä, että se on riippumaton kaikesta lain sisällöstä (nim. halutusta esineestä) ja samalla kuitenkin määrää valitsemistoimintaa paljaan yleisen lakiasäättävän muodon avulla, mihin maksiimin täytyy kyetä. Mutta 'riippumattomuus' on vapautta 'negatiivisessa' merkityksessä, ja tuo puhtaana mutta sellaisenaan käytännöllisen järjen 'oma lainsäädäntö' on vapautta 'positiivisessa' merkityksessä." (Kant 1990, 204; Kant 1913(b),33) Ihminen kykenee Kantin mukaan tahtovana järjestellisenä (itsetietoisena) subjektina arvioimaan toimiensa arvoa riippumatta siitä arvosta, jonka kunkin subjektin erityislaatuinen haluamiskyky pelkkänä tarveolentona voi mahdollistaa. *Kategorisena imperatiivina* ilmenevä moraalisen velvoituksen mahdollisuus edellyttää arvelon jomkin realiteetin olemassaolon absoluuttisesta itseisarvosta omana tarkoituksiperänään. Kantin mukaan entiteetti, jota ei voida tarkastella ainoastaan palvelemissa jotakin itselleen vain ulkoista tarkoituksiperää, on ihminen itse autonomisena järjestellisenä olentona. "Mutta oletettakoon jotakin, minkä 'olemassaololla' on 'itsessään' ehdoton arvo, jotakin, mikä tarkoituksiperänä sinänsä voisi olla määrättyjen lakien perusteena, niin siinä ja vain siinä yksinään on mahdollisen kategorisen imperatiivin, so. käytännöllisen lain peruste. Nyt sanon: ihminen ja ylimalkaan jokainen järjestellinen olento on olemassa tarkoituksiperänä sinänsä... (...) Kaikilla halujen esineillä on vain ehdollinen arvo; sillä ellei olisi haluja ja niihin perustuvia tarpeita, niiden esine olisi arvoton.(...) Olennot, joiden olemassaolo ei tosin perustu meidän tahtoomme, vaan luonnon, omistavat välineinä, jos ne ovat järjettämiä olentoja, vain suhteellisen arvon; sen tähden niitä sanotaan 'asioiksi', jota vastoin järjestellisiä olentoja sanotaan henkilöiksi...(...) Henkilöt eivät siis ole pelkästään subjektiivisia tarkoituksiperiä, joilla on toimintamme vaikutuksena arvo 'meille', vaan 'objektiivisia tarkoituksiperiä'... (...) Mutta jos kaikki arvo olisi ehdollista ja siis tilapäistä, järjelle ei voitaisi löytää mitään ylintä käytännöllistä alkuperustetta." (Kant 1990, 118; Kant 1913(a) 428) Kantin mukaan ihminen ei voi olla eikä tulla itselleen tai muille ymmärretyksi pelkkänä "ulkoisten" päämäärien toteuttamisen välineenä tai vain olosuhteisiin passiivisesti reagoivana automaattina tai marionettina, vaan hän omia tarkoituksiperiään omaavana itsetajuisena ja tekonsa periaatteita autonomisesti määrittävänä järjestellisenä persoonana omaa absoluuttisen *arvokkuuden*. (Salomaa 1936, 158-159)

¹⁸ "(...) millaisten elämänehtojen vallitessa ihminen loi arvoarvostelmansa hyvä ja paha? ja mikä arvo niillä itsellään on? (...) Sanottakoon se, tämä uusi vaatimus: me tarvitsemme moraalisten arvojen kritiikkiä, näiden arvojen arvo itse on tehtävä kerrankin kyseenalaiseksi ...(...)" Friedrich Nietzsche: *Zur Genealogie der Moral* 1887. (Nietzsche, 1969)

¹⁹ Matti Juntunen ja Lauri Mehtonen ovat korostaneet tätä positivismin metafilosofista piirrettä Tampereen yliopistossa kurssikirjana pitkään olleessa *Ihmistieteiden filosofiset perusteet*-teoksessa (1977): "Positivismin keskeisiä piirteitä on käytännöllisen järjen kieltäminen: rationaalinen argumentaatio ei voi kajota päämääriin. Tässä suhteessa marxismi ja fenomenologia edustavat toista kantaa. Ne ovat omaksuneet ja kriittisesti säilyttäneet sen erityisen uutuuden, jonka saksalainen klassinen idealismi on tuonut filosofiaan." (Juntunen & Mehtonen 1977, 138)

1900-luvun eurooppalaisessa filosofisessa tutkimuksessa virinneenä huomionarvoisena suuntauksena voi toisaalta pitää myös vuosisadan alkupuolelle ominaista esimerkiksi *arvon käsitteen* ja *arvolajien* tutkimukseen fokuoitunutta *arvofilosofiaa* (Wertphilosophie) edustajinaan esimerkiksi Badenin (lounaissaksalaisen, myös *aksiologiseksi* uskantilaisuudeksi kutsutun) uskantilaisen koulun Wilhelm Windelband (1848 - 1915) ja Heinrich Rickert (1863 - 1936), itävälitalaisen arvofilosofian edustajat Alexius Meinong (1853 - 1920), Franz Brentano (1838 - 1917) ja Christian von Ehrenfels (1859 - 1932) sekä arvon-tunteeseen (Wertgefühl) arvofilosofisen ajattelunsa perustaneet saksalaiset arvo-fenomenologit Edmund Husserl (1859 - 1938), Max Scheler (1874 - 1928) ja Nicolai Hartmann (1882 - 1950).

1900-luvun alkupuolella - aluksi erityisesti Englannissa - virisi myös moraalifilosofian käsitteiden luonteen ja merkitysten analyysiin fokuoitunut nk. *analyttinen moraalifilosofia* edustajinaan esimerkiksi (uus)intuitionistit G. E. Moore (1873 - 1958) ja H. A. Prichard (1871 - 1947) sekä W.D. Ross (1877 - 1971), moraalikäsitteiden "pseudokäsitte-teoriastaan" tunnettu A. J. Ayer (1910 - 1989), (uus)emotivisti Charles L. Stevenson (1908 - 1979) sekä moraalikäsitteiden luokittelustaan ja analysoinnistaan kuulu, filosofisen etiikan moraaliksi-ilmioinen tieteelliseksi tarkasteluksi tuotannossaan mieltänyt C. D. Broad (1887 - 1971).

Suomessa merkittävimpiä *arvofilosofiaa* tarkastelleina ja harjoittaneina vuosisadan alkupuolen filosofeina voi pitää J. E. Salomaata ja Erik Ahlmania, jotka kumpikin omaavat erittäin huomattavan suomen- ja osin saksankielisen arvofilosofisen tuotannon. Suomalaisessa filosofiassa nk. *analyttisen moraalifilosofian* ensimmäisenä varsinaisena edustajana²⁰ voidaan pitää huomattavan tuotannon tältä filosofian alueelta omaavaa Georg Henrik von Wrightiä. Von Wright on ks. filosofian alalla myös nk. deonttisen logiikan kehittäjä tai jopa tämän filosofisen tutkimuksenalan keksijä. (Esim. Salmela 2003, 415)

Hyvää elämäntapaa tarkastelevan ja määrittämään pyrkivän filosofian on nähty saavut-taneen – kuten Schneewindinkin periodisoivassa narratiivissa edellä - eräänlaista uutta rehabilitaatiota esimerkiksi nk. uusaristotelistisen etiikan ja sen tutkimuksen viriämisenä 1900-luvun jälkipuoliskolla. Toisaalta esimerkiksi filosofi Dale Jamieson on kuvannut artikkelissaan "Method and Moral Theory" (1996) vuosituhannen taitteen monille am-matti-moraalifilosofoille ominaista ahdistunuttakin skeptisyyttä moraalifilosofisten teo-rioiden mahdollisuuksiin koskien niiden konstruointia, luonnetta, roolia ja (intellektuaa-lista, akateemista) statusta. "In recent years there has been increasing anxiety about the nature, status and role of moral theory. For example Bernard Williams has expressed scepticism about the deliverances of theory, Jonathan Dancy and John McDowell see little role for theories to play on practical reasoning, and Susan Wolf has attacked the ideals that she sees as implicit in traditional moral theories. Robert Fullinwider has staked an avowedly anti-theoretical position. Michael Stoker has proffered a diagnosis: the problems of modern moral theory stem from its 'schizo-phrenic' nature. (...) According to Alasdair MacIntyre, modern moral philosophy serves up a cafe-teria of conflicting moralities among which it is powerless to decide. Annette Baier claims that this way of teaching moral philosophy breeds scepticism in students." (Jamieson 1996, 476)²¹

²⁰ Uno Saarnion *Ajatuksessa* vuonna 1943 julkaistua kiinnostavaa tutkielmaa "Arvo ja eettisyys" voisi tosin pitää jopa analyttisen moraalifilosofian varhaisimpana kontribuutiona suomalaisessa filosofiassa. Toisaalta Saarnion tutkielma on siinä määrin omaperäinen ja erilaisia aineksia sisältävää, että sen (samoin kuin Saarnion arvioiminen suomalaisen analyttisen moraalifilosofian varhaiseksi edustajaksi) edellyttäisi omaa erityistutkimustaan.

²¹ Myös Zygmunt Bauman (1925-) viittaa teoksessaan *Postmodern Ethics* (1993) "postmodernin vapautuksen" (post-modern liberation) näkemyksiin minimalistisen moraalin post-deonttisesti nykyaikakaudesta. (Bauman 1993, 2-3)

1900-luvun filosofista etiikkaa on nykyisessä filosofian tutkimuksessa myös arvioitu kauttaaltaan korostuneen *metafilosofiseksi* – metafilosofian vuosisadaksi. Johtava 1900-luvun suomalaisen käytännöllisen filosofian tutkija Mikko Salmela (1967-) on arvioinut metaeettistä, moraaliarvostelmien yleispätevyyden oikeuttamisen teemaa voitavan pitää myös 1900-luvun suomalaisen käytännöllisen filosofian ydinteemana: *”Kysymys yleispätevien moraaliarvostelmien oikeuttamisesta kulttuurifilosofisena ongelmana voidaan nähdä myös 1900-luvun suomalaisen käytännöllisen filosofian ydinteemana. Suomalaiset filosofit ovat kiistelleet yleispäteviä moraaliperiaatteita esittävästä normatiivisesta etiikasta sekä tämän kysymyksen ratkaisun käytännöllisistä seurauksista länsimaiselle kulttuurille ja yhteiskunnalle.”* Salmela on tähän teemaan liittyen myös kiinnostavasti kritisoinut suomalaisen etiikan ehkäpä jopa vaikutusvaltaisimmaksi arvioimaansa ”juhlapuheobjektivismin” traditiota; tälle Eino Kailan ja Georg Henrik von Wrightin edustamalle linjalle on ollut ominaista hakeutumisen yleispätevien arvojen suuntaan kuitenkin vailla systemaattisessa ajattelussa kehitettyä (tai lainkaan hyväksyttyä) selvästi perusteltua näkemystä arvojen yleispätevyydestä. (Salmela 1998, 17, 546)

* * *

Filosofiaa kulttuuri-ilmionä ja käsitteenä tarkastelevalla tuotannolla on nähtävissä tärkeä merkitys 1900-luvun akateemisessa filosofian harjoittamisessa. 1900-luvulla kirjoitettuja metafilosofisia teoksia saattaisi olla jopa omaksi kirjallisuuden lajikseen saakka. Joka tapauksessa lukuisat 1900-luvun yleisesti merkittävimpinä pidetyt filosofit ovat kirjoittaneet metafilosofisia aiheita tarkastelevia laajoja teoksia ja artikkeleita. (Vertaa tästä Peter Suberin metafilosofisten kysymystenasetteluiden luetteloa referenssiteosten osalta tutkimuksen liitteenä 2.) Eräinä kuvaavina esimerkkeinä 1900-luvun eri filosofian suuntauksiin liittyvistä merkittäviksi noteeratuista filosofeista ja teoksista voidaan tässä mainita vaikkapa Karl Jaspersin (1883 - 1969) *Was ist Philosophie?* (1976), Gilles Deleuzen (1925 - 1995) ja Felix Guattarin (1930 - 1992) *Qu'est ce que c'est la philosophie?* (1991, suom. *Mitä filosofia on?*, 1993), Jaques Derridan. *Du droit à la philosophie.* (1990), José Ortega y Gassetin (1883 - 1955) *Qué es filosofía?* (1957), Moritz Schlickin (1882 - 1936) *Die Wende der Philosophie* (Erkenntnis 1, 1930), Ludwig Wittgensteinin (1889 - 1951) *Tractatus Logico-Philosophicus* (1921) ja *Philosophische Untersuchungen* (1953), Curt Ducassen (1881 - 1969) *Philosophy as Science* (1941), Richard Rortyn (1931-) *Philosophy and the Mirror of Nature* (1979) ja Giorgio Collin (1917 - 1979) *La nascita della filosofia* (1975) (suom. *Filosofia syntyi* 1997).²² Suomalaisista nykyfilosofeista metafilosofiasta ovat kirjoittaneet ehkäpä näkyvimmin Ilkka Niiniluoto (1946-), Jaakko Hintikka (1929-), Leila Haaparanta (1954-), Esa Saarinen (1953-), Sara Heinämaa (1960-) ja Juha Himanka.

Eräitä metafilosofisia näkemyksiä ja filosofiakäsitysten muotoiluja voi pitää 1900-luvun akateemisen filosofianharjoituksen piirissä siinä määrin filosofiselle tutkimukselle suuntaa-antavina, että näiden kohdalla voitaneen puhua jopa eräänlaisista filosofiakäsitysten *paradigmaattisista* esimerkeistä²³. Esimerkiksi Ludvig Wittgensteinin (1888 - 1951), Bert-

²² Listaa voisi tässä varmasti jatkaa lähes loputtomiin. Mainitut ovat siis vain eräitä merkittäviksi katsottuja esimerkinomaisesti eri filosofian suuntauksia edustavia tähän valittuja esimerkkejä lukemattomista aiheesta kirjoittaneista.

²³ *Paradigmaattisen* viittausyhteys tavataan nykyisin usein (oikein tai väärin?) epä-kuhnilaisessa, yleisemmässä ja väljemmässä merkityksessä. Thomas Kuhnin teoksessa *The Structure of Scientific Revolutions* paradigmalla on tieteenhistoriassa pääasiassa kahdenlaisia määriteltyjä tunnuspiirteitä. Paradigman kognitiiviset tunnuspiirteet ja ulottuvuudet viittaavat perusolettamuksiin ja käsityksin olevan luonteesta, sen toiminnasta ja järjestyksestä. Tällöin Kuhnin tarkoittaman tieteellisen paradigman ja sen vaihdoksen esimerkiksi käy ptolemaiolaisen aurinkokuntamallin korvautuminen kopernikaanisella. Paradigman sosiaaliset tunnuspiirteet ja ulottuvuudet viittaavat tieteellisiin instituutioihin ja auktoriteetteihin sekä näiden rationaalisuuden normien tuottaman ”legitimoinnin” suhteeseen sekä tieteelliseen yhteisöön ja sen metodisiin käytäntöihin että myös laajempaan sosiaaliseen tietoisuuteen ja sen käsityksiin. Väljemmässä Kuhnin tieteenfilosofiasta irtautuneessa ja popularisoituneessa merkityksessä paradigmaattisen käsitettä käyttää suomalaisfilosofeista nykyisin esimerkiksi Ilkka Niiniluoto, joka viitattaessaan Eino Kailan *Nykyinen maailmankäsitys*-teokseen

rand Russellin (1872 - 1970) tai Edmund Husserlin (1859 - 1938) näkemyksien filosofian luonteesta ja sen suhteesta tieteeseen (tieteisiin) voi nähdä vaikuttaneen suuntaantavasti 1900-luvulla akateemisen filosofian tutkimuksen ja sen itseymmärryksen muodostumiseen.²⁴ Eräiden 1900-luvun alkupuolella syntyneiden vaikutusvaltaisten filosofiakäsitysten - esimerkiksi juuri edellä mainittujen - voikin nähdä olevan edelleen akateemisessa filosofian tutkimuksessa relevantteja ja jatkuvan filosofisen kiinnostuksen kohteina.²⁵ Edelleen relevantteja filosofiakäsityksiä voi kuitenkin myös juontaa jopa vuosisatojenkin takaisista filosofian klassikoista. Eräänä tällaisena voisi pitää esimerkiksi John Locken teoksen *An Essay Concerning Human Understanding* (1689) näkemystä filosofiasta "tieteiden mestarien" aputyöläisenä; tässä filosofian ohjelmallisessa ytimessä voikin nähdä jopa pääasiallisen motiivoinnin esimerkiksi 1900-luvun lopulla akateemisessa filosofiassa voimistuneelle naturalistisesti suuntautuneelle tieteenfilosofialle.²⁶

Nykyisessä metafilosofisessa tutkimuksessa huomionarvoisena piirteenä (myös suomalaisessa nykyfilosofiassa) on vielä erikseen mainittava 1900-luvun filosofian suuntausten ja traditioiden alkuperän ja näiden ero- ja yhtymäkohtien tarkentamiseen liittynyt tutkimus. Useissa tutkimuksissa nk. *analyttisen* ja *mannermais*en filosofiatraditioiden *syntypistettä* on ajoitettu Gottlob Fregen (1858 - 1925) ja Edmund Husserlin filosofisiin kontribuutioihin suhteessa 1900-luvun taitteessa vaikuttaneeseen *psykologistiseen logiikan filosofiaan*.²⁷ Varsinkin nk. analyttisen ja mannermais

pitää tätä "paradigmaattisena esimerkkinä" suomalaisten analyttisten filosofien laaja-alaisesta kiinnostuksesta kriittisen ajattelun yhteyksiin maailmankatsomuksen muodostamisessa ja muodostamiseksi. (Teoksen *Analytical Philosophy in Finland* (2003) artikkelissa "Reasons for the success of analytic philosophy" (Katso tästä myös tutkimuksen lukua 7.)

²⁴ Ludvig Wittgensteinin filosofiakäsityksillä voi nähdä olevan merkittäviä vaikutuksia myös Suomessa. Esimerkiksi Georg Henrik von Wright on katsonut juuri Wittgensteinilla olleen hänelle suurin merkitys siinä, miten hän ymmärtää, mitä filosofian on. (...) mitä tulee filosofian 'sisältöön', luulen oppineeni ja edelleen oppivani yhä eniten Wittgensteinilta. Hän muovasi käsitykseni sitä, mitä filosofia on." (von Wright 1989, 16) Wittgensteinin käsitykset ja metafilosofiset muotoilut varhaiskauden *Tractatus logico-philosophicus*ssa ja myöhäiskauden *Filosofisissa tutkielmissa* (*Philosophische Untersuchungen* 1953, suom. Heikki Nyman 1981) ovat huomattavan erilaisia ja osaltaan siksi Wittgensteinin filosofiaa on usein tapana tarkastella kahden kauden puitteissa. Kummassakin ilmaistut metafilosofiset kannanotot ovat olleet erittäin vaikutusvaltaisia mm. Wienin piirin filosofiassa ja myöhemmin analyttisessä lingvistiisesti orientoituneessa filosofiassa. Wolfgang Stegmüller erottaa jyrkästi Wittgensteinin varhais- ja myöhäiskauden kaksi filosofiaa (ja käyttää näistä merkintätappaa Wittgenstein 1 ja Wittgenstein 2). (Stegmüller, 1975)

²⁵ Husserlin tuotannossa voidaan tässä viitata esimerkiksi teoksiin *Philosophie als strenge Wissenschaft* (1911) ja *Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und die Transzendente Phänomenologie: Eine Einleitung in die Phänomenologische Philosophie* (1936) ja Wittgensteinin tuotannossa *Tractatus logico-philosophicus*-teokseen sekä *Filosofisiin tutkimuksiin*.

²⁶ John Locke (1632 - 1704) *An Essay Concerning Human Understanding*. (1689) "Epistle to the Reader." Locke viittaa teoksen alussa filosofin tehtävään tieteiden "underlabourerina." Tieteenfilosofian nk. *naturalistista käännettä* on suomalaisista filosofiantutkijoista tarkastellut etenkin Petri Ylikoski. (Katso aihepiiristä esimerkiksi Petri Ylikosken "Tieteenfilosofian naturalistinen käänne." (niin&näin 3/1996)

²⁷ Husserlin ja Fregen keskinäistä vaikutusyhteyttä selvittänyt nykytutkimus on paitsi osoittanut kyseisten filosofien huomattavaa itsenäisyyttä filosofiassaan ja käsitteistön muotoiluissaan kummankin saamia vaikutteita Bernard Bolzanon ja Franz Brentanon ajattelusta. Näistä osin yhteisistä lähtökohdistaan huolimatta Husserl ja Frege näyttävät mieltäneen varsin eri tavoin psykologismien ongelman laajuuden. Siinä missä Frege piti psykologismia pääasiassa virheenä, jonka osoittamisen kautta logiikan tutkimus saattoi edelleen edistyä, näki Husserl psykologismissa laajemman ajatusmuodon, johon vastauksena Husserlin mukaan oli asetettavissa *fenomenologisen filosofian* projekti. Näin em. filosofien työn taustalla on voitu nähdä yhteinen ongelma ja siten myös yhteinen lähtökohta ja osaltaan myös yhteinen filosofinen tausta. Esimerkiksi Michael Dummetin *Origins of Analytic Philosophy*-teoksen (1993) mukaan Fregen ja Husserlin filosofiat "kulkevat pitkään rinnakkaisia reittejä" ja sisältävät yhteisiä elementtejä kuten juuri psykologismien kritiikin. Eräät tutkijat kuten Simon Critchley teoksessa *Continental Philosophy* (2001) ovat nähneet ja ajoittaneet analyttisen ja kontinentaalisen filosofian jakoa ja syntyä vielä "taammas" filosofian historiaan. Critchley pitää näiden suuntausten syntymistä Kantin filosofian aikaansaaman kahden reaktion: saksalaisen idealismin ja 1800-luvun metafysiikan kritiikin viimeisenä vaiheena.

taan jakaa nk. analyttiseen ja mannermaiseen filosofiaan. Tätä peruskategorisointia kyseenalaistavissa tutkimuksissa onkin saatettu pitää *epäselvänä* ja *kontroversaalina* sen suhteen tulisiko tätä erottelua pitää esimerkiksi ensisijaisesti (aate)historiallisena, maantieteellisenä, ohjelmallisena, metodologisena vai jopa retorisenä. Niinpä esimerkiksi Bernard Williamsin mukaan koko filosofian dikotominen jako analyttiseen ja mannermaiseen perustuu *metodologisten* ja *maantieteellisten* seikkojen sekoittamiseen. (Williams, 1996) Myöskään suomalaisfilosofi Sara Heinämaan mukaan sen paremmin metodologiset, historialliset kuin maantieteellisetkään perusteet eivät tee ymmärrettäväksi dikotomista ajatusta kahdesta erillisestä filosofiaperinteestä; pikemmin olisi kysyttävä ja pyrittävä selvittämään, *miten* tämä tutkimuskirjallisuudelle ominainen jyrkkä vastakkaisuuskäsitys on päässyt syntyään. Tuttu ”suurjako” analyttiseen ja kontinentaaliseen filosofiaan voikin Heinämaan mukaan olla nähtävissä jo alun perin konstruoiduksi ja jopa keinotekoiseksi poleemis-retoriseksi vastakkainasetteluksi, jonka varhaisia poleemisoivia muotoiluja voidaan dikotomian ”juuristona” tavata esimerkiksi Bertrand Russellin ja Gilbert Rylen tuotannossa. Heinämaan mukaan filosofinen keskustelu näyttäisi vääjäämättä johtavan tämän pääsuuntaukset filosofiassa kahteen jakavan tarkastelutavan *purkautumiseen*. (Heinämaa 2002, 273) Em. suuntauksissa ei tämän mukaisesti ole kyse mistään yhtenäisistä filosofista liikkeistä vaan pikemminkin *monista* mosaiikkimaisista, lukuisia moninaisia lähestymistapoja ja kysymyksenasetteluja sisältävistä toisiaan sivuavista filosofisista projekteista ja pyrkimyksistä, joilla on keskenään sekä *a*) monisäikeisiä yhtymäkohtia että myös *b*) jännitteisiä toistensa lähtökohtia kiistäviä ominaispiirteitä.

* * *

1900-luvun lopun filosofian mahdollisuuksia radikaalisti kyseenalaistavien ja uudelleen-arvioivien metafilosofisten näkemysten voi nähdä merkittävästi vaikuttaneen filosofian itseymmärrykseen. Nk. *postmodernistisen ajattelun*, jonka perusteita on nähty jo Friedrich Nietzschen tuotannossa ja filosofointitavassa,²⁸ on katsottu sisältävän käsitteellisiä välineitä systemaattisesti harjoitetun akateemisen filosofian lopettamiseksi. Näin ainakin sikäli kuin filosofia on mielletty *universaalien totuuksien* tai yleispätevästi toimintaa motivoivien ”*suurten kertomusten*” tyyssijaksi.²⁹ Vaihtelevasti esitetyt ja huomioonotetut kommentit ”filosofian kuolemasta” ovat herättäneet edelleen uutta metafilosofista kritiikkiä. Esimerkkeinä tällaisesta *suomalaiskritiikistä* ovat tässä tutkimuksessa Richard Rortyn metafilosofiaan kantaottavat Ilkka Niiniluodon ja Jaakko Hintikan arviot luvuisa 1.4 ja 7.2.³⁰

Erittäin merkittävää keskustelua akateemisen filosofian nykydiskurssissa ja yleisempään kulttuurihuomiota sekä Yhdysvalloissa että Euroopassa herättäneen, *uuspragmatistiseen* filosofiasuuntaukseen liittyvän yhdysvaltalaisfilosofi Richard Rortyn tuotannosta huomattava osa on liittynyt filosofian identiteetin kriittiseen uudelleenarvioimiseen. Rorty on tuotannossaan julkituonut näkemystään määrättyssä mielessä tarkoittamastaan filosofian lopusta, jossa akateeminen systemaattinen filosofia olisi arvioitava tiensä päähän tulleeeksi yritykseksi ainakin nk. kartesiolaisen epistemologian ja kantilaisen transsenden-

²⁸ Nietzscheä postmodernistisen ajattelun tärkeänä taustahahmona on pitänyt esimerkiksi Jürgen Habermas. (Habermas 1987)

²⁹ Vertaa tästä myös esimerkiksi Nietzsche 1996, 102- 130; Lyotard 1996, 481 - 513; Rorty 1996, 573 - 588; Foucault 1970; Habermas 1987; myös kokoomateos *Postmodernity – a Reader* 1993. ”Suurten kertomusten” käsite on peräisin Lyotardilta.

³⁰ Mainittakoon jo tässä, että Jaakko Hintikka on kiinnostavasti nähnyt Eino Kailalle ominaisen filosofiaprojektin relevanttisuuden ja kompetenssin kieltämisestä seuraavan ”voiton” myöntäminen Jacques Derridan ja Richard Rortyn julistuksille filosofian kuolemasta: ”Viime aikoina esimerkiksi Rorty ja Derrida ovat julistaneet filosofian loppua tai vähintäänkin sen loppua ”luonnon peilinä”: Kailan pyrkimysten julistaminen toivottomaksi tunnustaisi Rortyn ja hänen kaltaistensa pahansuovan väitteen ilman minkäänlaista vastalauseita.” (Hintikka, 2001)

taalisen filosofian projekteina sikäli, kuin näissä on kannateltu näkemystä filosofialle omasta ja erityisestä metodista saati käsitystä filosofiasta omana systemaattisena tieteenalana. Laajaa filosofista polemiikka herättäneissä metafilosofisissa uudistusnäkemyksissään Rorty on kannattanut filosofian vääristyneeksi näkemänsä itseymmärryksen uudelleenarviointia siten, että filosofian identiteettiä voitaisiin sen nykyisessä tieteellisessä ja kulttuurisessa ympäristössä uudelleen määritellä (tai oikeastaan jälleen palauttaa) *kirjallisuudeksi*. (literature)³¹ Tietoteoreettista ja metaeettistä antifoundationalismia kannattanut Rorty on metafilosofisissa kannanotoissaan ollutkin avaamassa merkittävää diskurssia filosofian ja (ammatti)filosofien uusista rooleista ja sosiaalisista funktioista; Rortyn näkemyksessä nämä voisivat liittyä ihmisten keskinäisen solidaarisuuden edistämiseen ja kulttuurikeskustelun ylläpitämiseen yhteisten (toimivien, hyvien) toimintamuotojen muokkaamista edesauttavana filosofi-toimintana. (Rorty 1996, 573-588; Niiniluoto 1984, 14)³²

Filosofiakäsityksiin keskittyvään metafilosofiseen tutkimukseen liittyen on tässä vielä erityisesti huomautettava, että filosofiakäsitysten muotoiluja tarkasteltaessa muotoilujen *deskriptiivisen* ja *normatiivisen* ulottuvuuden erottelu on usein erittäin vaikeaa. Pikemminkin filosofiakäsitysten muotoiluja tutkittaessa on usein tyydyttävä toteamaan, että filosofiankäsitysten muotoilut näyttävät useimmin sisältävän aineksia kummastakin merkitysulottuvuudesta. Siten tapauskohtaisissa tarkasteluissa filosofiakäsitysten muotoiluihin liittyen voidaan katsoa, että niitä tarkasteltaessa ja tulkittaessa käsitteenmäärittelyyn liittyvät eri aspektit; edellisten lisäksi niihin mahdollisina liittyvät stipulatiivisuus, persuaatiivisuus, nominaalisuus, kontekstuaalisuus tai leksikaalisuus jne. ovat vain harvoin selväpiirteisesti erotettavissa ja osoitettavissa. Nämä filosofiakäsitysten muotoiluihin liittyvät mahdolliset ulottuvuudet ovatkin useimmin muuhun tekstiaineeseen merkityksiin varsin monimutkaisesti kytkeytyneitä.³³

1.3 Filosofian tie on auki – laveana vai kapeana? Suomalaisia näkökulmia

Akateemisesti institutionalisoituneissa puitteissa filosofian identiteetin määrittelemiseksi on merkittäviä intressejä. Näin on ainakin, kun kyseeseen tulevat skeptiset ja problematisoivat näkemykset filosofian *tiedestatuksesta* tai kun olisi suhtauduttava nykyfilosofien

³¹ Rorty käyttää tässä sanaa *literature*. Suomen kielen *kirjallisuus*-sanan merkitys ei englanninkielistä merkitystä nähdäkseni täysin tavoita.

³² Rortyn mukaan filosofiaa on 1900-luvulla suhteissaan filosofian perinteeseen ja filosofian tavoitteisiin mielletty ”heideggerlaisittain” *runolliseksi*, ”husserlaisittain” *skientistiseksi* tai Deweyn ja Habermasin näkemyksiin viitaten *poliittiseksi*. (Rorty 1991, 9) (Rorty viittaa *runollisella* filosofeista Heideggeriin, *skientistisella* Husserliin ja *poliittisella* Dewey’n ja Habermasiin.) Rortyn mukaan filosofian uusi kulttuurifunktio ja rooli voisi määrittyä kulttuurikeskustelun ylläpitäjäksi. Rorty tunnetaankin esityksestään filosofian itseymmärryksen muuttamiseksi *edifioivaksi*; tämä tarkoittaisi filosofian roolia kohottavan kulttuurikeskustelun ylläpitäjänä. (Rorty, 1980) Ilkka Niiniluoto (1984) on kuvannut Rortyn edifioivan näkemyksen ”antifoundationalistisia” piirteitä: ”This edifying Philosophy – whose ‘heroes’ for Rorty are Ludwig Wittgenstein, Martin Heidegger and John Dewey – does not try to establish any system or eternal truths. Rather it may help to prevent philosophy “from attaining the secure path of science” (p.372) and converting it “into a boring academic speciality.” (p.385) (Niiniluoto 1984, 14)

³³ Normatiivisen ja deskriptiivisen muotoilun erottamisen vaikeutta korostaa erityisesti Erik Ahlman kirjoituksessa ”Arvoarvostelmista” (1929). Käsitteenmäärittelystä ja sen eri ulottuvuuksista on hyvänä lähteenä esimerkiksi *The Oxford Companion to Philosophy* 1995, 181-182.

”filosofian sisältä” julkituomiin ”post-analyttisiin” tai ”post-filosofisiin” näkemyksiin filosofian lopusta akateemisena oppialana³⁴ ja jopa näihin liitetyistä visioista filosofian siirtymisestä pois institutionalisoiduista tieteellisistä puitteista.³⁵

Katson voitavan problemaattisena tuoda esille, että akateemisen filosofian harjoittaminen Suomessa on nykyisin tutkimuskohteensa suhteen normittoman avointa. Esimerkkinä tästä otettakoon esille, että Ilkka Niiniluoto (Helsingin yliopiston teoreettisen filosofian professori vuodesta 1977) on kannattanut kahden vuosikymmenen takaisessa teoksessaan *Is Science Progressive?* (1984) metafilosofista näkemystä, jossa akateemisen filosofian tutkimuskohteeksi – tutkimuksena, jonka katsotaan täyttävän erityisen akateemisen *oppialan* (special discipline) tunnusmerkit ja jonka puitteissa toimivat filosofit muodostavat itsenäisen ’tieteellisen yhteisön’ (independent ’scientific community’) -mielletään absoluuttisen avoin mahdollisuus tutkia *kaikkea* ihmisen kulttuuriin (all forms of human culture) liittyvää:

Contemporary philosophy in Finland as in elsewhere, has all the *marks of a special discipline*: an established position in the universities, own journals and scientific societies, congresses and international unions. In this sense, *philosophers constitute an independent “scientific community”* just as the investigators within other fields. The *peculiar features of philosophy become visible however, when we consider its object and methods.* (...) *The field of philosophy is endless.* There are good grounds for thinking that human knowledge will grow for ever without reaching an upper bound – without being complete. (...) The critical function of philosophy consists in *analysis and evaluation of the presuppositions, contents, and consequences of all forms of human culture.* These forms of culture include, among others, language and conceptual frameworks, ideas and religions, science and art, even philosophy itself. (Niiniluoto 1984, 10-11; kursivoinnit M.L.)³⁶

Tässä Ilkka Niiniluodon filosofiakäsityksen muotoilussa filosofian edistyvyyttä - vaikkakin filosofian tuloksellisuudessa ja edistymissä on Niiniluodon mukaan nähtävissä sille erityislaatuisia ominaispiirteitä - ja filosofian tiedestatusta voidaan osoittaa esimerkiksi viittaamalla filosofian mahdollisuuksiin paljastaa loogisia inkonsistensseja intuitiivisissa käsityksissä ja joukoissa olettamuksia sekä esittää uusia kysymyksenasetteluja ja käsitteellisiä erotteluja: *“Philosophy can find results which have permanent value, but they mainly concern new fruitful ways of posing questions, structuring problems to subproblems, clarifying conceptual distinctions, proposing new ideas or discoveries, and presenting arguments. In this sense philosophy is a progressive science. (...) ...sometimes philosophers are able to find final negative results: for example, they may show that some intuitive conception or some set of as-*

³⁴ Englanninkielisessä filosofisessa kirjallisuudessa käytetään usein filosofian kohdalla käsitettä *discipline*. Vertaa tästä myös seuraavaa sitaattia Ilkka Niiniluodon tuotannosta.

³⁵ Vertaa tästä esimerkiksi teoksessa *Postanalytic Philosophy* (1985) tavattavaa kriittistä argumentaatiota, jossa Arthur Danto luotaa filosofian identiteettikriisiä itsenäisenä oppialana suhteessa tieteeseen ja kirjallisuuteen ja Richard Rorty perustelee objektivismikielteistä solidaarisuuspositiotaan.

³⁶ Filosofian tutkimuskohteen absoluuttiseen normittomuuteen Niiniluoto (1984) viittaa tavallaan myös näkemyksessään, jonka mukaan jo ihmiselle ymmärretyksi saatetun tutkimusalueen ulkopuolelle jää aina runsaasti tilaa filosofiselle ajattelulle. Lisäksi tiedon systematisoinnin tehtävä on filosofiassa aina vain haastavampi ja uutta aineistoa kriittiselle ajattelulle ilmaantuu jatkuvasti. Myöskään erityistieteet eivät Niiniluodon mukaan suinkaan tyhjennä filosofiaalta sen tutkimusalueetta, vaan tieteiden kehittyminen tuottaa mahdollisuuden (tai tehtävän) tutkia ks. tieteiden filosofisia perusteita. ”Beyond the border of that-which-is-already understood there will always be room for the expeditions of philosophical thinking. Moreover, the task of systematizing the knowledge which is already gained becomes more and more demanding. Further new material for critical thinking emerges all the time. The fear that philosophy will become empty of problems when new special sciences keep parting from it is groundless already from the same reason that the same process generates new special areas within philosophy: when philosophy of nature developed to natural science, a new philosophical field – the philosophy of natural science – was created. The same pattern repeats itself in other branches of science: social philosophy – social science – the philosophy of social science; philosophy of language – linguistics – philosophy of linguistics.” (Niiniluoto 1984, 11-12).

sumptions is logically inconsistent."³⁷ (Niiniluoto 1984, 15) Samassa teoksessa tekijä on myös tehnyt tunnetuksi filosofian tutkimusmenetelmänä kolmivaiheista *problematistoinnin, eksplikoinnin ja argumentoinnin* prosessia. (Niiniluoto 1984, 14; katso tästä myös teosta *Johdatus tieteelliseen ajatteluun*; Niiniluoto 1986) Tätä filosofisen tutkimuksen metodin esitystä voinee kuitenkin pitää ainakin käytännössä sikäläkin vain suuntaa-antavana sikäli, että kyseistä proseduuria ei juuri näe akateemisissa filosofisissa tutkimuksissa tai opinnäytteissä ainakaan sellaisenaan seuratus; lisäksi tällainen filosofisen tutkimuksen metodi näyttäisi huomattavasti liittyvän tekijälleen verrattain läheiseen ja Helsingin yliopistossa vahvana vaikuttaneeseen *analyttisen filosofian* suuntaukseen. Kyseinen metodi mahdollistaa edelleen sellaisenkin tulkinnan tekemisen, jossa kyseisen filosofisen tutkimuksen metodiin sitoutumisen voi nähdä sulkevan suuren osan yleisesti filosofiana pidetystä tuotannosta ja filosofeista antiikista nykypäivään ulkopuolelleen.³⁸

Mainitun *Is Science Progressive?* -teoksen artikkelin "How is Philosophy Possible as a Science?" (1984) (suom. 1984 "Kuinka filosofia tieteenä on mahdollinen?") luvussa "Progress in Philosophy" Ikka Niiniluoto on perustellut filosofiakäsitykselleen ominaista kannanmuodostustaan filosofian edistyvän tieteen tiedestatuksesta. Tarkastelemme hieman lähemmin artikkelin metafilosofista argumentointia; Niiniluodon kritiikin kohteena on siinä myös kiinnostavasti edellä postanalyttisen filosofiakritiikin ja yhteydessä esiin nostetun Richard Rortyn ajattelussa tavattu metafilosofinen näkemys epistemologian (tietoteorian) lopusta epätoivottavuutena ja mahdottomuutena sen "jälkikantilaisessa" akateemisessa merkityksessä.

Even though philosophy has reached some results of this kind, perhaps most philosophical arguments are looser, not logically conclusive, so that they cannot be transformed to demonstrated conditional statements. The re-evaluation and clarification of such arguments is a task where the history of philosophy and systematic philosophy meet each other.

One such argument is contained in in Rorty's thesis for the impossibility or undesirability of epistemology in post-Kantian sence. This argument relies essentially on certain results of modern analytic philosophy. Slightly simplifying the matter, it has form: if Quine is right in his criticism of the analytic-synthetic distinction, and Sellars is right in his criticism of the "myth of the given", and Davidson is right in his criticism of the notion of conceptual framework, etc., then systematic epistemology is impossible.

Rorty's argument is paradoxical, however. The reason for this is the fact that the clarification of the foundations of philosophy is a philosophical task. Theses about the aims or the possibility of philosophy are themselves philosophical (epistemological) claims. Therefore, the tighter connection Rorty is able to find between the premises and the conclu-

³⁷ Filosofian edistymiskäsitystä on mahdollista tarkastella myös eräänä filosofiaa koskevana metanarratiivina, jolla on yhtymäkohtia filosofianhistoriallisiin ja eri filosofiasuuntauksiin liitettäviin filosofiakäsityksiin. Esimerkiksi nk. *apoteettisen tai perenniaalisen* filosofiakäsityksen puitteissa – joita voidaan niinkään tarkastella filosofiaa koskevia narratiiveina – *filosofian* on voitu katsoa muodostuvan eri aikakausina toistuvien samojen filosofisten peruskysymysten kautta. Keskiajan filosofian erään merkittävimmän auktoriteetin Etienne Gilsonin (1884 - 1978) mukaan *filosofia* muodostuukin jatkumosta ajattelijoita, jotka ovat johtaneet ja ylläpitäneet keskustelua länsimaissa kahdenkymmenen viiden vuosisadan ajan perimmäisistä ihmismielelle mahdollisista kysymyksenasetteluista: Mistä aineksista todellisuus koostuu? Miten se on tullut olevalksi? Mikä on ihmisen asema maailmankaikkeudessa? Miten tietäminen on mahdollista? Voimmeko muodostaa järkevän käsityksen perimmäisestä kohtalostamme tulevaisuudessa? Gilsonin mukaan tällaisiin kysymyksiin esittämämme vastausyritykset ovat juuri luonteeltaan *filosofisia*. Myös väitettäessä, ettei tällaisia kysymyksiä pitäisi kysyä ja ettei niihin kuitenkaan voi saada vastauksia on tällöin Gilsonin mukaan kiinnitytty eräeseen filosofiseen mahdollisuuteen. (Gilson 1962, v) "(...) *philosophy is actually a continuous chain of philosophers who have conducted in the West, for twenty-five centuries, a sort of conversation on the ultimate problems the human mind can ask. What stuff is reality made of? How did it come to be? What is the place of man in the universe? How is knowledge possible? Can we form a sensible opinion concerning our future destiny? Whatever our answer to such questions, it is bound to be a philosophical one. Even to say they should not be asked and that, anyway, they cannot be answered, is to take a big philosophical chance.*" (Gilson 1962, v)

³⁸ Esimerkkeinä mainittakoon Herakleitos, Pascal, Nietzsche, Sartre, Foucault ja Derrida ja oikeastaan koko nk. kontinentaalinen filosofia.

sions of his argument, i.e., the *more convincing argument he finds for the possibility of epistemology, the better epistemological result he has achieved.*

The better argument for the impossibility of epistemology is found, the better proof this is of the possibility of epistemology. It follows from this that a proof of the impossibility of epistemology is impossible. (Niiniluoto 1984, 15-16, kursivointi ja alleviivaus M.L.)

Tämän Ilkka Niiniluodon teoksen passuksen mukaisesti epistemologian asema edistyvä-
nä akateemisena tutkimuksenalana on perusteltavissa: epistemologian tutkimusalan
mahdottomuuden osoittamisen olisi tämän kritiikin mukaisesti perustuttava itsessään
epistemologisiin argumentteihin. Näin tullaan samalla kuitenkin harjoittaneeksi episte-
mologista jäsenystä ja otetuksi jokin epistemologinen positio suhteessa aiemmin kriti-
soituun epistemologiseen kannanottoon.

Voi kuitenkin katsoa, ettei systemaattisen filosofian ja sen itseymmärryksen *statukseen*
sekä post-kantilaisen tietoteorian harjoittamisen akateemiseen / tieteelliseen *statukseen*
kohdistuvaa Rortyn edustamaa metafilosofisen kritiikin terää tällä argumentaatiolla ole
juurikaan taitettu.

Epistemologian kumoamattomuuden filosofisen argumentoinnin (siis näkemyksenä jonka
mukaan epistemologian "tuolle puolen" ei voida asettua) voi sittenkin väittää olevan
toinen asia kuin filosofian *sosiaalisen statuksen, akateemisen institutionalisoinnin ja tiedesta-
tuksen kritiikkiin* vastaaminen, johon Rortyn voi nähdä akateemista filosofiaa haastaneen.
Ilkka Niiniluoto näyttääkin tässä Rorty-kritiikissään viittaavan eräänlaiseen "episte-
mologian sisäisen realismin" argumenttiin, jonka mukaisesti kaikkien epistemologisten po-
sitioiden kumoaminen yhtä aikaa tai kokonaan niiden ulko- tai tuollepuolelle asettumi-
nen on mahdotonta. Rortyn *metafilosofisen kritiikin fokuksessa* voi kuitenkin tässä katsoa
nimenomaan olleen filosofian *identiteetin* uudelleenarviointi, esimerkiksi juuri "tieteelli-
sen" systemaattisen filosofian harjoittamisen ja epistemologia-tutkimuksen akateemisesti
institutionalisoidun statuksen kyseenalaistaminen.

Richard Rortyn filosofian identiteetin uudistumista tavoittelevan filosofia-
käsitteiden perusteet *kirjallisuutena* kuvataan John M. Fischerin artikkelissa "Poetics of
Personhood" (1990) (teoksessa *Reading Rorty*) kolmen pääargumentaatioaskelman puit-
teissa. Näistä ensimmäisessä Rorty kritisoi Platonista Kantiin, Husserliin ja loogisiin posi-
tivisteihin saakka tavattavaa yritystä pyrkiä määrittämään filosofia autonomiseksi ja py-
syvän perustan omaavaksi oppialaksi (*foundational disciple*), jossa on ajateltu voitavan
saavuttaa jokin tiedon ja moraalin muuttumaton olemus. Toisessa argumentaatioaskel-
massa Rorty etäännyttää itsensä (ja lukijansa) muuttumatonta ja pysyvää tavoittelevista
filosofiakäsityksistä ja filosofeista ja liittyy filosofiakäsityksessään kannattamaan muut-
tuvuutta ja satunnaisuutta korostaneita ajattelijoita kuten Nietzscheä, Deweyä, Derridaa
ja Hegeliä. Kolmanneksi Rorty argumentoi, miten väärän identiteetin omanneen filoso-
fiakäsityksen jälkeisessä kulttuuritilanteessa *kirjallinen kulttuuri* (literary culture) ja filoso-
fia *tämän osana* voivat korjatun itseymmärryksensä puitteissa tavoittaa paikkansa (Rortyn
nykyiseksi tilanteeksi tulkitseman) *post-filosofisen ja post-kantilaisen kulttuurin* keskiössä.
(Fischer, 1990)

Rortyn akateemisen filosofian kritiikin varsinainen kärki voidaan siten var-
sinaisesti katsoa tavoitetun vasta ymmärtämällä se eräänlaisen vääristyneen filosofian
identiteetin omaksuneen filosofianharjoittamisen kritiikiksi.³⁹ Tämä filosofian akateemi-

³⁹ Huomattakoon, että Sami Pihlström on kirjoituksessaan "Richard Rorty ja filosofian loppu" (1993) Rortyn tuotan-
toon (Rorty 1980, 393-394; Rorty 1982, 29-31) viitaten esittänyt, ettei filosofia Rortyn mukaan "laajoihin näkemyksiin
pyrkivänä visionaarisuutena tai akateemisenä oppiaineena ole kuolemassa." Pihlström viittaa kirjoituksessaan myönteis-
esti Ilkka Niiniluodon ks. Rorty-kritiikkiin: "Kuten Ilkka Niiniluoto on huomauttanut, pelkkä edifiointi ilman syste-
maattista filosofiaa näyttää mahdottomalta. Myös Rortyn omat näkemykset perustuvat osittain systemaattisen filosofian
tuloksiin, lähinnä Sellarsin, Quinen ja Davidsonin argumentteihin. Vaikuttaa siltä, että Rortyn paradoksi on analoginen

sen ja itsenäisen oppiaine-statuksen radikaali kritiikki tulee esille Rortyn näkemyksessä filosofiasta "oikeammasta" itseymmärryksestä *kirjallisuutena* (literature) sekä esimerkiksi seuraavassa *niin&näin* -aikakauslehdelle annetussa haastattelulausunnossa vuodelta 1999, jossa Rorty kuvailee tiivistetysti kriittistä postanalyttistä filosofiakäsitystään:

Filosofit eivät ole vieläkään tulleet sinuiksi Darwinin ja Freudin kanssa. (...) Jos haluaa kehittää filosofiaa, joka kasvaa Darwinin ja Freudin pohjustamasta ihmiskuvasta, on pakko hankkiutua eroon suurimmasta osasta Kantin opetuksia. Mutta jos heittää menemään pääosan Kantista, menee samalla koko filosofian professionaali idea. Juuri Kant ammatillisti filosofian. Hän muotoili siitä oppiaineen, joka erosi tieteestä, kirjallisuudesta ja kaikesta muusta.

Ainakin analyttistä filosofiaa vaivaa tätä nykyä pelko ammatillisesta purkautumisesta. Jos näet otamme Freudin, historian ja antropologian todella vakavasti, käy ajatus ammattimaisesta moraalifilosofiasta kenties mahdottomaksi. (...) Analyttinen filosofia on onnistunut kaivamaan maata omien jalkojensa alta. Se lähti aikoinaan liikkeelle sanomalla, että luomontieteet huolehtivat empiirisistä kysymyksistä, me filosofit hoitelemme käsitteelliset ja loogiset pähkinät. Mutta darwinilaisesta vinkkelistä – tai "naturalistisesta", "behavioralistisesta", näkökulmasta, jos niin halutaan sanoa – on vaikea ylläpitää erottelua kielen ja tosiasian välillä, siis viimekädessä erottelua käsitteellisen ja empiirisen välillä.

Muun muassa Quine ja Davidson ovat huomauttaneet tästä, mutta samalla asettaneet itsensä hankalaan asemaan. Yhtäällä he ovat arvostettuja filosofejia, mutta toisaalta, jos ei olekaan olemassa mitään "käsitteellisen aluetta", herää kysymys, mitä filosofit oikein työkseen tekevät. (Richard Rortyn haastattelu, filosofinen aikakauslehti *niin&näin* 2/1999, kursivointi M.L.)

* * *

Laajemmalle suomalaiselle lukijakunnalle suunnatun nykyfilosofiaa (ja filosofiakäsityksiä) popularisoivan *Nykyajan filosofia*-teoksen (2002, toim. Ilkka Niiniluoto ja Esa Saarinen) johdantoluvun filosofiakäsityksessä filosofian arvioidaan voivan olla *tiedettä* – myös *erityistiedettä* – sekä tämän ohella tieteen ahtaamman rationaliteetin ylittävää toimintaa. Tämän suomalaisten akateemisten filosofien artikkeleista koostuvan teoksen esittämässä filosofiakäsityksessä voi nähdä viitteitä myös edellä esiin nostetun postanalyttisen/post-filosofisen filosofiakritiikin vaikutuksista.⁴⁰

Nykyajan filosofia-teoksen johdantoluvun latineiden Ilkka Niiniluodon ja Esa Saarisen *filosofiakäsityksessä* filosofia ei tässä ole vain eräs yliopistollinen oppiaine vaan merkittävältä osaltaan myös muihin erityistieteisiin verrattavissa oleva erityistiede. Johdannon mukaan filosofian toimintakenttää riittää sekä tieteellisen yhteisön sisällä että sen ulkopuolella. Normatiivisen julistuksen omaisesti tekijät katsovat johdannossa, että filosofiaa täytyy olla oikeus harjoittaa kuten muitakin erityistieteitä; sen oikeutena on kuitenkin myös oltava mahdollisuus ylittää *tieteen ahdas rationaliteetti*. Siten tekijöiden filosofiakäsitys nostaa esille kahta filosofian "toisiinsa kytkeytyvää ja silti erilaista toimintakenttää", joissa filosofia nähdään 1) kiinnittyneeksi akateemiseen ympäristöön yliopistollisena oppiaineena ja erityistieteellisenä tutkimusalana sekä lisäksi 2) toimivan

niiden paradoksien kanssa, joihin äärimmäiset relativistit ja skeptikot perinteisesti ajautuvat. 'Postfilosofikin' joutuu filosofoimaan." (Pihlström 1993, 48-50) Niiniluodon ja Rortyn tässä osaltaan käsittelemän filosofisen epistemologian akateemisen statuksen "uuden" problematisoimisen tilannetta voitaisiin koettaa ilmaista näinkin: *filosofiassa* (filosofisen pohdikelun puitteissa) on nähdäkseen toki tilaa vaihtoehtoisille epistemologisille positiioille – myös äärimmäisille epistemologisille positiioille kuten vaikkapa pyrrhonilaiselle skeptisille. Mutta voiko esimerkiksi tietelle ominaisten epistemologisten kantojen radikaalisti kyseenalaistavan filosofisen position edustamiselle olla tila ja paikka akateemisessa *tieteellisessä* ympäristössä?

⁴⁰ Tekijät itsekkin viittaavat tässä teoksen *Post-analytic Philosophy* (1985) postanalyttiseen filosofiakritiikkiin. (Niiniluoto & Saarinen 2002, 38)

myös tiedeyhteisön ulkopuolella ”sytykkeenä” yleisemmälle kulttuurikeskustelulle.⁴¹ Niiniluodon ja Saarisen filosofiakäsityksessä ”filosofia syntetisoi, yhdistää ja kritikoit – osallistuu keskusteluun yliopistojen ulkopuolellakin.” Filosofialla on useimmista tieteenaloista poiketen ”kytkentänsä niille ihmiskulttuurin alueille, joilla tieteen edustama rationaalisuus osoittautuu liian ahtaaksi.” Filosofiaa voi silti harjoittaa myös ”yhtenä erityistieteenä”:

Filosofiaa voi harjoittaa, kuten voi harjoittaa eläintiedettä tai tähtitiedettä, matematiikkaa tai kielitiedettä: yhtenä erityistieteenä. Tähän filosofialla on oikeus ja tähän filosofeilla täytyy olla oikeus – filosofian harjoittamiseen niiden ehtojen mukaisesti, jotka luonnehtivat tieteellistä toimintaa yleensä. (Niiniluoto & Saarinen, 2002, 39, kursivointi M.L.)

Teoksen johdannon alaluvussa ”Filosofia erityistieteenä” tekijät viittaavat edelleen filosofian täsmällisyysvaatimuksiin ja sen matematiikkaa ja eksakteja luonnontieteitä lähestyviin eräisiin tendensseihin. Soveltaen tässä Thomas Kuhnin tieteenfilosofiasta epäeksaktimpaan ja populaarimpaan arkikielikäyttöön valunutta käsitettä *normaalitieteestä* tekijät näkevät filosofian mahdolliseen erityistieteellisyteen rajautumiseen sisältyvän merkittävää metafilosofista problemaattisuutta:

Filosofian muuttuessa normaalitieteelliseksi ongelmanratkaisuksi jotain on kuitenkin samalla menetetty. Uhanalaisiksi ovat joutuneet ne filosofian maailmankatsomukselliset ainekset, joihin perinteelliset metafysiset järjestelmät etsivät vastausta. Mikä on olevaisen ja ihmisen perimmäinen luonne, mikä on ihmisen paikka ja tehtävä kaikkeudessa? Tällaiset laajat kysymykset uhkaavat jäädä filosofian ulkopuolelle, kun filosofian malliesimerkki on joukko-opin järjestetty pari. (Niiniluoto & Saarinen 2002, 31)

Johdantoluku päättyy melko normittomalta vaikuttavaan filosofia-tilanteen kuvaukseen, jossa filosofian eräänä avoimena tienä katsotaan voivan olla filosofialle perinnäisesti omistetun vakavan totuuden etsimisen sijaan myös esimerkiksi rationaaliseksi tarkoitettuja systeemejä purkava *leikki*.⁴²

Vuonna 1900 kuolleen Nietzschen hahmo on taas innoittanut postmoderneja filosofeja, jotka haluavat purkaa ja hajottaa rakennettuja systeemejä sekä toimia leikkien ilman kaihoa ja nostalgiaa nykyhetken medioihin punottavissa verkostoissa ja rihmastoissa. (Niiniluoto & Saarinen 2002, 40 - 41, alleviivaus M.L.)

⁴¹ Niiniluodon ja Saarisen kirjoitusta voi tässä nähdäkseni pitää eräänä esimerkkinä (edellä viitattua) tekstilajista, jossa on kohdittain tavattoman vaikeaa erottaa, ovatko esitetyt näkemykset kulloinkin deskriptiivispainotteisia vai normatiivisen julistavia. Näin on juuri vaikkapa em. kirjoituksen filosofian kahden toimintakentän kuvauksessa/vaatimuksessa. Tähän normatiivisen ja deskriptiivisen erottelun vaikeuteen tieteelliseksi ja filosofiseksi luonnehdittavissa teksteissä on viitannut myös Erik Ahlman artikkelissa ”Arvoarvostelmista” (1920). Todettakoon, että Saarinen ja Niiniluoto eivät tässä perustelee tarkemmin, *miksi* filosofiaan kuuluu ja *miten oikeutetaan* heidän esittämänsä filosofian kaksi toimintakenttää.

⁴² Sanottakoon, että kirjoittajat eivät johdannossaan *kritisoit* esittelemäänsä mahdollista filosofian tendenssiä muodostua ”ilman kaihoa ja nostalgiaa” nykyhetken medioissa ja rihmastoissa tapahtuvaksi leikiksi. Voi kuitenkin kysyä, ollaanko tällöin jo kokonaan kadottamassa filosofialle ominaista luonnetta *totuudenetsimisenä*. Filosofiaa voi varmasti pitää osaltaan leikkinä, varsinkin jos kaikenlaista muutakin ollaan jo valmiita pitämään leikkinä, esim. tiedettä, urheilua, politiikkaa, sota(kin). Mutta onko filosofia leikkiä? Voiko sen puitteissa toimimisen muodoksi ottaa pääasiassa leikkimisen? Leikin käsitteeseen (vrt. saks. *Spiel*) on monasti filosofisissa yhteyksissä liitetty ja siinä korostettu leikin *autonomista* topostaa ja funktiota suhteessa leikin ulkopuolisiin intresseihin ja todellisuuden merkitysalueeseen. (Vertaa tästä esim. Joachim Ritterin *Philosophische Wörterbuchin* hakusanan *Spiel* filosofisen työstämisen käsitteistoriaa moderniteetin saksalaisessa filosofiassa Kantista ja Schilleristä lähtien.) Leikkiä on määritetty filosofisesti sen olemassa ololla *itseään* varten, jossa sen toiminta-alue on *leikin omine sääntöineen* erotettu todellisuudesta esimerkiksi *työssä* vallitsevien normien *ulkopuolella*. Näin voisi sanoa, että leikki on *leikkiä* vain silloin, kun se on erotettu esim. työstä sekä todellisuudessa vallitsevista sosiaalisista sopimuksista ja normeista. Ilman tätä erottelua *leikki* ei kulttuurissa saa merkityksellistä jäsenystä ja leikin, työn ja todellisuuden suhteet uhkaavat hämärtyä, muuttua normittomiksi ja *anarkisoitua*.

Filosofian tie on auki, kuten Niiniluoto ja Saarinen johdantonsa nykyajan filosofiaan päättävät, mutta heidän näkemyksensä jäljiltä filosofian ovet saattavat vaikuttaa vailla *normeja* jäävän auki sepposen selälleen: tyytyminen vain passiivisesti seuraamaan, mitä jälkeenpäin voidaan katsoa filosofian *saattaneen* olla, saattaa vaikuttaa jopa anarkistiselta. Intellektuaalista toimintaa voi harjoittaa eri ympäristöissä. Voikin kysyä, tulisiko juuri *akateemisessa ympäristössä* toimivien loogikkojen liittyä ensisijassa *erityistiede logiikan* puitteisiin ja filosofian menneisyyttä tutkivien *oppihistorian erityistieteen* puitteisiin vai pitäisikö kuhunkin tiedekuntaan ehkä perustaa *kunkin erityistieteen filosofisia perusteita* tutkiva filosofian oppituoli. (Vertaa tästä Eino Kailan tämänkaltaista yliopistouudistusehdotelmää tutkimuksen luvussa 4.11..)

Ellei filosofialle ole eksplisiittisesti ilman suurta kontroversaalisuutta osoitettavissa (erityis)tieteellistä tutkimuskohdetta, voi tulla kysyneeksi, olisiko filosofian oikea paikka kerta kaikkiaan pikemmin kahviloissa ja kerhoissa kuin erityistieteiden joukossa akateemisessa institutionalisoidussa ympäristössä, *tiedeyhteisössä*.

Säilyykö tieteen ja tieteen hengen inspiroiman filosofian vahva asema alkavalla vuosisadalla? Siirtyvätkö loogikot joukolla uusiin lähitieteisiin, kuten tietokoneлингvistiikkaan ja tekoälyn tutkimukseen? Siirtyvätkö kantaottavat filosofit yhden asian ohjelmiin, kuten ympäristöfilosofiaan? Keksivätkö terävät loogikot kaavan, jolla Derridan dekonstruktio voidaan formalisoida? Onko postmodernismi ohimenevä välivaihe vai viekö se filosofian uusiin koulukuntajakoihin ja sisäiseen hajaannukseen? Tätä emme ryhdy arvaamaan. Filosofian tie on auki. (Niiniluoto & Saarinen 2002, 41)

* * *

Jos on uskomista kansainvälisesti merkittävän suomalaisen loogikko-filosofin Jaakko Hintikan nykynäkemyksiin filosofian tilanteesta ja tulevaisuudesta, ajatusta monien elinvoimaisten filosofisten lähestymistapojen kirjosta lienee turha elätellä. Filosofian tie on Hintikan näkemyksessä kovin kaita. Teoksessa *Filosofian köyhyys ja rikkaus. Nykyfilosofian kartoitusta* (2001) Hintikka on arvioinut, että filosofiasa varteenotettavana suuntauksena 21. vuosisadalle siirryttäessä olisi oikeastaan enää jäljellä *analyyttinen filosofia*:

Vanhaan hyvään – tai pahaan – aikaan oli tapana erottaa toisistaan neljä nykyfilosofian perinnettä, nimittäin analyttinen, fenomenologis-hermeneuttinen, marxilainen ja uustomistinen traditio. Kaikki neljä ovat kuitenkin joutuneet uuteen valoon, ja *koko nelijako on jouduttu arvioimaan uudelleen*. Marxilainen filosofia sai suuren osan mielenkiinnostaan siitä, että se oli kahden suurvallan virallinen ideologia. Neuvostoliiton romahdettua tämä kiinnostuksen lähde on menettänyt merkitystään. Historiallinen tutkimus on taas osoittanut Tuomas Akvinolaisen olevan vain yksi monista mielenkiintoisista, mutta vahvasti omaan henkiseen tilanteeseensa sidoksissa olleista keskiaikaisista ajattelijoista. (...) ... en usko kenenkään ajattelijan tosisaan uskovan fenomenologiasta löytyvän välineet tulevaisuuden filosofialle edes tietoteorian piirissä. (...) On (...) vahvat näytöt siitä, että oletus erityisen hermeneuttisen lähestymistavan tarpeesta on virheellinen.

Jäljelle jää siis analyttinen filosofia. Mutta yleisesti näytetään ajattelevan, että sekin on nykyään kriisitilanteessa. Tämän kriisin luonteesta ei kuitenkaan ole yksimielisyyttä. Hintikka 2001, 10-11, kursivointi M.L.)

Jaakko Hintikan mukaan olisi olemassa jopa ”vahvat näytöt siitä, että oletus erityisen hermeneuttisen lähestymistavan tarpeesta on virheellinen.” Myös arvio *fenomenologian* filosofisesta kantavuudesta on varsin tyyli: ”Mutta en usko kenenkään ajattelijan tosisaan uskovan fenomenologiasta löytyvän välineet tulevaisuuden filosofialle edes tietoteorian piirissä.” Usko jäljelle jäävän analyttisen filosofian suuntauksen tien jatkumi-

seen liittyy Hintikan mukaan toiveisiin, joita uuden loogisen välineistön soveltamisen lupaavat näkyvät voivat tarjota.

Hintikka (2001) jäsentää *analyyttisen filosofian* lähihistoriaa ”kahden aallon” kautta; näistä ensimmäisellä hän viittaa lähinnä Wienin piiriin ja sen filosofisiin kontribuutioihin. Toisella ”aallolla” Hintikka tarkoittaa pääasiassa myöhempää analyyttistä filosofiaa pääedustajinaan Wittgensteinin (tai myöhempi wittgensteinlainen) kielifilosofia, Quinen kritiikki sekä kuhnilainen ja uudempi havaintojen teoriapitoisuutta korostanut tieteenfilosofia. Kumpikin analyyttisen filosofian ”aalloista” Hintikan tulkinnan mukaan tavallaan ”voimansa menettäneinä” epäonnistui pyrkimyksissään. Filosofian nykymahdollisuudeksi Hintikka esittää *Filosofian köyhyydessä ja rikkauksessa* palata ”ensimmäisen aallon” projektin teemoihin uudelleen nyt aseinaan kohennettuja nykyisiä loogisia välineitä. (Hintikka 2001, 10-17)

Mikäli Jaakko Hintikan näkemys analyyttisen filosofian toisen aallon vaihtumisen ”kurjuudesta”, jossa analyttinen filosofia sittenkin näyttäytyy ainoana todellista tulevaisuutta omaavana elinvoimaisena suuntauksena ja näkemys filosofian uuden ”rikkouden” toiveista uusien loogisten välineiden soveltamisessa analyttisen filosofiansuuntauksen puitteissa on korrekti, voi kysyä, mitä filosofian opetuksen yliopistoissa tai lukioissa tulisi silloin nykyisellään sisältää. Pitäisikö 1900-luvun filosofian monia kontribuutioita – esimerkiksi juuri *fenomenologiaa* ja *hermeneutiikkaa* - tarkastella filosofian opetuksessa filosofisesti relevantteina vai ehkäpä eräänlaisina tiensä päähän tulleina intellektuaalisen hautausmaan reliikkeinä? Kannattaisiko Hintikan näkemys ottaa vakavasti ja alkaa puhua näistä filosofian kontribuutioista tiensä päähän tulleina suuntauksina?

Lähihistoriallisessa tarkastelussa Jaakko Hintikan näkemys filosofian tulevaisuudesta ja mahdollisuuksista näyttäisi huomattavasti kaventuneen. Hintikan filosofiankonseptioon näyttää nimittäin vielä pari vuosikymmentä sitten kuuluneen relevanttina filosofiansuuntauksena, ”filosofian eräänä suurena perinteenä”, ainakin ”*fenomenologis-eksistentiaalinen* lähestymistapa.” Metafilosofisesti on myös merkille pantavaa, että Hintikka nosti tuolloin esiin uhkatekijöinä, ”vaarallisina ja virheellisinä ajatustapoina” suomalaisessa filosofiassa kansalliseen epäautonomisuuteen viittaavan ”*intellektuaalisen siirtomaa-asenteen*” ja erikoistumisen (ja klikkiytymisen) vaaroihin kytkeytyvän ”*koulukunta-ajattelun*.” (Vertaa tästä tutkimuksen lukua 7.3..)

Filosofian tulevaisuus ei myöskään tule olemaan niin valoisa kuin se voisi olla, ellei maassamme päästä irti kahdesta vaarallisesta ja virheellisestä ajatustavasta. Niistä toista voisi kutsua intellektuaaliseksi siirtomaa-asenteeksi ja toista koulukunta-ajatteluksi. Siirtomaa-asenteella tarkoitan uskoa, että *filosofiaa Suomessa on tarkasteltava ja arvioitava suurempien ulkomaisten virtausten osailmiöinä*. (...) Toinen yleismaailmallinen ilmiö, jolla on Suomessa kotimainen vastineensa, on karsiutumisen ja klikkiytymisen. Tämä ei koske niinkään filosofian suuria perinteitä, sellaisia kuin analyttisen filosofian ja fenomenologis-eksistentiaalisen lähestymistapojen vastakohtia. Pahempia kuin nämä perinne-erot ovat erikoistumisen vaarat. (...) Viimekädessä filosofian tulevaisuus yleismaailmallisesti tarkastellen riippuu uusista tutkimus- ja tulkintaideoista. (Hintikka 1986, 274, kursivointi M.L.)

* * *

Erik Ahlmanin (1937) esittämän vertauksen mukaan filosofialle on ominaista ”Phoenikslinnun tavoin alati nousta eloon omasta tuhastaan” (tutkimuksen luvussa 5.8). Nykyisin osuva filosofian kuolemattomuuden vertaus saattaisi olla toinenkin antiikin mytologiaan viittaava vertauskuva filosofia-meduusasta, jonka elastinen liikehdintä arvaamattomine suunnanottoineen ei osoita jähmetyksen merkkejä. Kuten edellä esitettiin, näyttäisi olevan kohtuullisuuden rajoissa mahdollista väittää, että akateemisen tutkimuksen puitteissa voi filosofiassa nykyisin käytännössä tutkia lähestulkoon kaikkea ja mitä vain. Sen tutkimuskohde on avoin. Tässä suhteessa filosofiassa on nähtävissä yhtymäkohta pi-

kemmin nykyaikaiseen kuin nykyisiin erityistieteisiin; taiteessa kuten filosofiassakin voidaan ottaa työstettäväksi aiheeksi lähestulkoon mitä hyvänsä. Myös verrattaessa nykyisen akateemisen filosofisen tutkimuksen aihepiirejä Suomessa 1900-luvun menneisiin vuosikymmeniin voi tutkimusaiheiden nähdä ”repertoarissaan” huomattavasti avartuneen vuosisadan vaihdetta lähestyttäessä.

Nykyinen akateeminen filosofia Suomessa sisältääkin filosofisia tutkimuksia tanssimisesta, itämaisista terveysvaikutteisista meditatiivisista menetelmistä, juoksemisesta, kuolemasta, likaisuudesta (loasta) ja siivoamisesta ja ”susietiikasta”; miksipä ei akateemisen filosofisen tutkimuksen aiheena voisi olla myös esimerkiksi *pro tempore* systeemiälyn soveltamisanalyysi johonkin ruusunojentamisfilosofiaksi ideoituun, varsinkin jos projekti näyttäisi omaavan lupaavia tuotteistamisedellytyksiä.⁴³ On tavallaan triviaalia todeta, että akateemisissa puitteissa erityistieteillä on rajattuja ja pääasiassa pysyviä tutkimusalueita ja -kohteita: esimerkiksi biologiatiiteessä on voitu avarimmin käsitettynä tutkia sen pysyvänä ja määriteltynä tutkimuskohteena koko 1900-luvun ajan elollista luontoa, muttei planeettojen liikkeitä, maanjärityksiä, opetussuunnitelmia tai J. V. Snellmanin kirjeenvaihtoa. Selväpiirteistä kriteeriä akateemisissa puitteissa soveltuvaksi filosofian tutkimukseksi tai opinnäytteeksi ei nähdäkseen kuitenkaan voida tavoittaa – toisin kuin erityistieteissä – itse filosofian tutkimuskohteeseen viittaamalla. Filosofiasa voikin nähdäkseen akateemisissa puitteissa tutkia lähes kaikkea mahdollista, kunhan tutkimukseen sisällytetään riittävästi jotakin, jota voitaisiin kokoavasti kutsua filosofiseksi otteeksi.

Filosofinen ote ei filosofian tutkimuksen kriteeriksi tässä mielletynä abstraktina käsitteenä ole eksaktisti määriteltävissä; kyseessä on ominaisuuksia ja ehtoja, joiden myötä opinnäyte tai tutkimus voidaan luokitella filosofiseksi (tai filosofiaiksi) ja sellaisena nähdä soveltuvan yliopistojen filosofian laitoksilla opinnäytteeksi tai filosofian laitosten kautta julkaistavaksi filosofiseksi (tai filosofian) tutkimukseksi. Filosofista otetta voidaan eräin varauksin verrata yleisempään tutkimuksen tieteellisen pätevyyden ehtojen täyttymiseen: siis erityistieteissä prosessia tutkimusongelman ja tutkimusmenetelmien valinnasta tutkimustulosten esittelyyn. Filosofiselle otteelle on mahdotonta antaa selkeää määritelmää.⁴⁴ Lähtökohtaisina kriteereinä voisi kuitenkin esittää, että akateemisen filosofian tutkimuksen tai opinnäytteen vähintäänkin tulee:

- a) tarkastella kohdettaan filosofisesti eli tarkastella tutkimusaihettaan lähtökohtien, peruseräkkeiden, perinnettien kautta.
- b) liittyy tarkastelunsa olennaisesti muuhun yleisesti filosofiana (tai filosofisena) pidettyyn aineistoon.
- c) täyttää tutkimuksessa riittävästi akateemiselta tutkimukselta tai opinnäytteeltä edellytettävää (esitystapaan liittyviä) yleisiä sisällöllisiä ja muodollisia kriteereitä
- d) olla vakavissaan ja tavoitella totuutta tutkimuksensa suhteen, eikä olla siis lähtökohteisesti leikkimisen tai esim. pilan tekemisen asialla.⁴⁵

⁴³ Vertaa tästä esim. Jaana Parviaisen *Bodies Moving and Moved* (väitöskirja, TAY 1998) ja *Meduusa liike* (Tampere university press 2006), Terhi Kiiskisen ja Sami Pihlströmin: *Kuoleman filosofia* (Filosofisia tutkimuksia Helsingin yliopistosta, 2002), Tapio Koskisen *Liikunta elämäntapana ja henkisen kasvun välineenä, esimerkkinä jooga ja zen-budo* (väitöskirja, TAY 2000) *Juoksemisen filosofia* (Tampere university press, 2005), Olli Lagertzin *Research: "Dirt and cleanliness / Begreppet smuts"* (Åbo akademi, Filosofian laitoksen web-sivusto), Leena Vilkan *Eläinten tietoisuus ja oikeudet. Kettutyttöfilosofiaa ja susietiikkaa* (Yliopistopaino, Helsinki 1996) sekä Esa Saarisen ”*Systeemiäly: näkökulmia vuorovaikutukseen ja kokonaisuuksien hallintaan*” (Helsinki University of Technology, 2004) Etenkin tässä esille ottamani (varsinkaan tamperelaiset) tutkijat alkoot liiallisesti pahastuko; tarkoitukseni ei ole kyseenalaistaa heidän tutkimuksensa arvoa tai filosofisia ansioita vaan osoittaa tässä valtaisa liikkuma-alaa suomalaisen akateemisen filosofiantutkimuksen piirissä.

⁴⁴ *Circulus vitiosus* uhkaa esimerkiksi määriteltäessä filosofiaa filosofian kautta seuraavassa kohdassa a).

⁴⁵ Tämän alustavan ja suuntaa-antavan jäsenmäärän mukaisesti a, b ja c ovat filosofiselta akateemiselta tutkimukselta edellytettävän filosofisen otteen täyttymisen yleisiä sisällöllisiä ja muodollisia kriteerejä ja d filosofisen otteen täyttymisen eettinen kriteeri. Helsingin yliopiston filosofian laitoksen opiskelijaopas (Omaopas, 2007) esittää filosofisen

Huomattakoon, että jotakuta *filosofina* tutkittaessa on tutkimuskohde vähintäänkin rajoitettava itsetajuihin kohteisiin. Reflektiiviseen ajatteluun kykenevyyden ehdon - kutsuttaessa filosofisen tutkimuksen kohdetta *filosofiksi* - voi nähdä liittyvän edelleen filosofisiin kysymyksenasetteluihin esim. kehittyneiden teknisten laitteiden tai (muiden) eläinlajien mahdollisuuteen olla ks. filosofisen tutkimustyyppin kohteena. *Filosofien tutkimista* ei kuitenkaan suoraan voi rinnastaa reaali- tai formaalitieteiden kuten esim. matematiikan, tähtitieteen tai biologian tutkimukseen, joissa tieteiden rajatuista tutkimuskohteista saatava tietämys ilman suurta kontroversaalisuutta edistyy. Filosofian erityistieteellistä statusta ei siis voida perustaa ja oikeuttaa filosofien ajattelun tutkimukselle, yhtä vähän kuin fysiikka, biologia tai psykologia voitaisiin erityistieteenä perustaa ja oikeuttaa fyysikkojen, biologisten tai psykologien tutkimukselle.

1.4 Filosofi-identiteetin problematiikasta Suomessa ennen ja nyt

Kuka on *filosofi*? *Filosofi*-nimikkeen käyttämisen problematiikalla on yhtä pitkät historialliset juuret kuin filosofian käsitteen ja sen rajaamisen problematiikan syntymisellä, kuten edellisen luvun lainaus Aristoteleen tuotannostakin voi osoittaa. Kysymys filosofinimikkeen käyttämisestä on herättänyt vaihtelevia arvioita myös suomalaisessa nykyfilosofian diskursseissa. Filosofiaa ammatikseen tutkivien osallistuessa yleisempään kulttuurikeskusteluun on esimerkiksi katsottu sopivimmaksi käyttää nimeä *filosofian tutkija* tai pelkästään *tutkija*.

Filosofiaa ammatikseen tutkivat tapaavat kiusaantua, jos heitä nimitetään *filosofeiksi*. Yhdenkin lähetyksen alla eräs tuottui, kun toimittaja ehdotti tuota titteliä: "Helvetti, minä en ole koskaan väittänyt olevani filosofi!" Lopulta tämä tohtori esiteltiin kuulijoille *tutkijana*. Poikkeuksiakin on ollut, kuten Saarinen ja Varto. Heille filosofin määre on ollut mieluihin – ja osuvakin. Ensin mainituille, ei suinkaan von Wrightille, kuuluu kunnia siitä, että filosofin hahmo nousi mäkihyppääjän rinnalle älykköpörssissä. Nerokas kansa (...) kiintyi nahkahousuiseen punktohtoriin. (Lahtinen, 2000)

Suomessa on viime vuosina käyty julkistakin keskustelua filosofiasta *ammattina* ja *filosofista ammattinimikkeenä*. Perinteisesti filosofialla ei ole ollut moniin akateemisiin tietisiin ja oppiaineisiin verrattavia ja näihin luontevasti liittyviä institutionalisoituja ammatillisia dimensioita: esimerkiksi kemisti ja psykologi ovat yleisesti tunnustettuja ammatteja sekä laillistettuja yhteiskunnallisesti vakiintuneita ammattinimikkeitä; filosofi-nimike on vaila ammatillista statusta. Filosofiaan akateemisesti erikoistuneelle on oppiaine perinteisesti Suomessa saattanut tarjota työtehtävinä eräitä yliopistovirkoja ja -toimia filosofian tutkijoina, tutkimusassistentteina, dosentteina, lehtoreina, professoreina.

Hiljattain filosofiaan akateemisesti erikoistuneelle on avautunut mahdollisuus pätevyitä *filosofian aineenopettajaksi*, jolloin kyseessä on ammattinimike tutkintovaa-

tutkimuksen perusvalmiuksiin lähimmin liittyvän pro-gradu kriteereinä ja arviointiperusteina tutkielman tavoitteet ja rajauksen, metodit ja aineiston, teoriataustan sen hyödyntämisen ja arvioinnin, työn jäsentelyn ja aiheen käsittelyn, kieliäsen tyylin ja esitystavan, tutkimustulokset ja niiden arvioinnin sekä innovatiivisuuden arviointia. Kaikkien kirjallisten oppinnäytteiden laitos korostaa julkaisussa erityisesti töiden ulkoasun akateemista moitteettomuutta sekä muiden yleisten akateemisten muoto- ja sisältökriteerien täyttymistä.

timuksineen, jotka tuottavat (myös palkkaukseen vaikuttavan) pätevyuden kyseiseen ammattiin. Onpa Suomessa kokeiltu *filosofi*praktiikan toteuttamista mannermaiseen tyyliin filosofia-terapiaistunto-vastaanottoina.⁴⁶ Filosofia-praktiikan harjoittajan ammatillinen status on kuitenkin tällöin ollut ”villinä” ammatinharjoittajana ammatillisesti institutionalisoimaton. Verrattuna suojattuihin ammattinimikkeisiin esimerkiksi psykologia-tieteessä erottuu *filosofi*-nimike siis tässäkin selväpiirteisesti edellä mainittuun liittyvien *psykologi*- ja *psykoterapeutti* -ammattinimikkeiden käytöstä ja oikeutuksesta, eikä akateemisessa filosofiassa mitään psykologiatiedettä vastaavia ammatillistamis- ja institutionaalisuutumispyrkimyksiä ole Suomessa nähty.⁴⁷

Filosofi-nimike on nähtävissä epäviralliseksi ja epäinstitutionalisoituneeksi kuten *kirjailija*-nimike. Sen käyttö tuntuu – varsin samaan tapaan kuten kirjailijaksi tituleeraaminen – liittyvän väljäkosti erilaisiin asiayhteyksiin kuten esimerkiksi kirjallisiin julkaisuihin, julkiseen toimintaan ja tutkimusaiheisiin. *Filosofi*-nimikkeen korrekti käyttö myös akateemisessa ympäristössä – edellä mainitut tekijät kokoavasti huomioiden – edellyttääkin pääasiassa tilannetajua ja arvostelukykyä. Akateemisessa ympäristössä – tiedeyhteisössä – *filosofi*-nimike liitetään usein vasta huomattavan työ- ja/tai elämänuran tehneiden tai akateemisen filosofian parissa huomattavan virka-aseman saavuttaneiden epiteetiksi. Niinpä esimerkiksi Suomessa pitkään filosofian professoreina toimineiden Eino Kailan, G.H. von Wrightin tai Ilkka Niiniluodon kohdalla ei tunnu korrektilta puhua (vain) *filosofian tutkijoista*.⁴⁸ Samaan tapaan on asiaa tarkastellut (*cum grano salis* – varauksella) myös dosentti Mikko Lahtinen (1966-), joka kuitenkin ehdottaa filosofin nimikkeen varaamista vain merkittävimmille ajattelun suunnannäyttäjille tai oppineista oppineimmille.

Ehdotankin harkittavaksi, että *filosofin* määre varattaisiin suurille suunnannäyttäjille tai ainakin laajasti sivistyneille oppineille. Muissa tapauksissa käytettäisiin kohdallisempia ilmauksia filosofiantutkija ja filosofiantutkimus. Silloin olisi esimerkiksi *Helsingin yliopiston filosofiantutkimuksen laitos*, *Tampereen yliopiston filosofiantutkimuksen professori*, *valtakunnallinen filosofiantutkimuksen tutkijakoulu* ja *Suomen filosofiantutkimuksen yhdistys*. (...) Vertailukohtana edellisessä on kirjallisuuden tutkimus. (Lahtinen, 2000)

Mikko Lahtisen uudistusehdotuksen ajatus kirjallisuudentutkimuksesta filosofian tutkimuksen vertailukohtana ei kuitenkaan ole aivan ongelmaton. Vertailukohdan voi arvioida tässä ontuvan ainakin sikäli, että kirjallisuuden tutkimuksessa tutkitaan pääasiassa litteräärisiä *kulttuurituotteita*, joita luovat ihmiset ovat kirjoittaneet; kuitenkin filosofialla on nähty yhteytensä myös *luonnontieteisiin* ja nk. perinteisten filosofian peruskysymysten tarkasteluihin ja näiden ratkaisuyrityksiin. Filosofiaa ei olekaan usein katsottu vain eikä ehkä pääasiassakaan *humanistiseksi* tutkimukseksi. Lahtisen ehdotuksen mahdollisesti sisältämää lisäproblematiikkaa saadaan esille myös liittämällä ajatuskokeena filosofian tutkimuksen vertailukohdaksi – ei kirjallisuuden tutkimus – vaan luonnontieteiden tutkimusaloista esimerkiksi fysiikka. Onhan selvää, että fysiikkatieteen pääasiallisena tutkimuskohteena ei voi olla fyysikkojen tuotosten tutkiminen, vaan nimenomaan tieteenalan piiriin liitettävien luonnonilmiöiden tutkimus ja selittäminen. Voikin väittää, ettei filosofiakaan tutkimusalan ongelmitta taivu ”vain” filosofisten tuotosten tutkimukseksi (vertailukohtanaan kirjallisuudentutkimus kirjallisten tuotosten tutkimukse-

⁴⁶ Teoksessa *Essays on Philosophical Counseling* (1995) (toim. R. Lahav ja M. Tillmans) esitellään filosofia-praktiikan (philosophical counseling) taustoja ja luonnetta. Filosofia-praktiikka-suuntauksen alkukotimaa on (Länsi-)Saksa: ensimmäinen filosofia-praktiikka perustettiin Gerd Aachenbachin toimesta Kölnissä jo vuonna 1981. (Tuusvuori, 1999)

⁴⁷ Työelämän kriteerit tutkintovaatimusten muodossa liittyvät tietenkin myös filosofian tutkijoiden, professuurien ja dosentuurien jne. täyttämiseen.

⁴⁸ Siksi myös *filosofi* -nimikkeen käyttö esimerkiksi radio-ohjelmissa tai lehtiartikkeleissa tuntuu filosofiasa akateemisen tutkimuksen suorittaneesta tai akateemisessa ympäristössä filosofian parissa työskentelevästä vähemmän filosofisia teoksia julkaisseesta henkilöstä ehkä liian mahtipontiselta.

na). Huomattakoon vielä, että vastaavan kaltaista kritiikkiä on tavattavissa jo teoksessa *The Revolution in Philosophy*-teoksessa (1957), jonka johdannossa Gilbert Ryle piikkittelee "filosoifeista filosofiia." (Ryle 1957, 4; Oizerman 1977, 327)

Metafilosofisesti suuntautuneessa tarkastelussa filosofiksi nimittämisen kriteereistä voi edellä olevaan tukeutuen katsoa, että kriteerit ovat tässä erittäin väljät. Voi myös sanoa, että filosofiksi nimittämisen tiet aukeavat edessämme institutionaalisesti normittamatoman laveina. Tällaisten väljien kriteerien, joiden kautta voi koettaa arvioida filosofinimikkeen korrektaa käyttöä sen käyttämisen eri asiayhteyksissä, voi nähdä perustuvan esimerkiksi 1) akateemiselle käytännölle, 2) yleiselle käytännölle sekä näissä vallitseville 3) traditioille ja 4) tilannekohtaisille arvostelukyvyn ilmauksille. Näin väljien ja monitahtisten kriteerien puitteissa - kun lisäksi on huomioitava, ettei *filosofi* -nimike ole institutionalisoitunut *ammattinimike* - voi katsoa, että filosofiksi nimittämisen kriteereiden tarkemmat tai julkilausuttuihin/intitutionalisoituihin normeihin tukeutuvat määrittelyyritykset käyvät tuloksettomiksi ja mahdottomiksi.

Siis pussillinen kärppiäkö?

Tässä on huomioitava, että metafilosofinen tutkimus voi hyvin perusteltuna ja mielekkäänä tutkimusasetelmana fokuoittaa filosofian käsitteessä ja sen identiteetissä (itseymmärryksissä) tapahtuneisiin historiallisiin muutoksiin. Metafilosofisessa tutkimuksessa voi myös perustellusti ja mielekkäästi - jopa tuloksetkaasti - tarkastella *filosofin*-nimikkeen käyttämisessä tapahtuneita historiallisia vaiheita ja muutoksia etenkin akateemisessa ympäristössä. Esimerkiksi eksistenssifilosofi Karl Jaspers on tehnyt kiinnostavia huomiota filosofiksi noteeraamisen problematiikasta. Jaspers korostaa yksilöiden valinta-akteja ratkaista, "kuka pitää itseään filosofina" ja "kuka kieltää filosofin nimityksen joltakulta toiselta ja keneltä hän sen sitten kieltää." Jaspersin mukaan filosofiksi tai suureksi filosofiksi noteeraamisessa ratkaisijoina ovat siten (myös mahdollisen akateemisen statuksen omaavat) yksilöt, joiden valintoja voidaan arvioida uudelleen. (Jaspers 1985, 29). Filosofiksi noteeraamiseen vaikuttavina tekijöinä Jaspers nostaa myös esiin "kulttuurikerroksen" eri aikakausina arvioissaan vaihtelevat mielipiteet sekä akateemiseen (tieteelliseen) auktoriteettiin liittyvien institutionaalisoitujen tahojen esittämät arviot.⁴⁹

Filosofiksi noteeraamisen kohdalla suomalaisessa(kin) filosofiassa kyseeseen tulee nähdäkseni vähintäänkin oman metafilosofisen tutkimuksen laajuinen tutkimusasetelma. Tämän tutkimuksen puitteissa on tyydyttävä erään valaisen eksemplaarin kautta osoittamaan miten käsitykset akateemisessa aikalaiskontekstissa voivat todellakin hyvin merkittävästi poiketa oman aikamme filosofiksi noteeraamisen perusteista. Soveltaessamme tätä näkökulmaa kysymyksiimme suomalaisen filosofian identiteetistä, filosofiksi nimeämisen edellytyksistä sekä näiden historiallisista taustoista suomalaisessa filosofiassa, tarkastelemme esimerkkinä varsin yleisesti suomalaiseksi filosofiksi katsotun Edvard Westermarkin filosofiksi nimittämisen ja noteeraamisen problematiikkaa. (Eräs toinen *filosofi-identiteetiltään* problemaattinen filosofiesimerkki suomalaisen filosofian lähihistori-

⁴⁹ *Kulttuurikerroksella* Jaspers viittaa tässä lähinnä eri aikakausina vaihteleviin arvioihin siitä, keitä kulloinkin pidetään filosofeina tai nk. suurina filosofeina. Jaspersin mukaan aikoinaan on esimerkiksi saatettu katsoa, että keskiaika on ollut filosoifeista "tyhjä" aikakausi Euroopassa: tällöin kaikki keskiaikaiset ajattelijat on saatettu mieltää "ainoastaan" teologeiksi. Akateemisen ympäristön jähmeisiin käytäntöihin filosofiksi noteeraamisen kysymyksessä Jaspers kirjoittaa samassa yhteydessä kärkevän kriittiseen sävyyn: "Tämä instanssi muistuttaa usein jonkinlaista ammattiyhdistystä: se ei ota huomioon mitään uutta eikä kenenkään maallikon toimintaa, ennen kuin jokin aikaansaannos on julkistettu ja se on herättänyt taattua vastakaikua, minkä jälkeen se vasta voidaan hyväksyä ja omaksua. Schopenhauer ja Nietzsche ovat tästä erinomaisia esimerkkejä." (Jaspers 1985, 29)

assa on vain yhden moraalifilosofian (johdanto)teoksen laatinut - alkuaan Westermarkin oppilas - käytännöllisen filosofian professori Rafael Karsten (1879 - 1956)).⁵⁰

Tarkastelemme eksemplaarinomaisesti erästä aikansa arvovaltaisista aikalaislähteistä, *Otavan ison tietosanakirjan* 2. painosta ja katsomme, miten tämän lähteen - pääasiassa teoreettisen filosofian emeritusprofessori Arvi Grotenfeltin siihen laatima - aineisto suhteutuu nykyisin suomalaisessa filosofiassa yleisenä vallitsevaan käsitykseen Westermarkista suomalaisena filosofina.

Kysymme siis, onko tai oliko Edvard Westermark *filosofi*?⁵¹

Tässä aikalaislähteessä Grotenfeltin laatiman hakusana-artikkelin ”Edvard Westermark” kohdalla *Otavan isossa tietosanakirjassa* (1939) vastaus kysymykseen näyttäisi olevan kieltevä tai vähintäänkin ambivalentti.

Westermark Edward Aleksander (s. 20. marraskuuta 1862 Helsingissä) sosiologian tutkija, tuli Helsingissä 1890 filosofian tohtoriksi ja sosiologian dosentiksi, oli käytännöllisen filosofian professorina Helsingissä 1906-18, filosofian professorina Turun ruots. yliopistossa 1918-32, toimi samalla Lontoon yliopistossa 1907-30. Oleskellut pitkät ajat myös Marokossa kansatieteellisiä tutkimuksia harjoittamassa. W. on saavuttanut suuren kuuluisuuden tieteellisessä maailmassa sekä perustanut oppisuunnan, johon useat nuoremmat tiedemiehet ovat liittyneet. (...) Toisessa pääteoksessaan ”The Origin and Development of Moral Ideas (2.nid., 1906-08) W. ottaa geneettispsykologisesti selittääkseen siveellisen tietoisuuden syntyä ja kehitystä; tämäkin teos on käännetty useille kielille, alkuaan suomenn. nimellä ”Moraalin synty ja kehitys. I. Siveelliset yleiskäsitteet” (1933). (*Otavan iso tietosanakirja* 2.p. XV osa (1939). Arvi Grotenfeltin teokseen laatima hakusana-artikkeli; alleviivaus M.L.)

Edellä olevasta hakusana-artikkelisitaatista voidaan huomata, että filosofian emeritusprofessori Arvi Grotenfelt, jota voi pitää tuolloin Suomessa vaikutusvaltaisimpana filosofian auktoriteettina ja asiantuntijana, ei noteeraa Westermarkia *filosofiksi* vaan *sosiologian tutkijaksi*. Grotenfelt viittaaakin artikkelissaan juuri Westermarkin ansioihin tieteellisessä maailmassa erään ”oppisuunnan” perustajana ja luonnehtii Westermarkin ”siveellistä tietoisuutta ja sen syntyä” selittävää tutkimusotetta - ei filosofiseksi - vaan *geneettispsykologiseksi*.

Valikoituna eksemplaarina esille ottamaamme aikalaislähteeseen viittamalla voi mielekkäästi esittää suomalaisen filosofian identiteetin hahmottamiseen liittyviä metafilosofisia kysymyksiä ja kiinnostavia uusia tutkimusaiheita suomalaisen filosofian lähihistoriassa:

- 1) Missä vaiheessa ja miten Westermark tulee suomalaisessa filosofiantutkimuksessa katsotuksi suomalaiseksi *filosofiksi*?⁵²
- 2) Pitikö Westermark (tai Rafael Karsten) itseään nimenomaisesti *filosofina* ja tuotantoon ja tutkimuksiinsa *filosofiana*?

⁵⁰ Rafael Karsten teki pitkän uran Helsingin yliopiston käytännöllisen filosofian professorina vuosina 1922-1946. Karsten oli virkanimikkeestään huolimatta kuitenkin lähes puhdaspiirteinen uskontotieteilijä ja kulttuuriantropologi. Saataakin olla merkittävää suomalaisen (käytännöllisen) filosofian lähihistorian kuvaamisen kannalta, ettei Karstenia voitane pitää käytännöllisen filosofian varsinaisena asiantuntijana tai oikein mitenkään moraalifilosofina.

⁵¹ Tässä jätämme toissijaisena tarkastelematta sinänsä kiinnostavan kysymyksen Westermarkista *suomalaisena* filosofina.

⁵² Westermarkia on pidetty suomalaisessa filosofian tutkimuksessa varsin itsestään selvästi (moraali)filosofina. Vertaa tästä esimerkiksi teosta *Aate ja Maailmakuva* (1979), Timo Airaksisen teosta *Moraalifilosofia* (1987) tai Mikko Salmeen *Suomalaisen kulttuurifilosofian vuosisataa* (1998).

- 3) Pitikö Westermarck geneettis-psykologisesti selittäviä kansatutkimuksia *moraalifilosofiana?*
- 4) *Ovatko* Westermarckin kyseiset tutkimukset itse asiassa *moraalifilosofiaa?* jne.

Edelleen samaa aikalaislähdettä tarkasteltaessa nähdään, että siinä suurin osa suomalaisen filosofian nykyisin merkittävimpinä pidetyistä filosofihahmoista ei tule (pääosin Grotenfeltin laatimissa artikkeleissa) noteeratuksi lainkaan tai ainakaan ensisijassa filosofeiksi. Tällaisessa vaikkakin eksemplaarinomaisessa ja aivan alustavassa suomalaisen filosofian itseymmärrykseen kiinnittyvässä metafilosofisessa tarkastelussa suomalaisen filosofian huomattavimmista hahmoista vain eräät tulevat noteeratuiksi filosofeiksi. Hakusana-artikkelien perusteella voidaan esittää eräs luettelo suomalaisessa filosofiassa merkittävänä pidetyistä lähistoriallisista henkilöihahmoista heihin tässä lähdeteoksessa liitetyine toiminta-alueen tai tieteen- ja oppialan luonnehdintoineen:

Edvard Westermarck - sosiologian tutkija	Erik Ahlman - filosofinen kirjailija
Eino Kaila - sielutieteilijä ja filosofi	J.E. Salomaa - filosofian tutkija
Rolf Lagerborg - tiedemies ja kirjailija	Arvi Grotenfelt - filosofi
Thiodolf Rein - tiedemies	Georg Hjalmar Neiglick - tiedemies
Rafael Karsten - sosiologi	Johan Vilhelm Snellman - filosofi ⁵³

Koonti 1. Esimerkkejä suomalaistutkijoiden tutkimusalojen ja ammattinimikkeiden luonnehdinnoista *Otavan ison tietosanakirjan* II painoksessa

Kokoavasti: edellinen pääasiassa Arvi Grotenfeltin laatima hakusana-artikkeliaineisto viittaa filosofiksi noteeraamisen moniuomaiseen problematiikkaan ja moniin aikaishistoriallisiin ja kulttuurisiin vaikuttimiin tämän problematiikan taustalla. Mainittakoon vielä eräänä - tämän seuraavassakin tarkastellun lähdeteoksen - sisältönä, että Friedrich Nietzsche ei tule Grotenfeltin teokseen laatimassa hakusana-artikkelissa myöskään lainkaan noteerattua filosofiksi.

Nietzsche, Friedrich Wilhelm. (s. 15. lokak. 1844 Röckenissä läh. Lützeniä. k. 25. elok. 1900 Weimarissa), saks. kirjailija, klassillisen filologian prof. Baselissa v:sta 1869. (...)

⁵³ Katso tästä lähemmin ks. lähdeteoksen hakusana-artikkeleita. Esim. **Ahlman, Erik Gustav** (s.1892) filosofinen kirjailija, fil.lis. 1916, dosentti Helsingissä v. 1926 Teoksia: kielitieteellinen väitöskirja "Das lateinische Präfix com- in verbal zusammensetzungen (1916) (...) "Totuudellisuuden probleemi" 1929. **Kaila, Eino Sakari** (s.1890) sielutieteilijä ja filosofi, E.K:n poika, sielutieteen dosentti Helsingissä v:sta 1919, filosofian prof. Turun yliopistossa v:sta 1921, teoreettisen filosofian prof. Helsingissä v:sta 1930. Julkaisi ensin sielutiet. tutkimuksia, kuten väitöskirjan "Über die Motivation und Entscheidung" (1916), teokset "Sielunelämä biologisena ilmiönä", (1920), "Sielunelämän rakenne" (1926) ym. Käänsi sitten huomionsa kysymyksiin loogillisen ja matemaattisen tiedon perusteista, sekä yleisfilosofisiin maailmankatsomuskysymyksiin, joita on käsitellyt saksank.. Turun yliopiston toimituksissa julkaistuissa tutkimuksissa (...) sekä teoksessa "Nykyinen maailmankäsitys" (1929). (...) **Salomaa, Jalmari Edward** (s.1891), filosofian tutkija, fil. tohtori 1919, toimi kansanopiston johtajana 1918 - 22, dosentti Helsingissä v:sta 1924, prof. Turussa v:sta 1931, Teoksia: "Schopenhauer ja von Hartmann (1918), Nykyajan filosofeja (1924) (...) "Filosofian historia" (2. nid., 1935-36). (...) **Rein Thiodolf** tiedemies...(...) **Lagerborg, Rolf Heribert Hjalmar** (s.1874), tiedemies ja kirjailija...(...) **Castrén Zacharis**. (s. 1868), filosofiantutkija ja kansansivistysmies. M. A. C:n veljenpoika, fil.lis. 1899; v:sta 1903 käytännöllisen filosofian dosentti. Saanut professorin arvonimen. Tiedemiehenä tutkinut etupäässä uskonnonfilosofiaa ja siveysoppia, julk. uskonnonfilosofian käsitteestä ja metodista I-II. (...) **Neiglick, Georg Hjalmar Garibaldi** (1869-89) tiedemies. Kokeellisen sielutieteen dosentti v:sta 1887. Julk. "Zur Psychophysik der Lichtsinns" (1887). (...) **Grotenfelt, Arvi** (s. 1863), filosofi, Ad. G:n poika. Fil toht, 1888, sielutieteen dosentti 1889, v:sta 1905 filosofian ja 1906-29 teoreettisen filosofian professori Helsingin yliopistossa, G:n tieteellisistä julkaisuista mainittakoon "Das Webersche Gesetz und die Psychische Relativität", ensimmä. suomenk. filosofian historia" (I 1896-99, 2,p 1912-13, II 1916), "Die Wertschätzung in der Geschichte" (1902)

Nietzschen kirjoitustapa on läpeensä aforistinen, rakennettu hajanaisista mietelmistä. (Otavan iso tietosanakirja 2.p. IX osa 1935, 290-291, 1935. Arvi Grotenfeltin teokseen laati-
ma hakusana-artikkeli; alleviivaus M.L.)

Suomalaisessa filosofiassa voi osoittaa jo 1900-luvun alussa käydyn polemiikkia siitä, minkä kriteerien puitteissa Nietzschen tuotantoa voisi kutsua *filosofiaksi*. Millaisten *kriteerien* puitteissa tekisimme niin nykyisin?

2. FILOSOFIAN LÄHIHISTORIAN KUVAUKSISTA

2.1 Filosofian kehityslinjojen ja henkilöahmojen kuvaamisesta (Heinrich Rickert, Arvi Grotenfelt, Quentin Skinner, Richard Rorty ja muita)

Historiallisten kehityslinjojen ja historian henkilöahmojen kuvaaminen sisältää merkittävää filosofista problematiikkaa. Historiankirjoituksen vaihtuviin historiallisiin asetelmiin johtaneiden tapahtumakulkujen ja niissä vaikuttaneiden henkilöiden, näiden toiminnan ja toiminnan motiivien kuvaukset saattavat - kuten esimerkiksi 1900-luvun jälkipuoliskon nk. *postmoderneissa* ja *post-strukturalistisissa* suuntauksissa on korostettu - näyttäytyä pikemmin moninaiisiin intresseihin kietoutuneiden vaihtoehtoisten narratiivien ja jo uskottavuutensa menettäneiden "suurten kertomusten"⁵⁴ konstruoinneiksi kuin *yleisen uskottavuuden* saati *tieteellisen objektiivisuuden* edellytykset täyttäväksi kuvauksiksi.⁵⁵ Tarkasteltakoon filosofian kehityslinjojen ja henkilöahmojen sekä näiden ajattelun sisällöistä tehtyjä kuvauksia sitten lähimmin filosofian historiaan, aatehistoriaan, tieteenhistoriaan tai kulttuurihistoriaan liittyvinä kuvauksina, voimakkaan *jälkimodernistisen skeptisyyden* voi sanoa varjostavan näiden objektiivisen ja yleispätevän tieteellisen statuksen arvioiteja.

Filosofian historian kuvaamistapojen ongelman sekä kysymyksiä filosofianhistorian suhteesta itse filosofiaan voi nähdä ilmaantuneen *saksalaisessa filosofiassa* erityisenä filosofisena teemanaan viimeistään 1700-luvun lopulla. Tällöin filosofianhistorian suhteen itse filosofiaan sekä filosofian historian kuvaamisen eri tapojen problematiikan ympärille alkaa muodostua ensimmäisiä filosofisia kiistoja; 1800-luvun alussa saksalaisessa filosofiassa voi jo erottaa filosofianhistorian ja historianfilosofian eri tavoin käsitettäviä ja perusteellisia suuntauksia. (Saksalaisen filosofianhistorian ja historianfilosofian ensimmäisten suuntausten muotoutumista sekä tässä vaikuttaneiden huomattavimpien filosofien kuten K. L. Reinholdin (1757 - 1823), W. G. Tennemannin (1761 - 1819), F. D. Schleiermacherin (1768 - 1834), F. Astin (1778 - 1841), F. A. Caruksen (1789 - 1869) ja G. W. F. Hegelin historianfilosofista ja filosofianhistoriallista ajattelua on tarkastellut fokusoidusti Lutz Guldsetzer teoksessa *Die Philosophie der Philosophiegeschichte in 19. Jahrhundert* (1968)).

⁵⁴ Esimerkiksi Lyotard (1989) ja *Postmodernism – a Reader* (1993). Lyotard itse määrittelee *postmodernismin* juuri epäpuhtaksi *metanarratiiveja* kohtaan kirjoituksessa "La Condition postmoderne" (1979).

⁵⁵ "Suurten kertomusten" ja "metanarratiivien" käsitteet ovat tunnetusti peräisin Jean-Francoise Lyotardin (1924 - 1998) kirjoituksesta *La Condition postmoderne: Rapport sur le savoir* (1979). Mainittakoon, että allan ja intressien teemaa historiankirjoituksessa ja henkilökuvausten rakentamisessa toi voimakkaasti filosofiseen keskusteluun 1970 - 1980 -luvuilla etenkin *jälkistrukturalisti* Michel Foucault (1926 - 1984). Mainittakoon myös, että teoksessa *Filosofian historian kehityslinjoja* (1998), joka koostuu suomalaisten filosofian asiantuntijoiden filosofianhistoriallisista artikkeleista, itse filosofian *kehityslinjoja* kuvaavat narratiivit ovat lähestulkoon olemattomia; pikemmin teos on nimestään huolimatta rakenteeltaan filosofianhistorian klassikkoja ja historiallisia aikakausia irrallisina esittelevä *artikkeliaggregaatti* kuin varsinaista *organista yhteyttä* filosofian kehityslinjoissa tavoitteleva kuvaus.

Erityisesti 1800-luvun jälkipuoliskon *historianfilosofian* esiin pistävänä piirteenä voi pitää itse *historiankirjoituksen tiedestatuksen* problematiikan aktualisoitumista. Historiankirjoittamisen tiedestatuksen ongelman esille kohoamista tuolloin voidaan liittää 1800-luvulla nopeasti edistyneen luonnontieteellisen tutkimuksen ja yleisemminkin luonnontieteellisen ajattelun voimistumiseen. Historian kerronnalle ominaisten *ainutkertaisen* tekojen ja historian tapahtumien kuvausten suhde luonnontieteille ominaiseen yksittäisiin ilmiöitä yleistäviin *säännön-* tai *lainmukaisuuksiin subsumoivaan* ominaispiirteeseen herättikin filosofisia kiistoja historiankirjoituksen tieteellisen statuksen edellytyksistä ja mahdollisuuksista.

Esimerkiksi August Comte (1798 - 1857), Thomas Henry Buckle (1821 - 1862) ja Karl Lamprecht (1856 - 1915) esittivät, että myös historiatieteessä olisi jäljiteltävä luonnontieteiden yleistäviä pyrkimyksiä. Toisaalta saksalaisessa historianfilosofiassa ilmaantui myös näkemyksiä, jotka korostivat historiankirjoituksen luonnontieteiden metodeista ja tavoitteista selkeästi ja kategorisestikin poikkeavaa luonnetta. Esimerkiksi *uuskantilaisen Badenin koulun* (lounaissaksalaisen koulun, aksiologisen koulun) historianfilosofiassa tuotiin julki näkemystä historiallisten tapahtumien ainutkertaisuutta ja yksilöllisten tekojen kuvailua *sivuuttamattoman tieteellisen historiankirjoituksen yleispätevyden* mahdollisuudesta; tämän mukaan tieteellinen historiankirjoitus oli perustettavissa yleisten ja yleisesti *pätevien* kulttuuriarvojen kuten uskonto, moraalitieteet, taide, tiede, talous, oikeusjärjestys jne. olettamiselle ja huomioinnille.

Nk. *idiografisen*⁵⁶ ulottuvuuden sisältävän historiankirjoituksen tieteellistä pätevyyttä perusteli 1900-luvun taitteessa näkyvimmin monumentaalisessa teoksessa *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung* (1896 - 1902) juuri Badenin koulun Heinrich Rickert (1863 - 1936). Rickertin näkemyksessä historiatiede oli nähtävissä tieteenalaksi, joka *kulttuuritieteenä (Kulturwissenschaft)* erosi perustavalla tavalla *luonnontieteistä (Naturwissenschaften)* historiatieteelle ominaisissa kuvauksissa yksilöllisestä ja ainutkertaisesta. (Vertaa tästä Arvi Grotenfeltin filosofiakäsityksessä ”rickertiläisen” kulttuuritieteiden ja luonnontieteiden perusjaon kritiikkiä luvussa 3.5.3.) Historiatiede saattoi Rickertin mukaan kuitenkin saavuttaa historiantutkijan/-kirjoittajan subjektiivisiin arvostuksiin kiinnittymättömän yleispätevyuden siten, että historiankirjoituksessa huomioon otettavat kulttuuriarvot olivat arvioitavissa absoluuttisuuteen ja universaalisuuteen verrattavalla tavalla päteviksi. Historiakuvauksissa kerronnassa valikoidun aineiston merkityksellisyyden yleispätevyuden kriteerinä voitiin siten vedota ja viitata yleisesti tärkeänä ja arvokkaana pidettyyn; näin myös historiatieteelle oli Rickertin mukaan osoitettavissa jopa luonnontieteisiin verrattavissa oleva tieteellinen status ja objektiivisuus.⁵⁷

Vaikka tämän luvun alussa viitattuihin radikaaleihin postmodernistisiin ja jälkistrukturalistisiin, vaihtoehtoisia metahistoriallisia narratiiveja kannattaviin näkemyksiin historiallisten kehityslinjoiden kuvauksista yhteismitattomien ja vaihtoehtoisten narratiivien rakenteluna voikin suhtautua varauksellisesti, lienee kuitenkin hyväksyttävä, että ainakin verrattain laajoihin historiallisiin kuvauksiin liittyy aina osaltaan *subjektiivisiä momenteja* ja *tarinankerronnan* luonnetta.⁵⁸ Historian kehityslinjoja kuvaavien historioitsijoiden on

⁵⁶ Termi *idiografinen* juontuu Wilhelm Windelbandilta (1848 - 1915)

⁵⁷ Heinrich Rickert: *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft* 46-47, 51, 61; *Die Grenzen der Naturwissenschaftlichen Begriffsbildung*, 379. (Luukkanen, 1979) Selkeä esittely Rickertin filosofisen ajattelun eräistä piirteistä sisältyy Lauri Mehtosen ja Matti Juntusen *Ihmistieteiden filosofiset perusteet* teokseen (1977); esittely tämän historianfilosofisesta ajattelusta sisältyy Niilo Luukkasen artikkeliin ”Arvi Grotenfeltin historianfilosofia – aatetaustaa ja analyysii” teoksessa *Aate ja maailmankuva* (1979).

⁵⁸ Mainittakoon, että merkittävässä historiateoksessaan *The Age of Extremes. The Short Twentieth Century, 1914-1991*. Eric Hobsbawm on esittänyt, että aikanaan jopa itsestään selvinä otetut lähihistoriallisten kuvausten piitteet saattavat piankin osoittautua aivan kestäättömiksi: ”*Totuimme esimerkiksi ajattelemaan nykyaikaista teollisuusyhteiskuntaa*

osin *luovasti konstruoitava* ja *valittava* niitä yhteyksiä, joiden katsotaan muodostavan historiallisia kehityslinjoja; toisaalta historian kirjoittajien on myös osaltaan valittava, ketkä tai mitkä on katsottava historian kannalta merkittävimmiten henkilöiksi, ryhmiksi tai ajatussuuntauksiksi.⁵⁹ Huomattakoon, että tähän tapaan historiankirjoituksen luonnetta arvioi suomalaisessa filosofiassa jo vuosisadan alussa myös professori Grotenfelt teoksessaan *Die Wertschätzung in der Geschichte. Eine kritische Untersuchung* vuodelta 1903. Grotenfelt katsoi historiakerronnalle väistämättömäksi ”subjektiivisen elementin”, mikä johtui siitä, että historioitsijan oli ratkaistava, ”mitkä tosiasiat ovat sen arvoisia, että niitä on historiallisesti selvitettävä ja jälkimaailmalle säilytettävä.” (Grotenfelt 1903; Luukkanen 1979, 338)

Tällaisiin subjektiivisuutta ja relativistisuutta korostavin historianfilosofiin arvioihin viittaaminen tekee osaltaan ymmärrettävämmäksi, että myös monenlaiset nykyiset filosofian historian, filosofian tilanteen tai sen kehityslinjojen kuvaukset ovat näkemyksissään erilaisia, eikä konsensusta filosofian – kuten yleistenkään historiallisten - kehityslinjojen kuvaamisessa ole odotettavissa.

Yhtenevyyttä filosofian kehityslinjojen pääpiirteistä tutkimuskirjallisuuden esityksissä on toki toisaalta myös nähtävissä. Esimerkiksi Immanuel Kantin tai Georg Friedrich Hegelin historiallista merkittävyyttä saksalaisessa filosofiassa sekä kantilaisuuden ja hegeliläisyyden myöhempää eri koulukuntiin hajaantumisen merkitystä sekä näiden merkitystä myöhemmälle eurooppalaisen filosofian kehitykselle ei filosofianhistoriaan perehtyneistä tutkijoista kiistäne kukaan. Toisaalta esimerkiksi 1900-luvun filosofiassa muodostuneiden mahdollisten pääsuuntausten tai siinä tapahtuneiden mahdollisten ”käänteiden” luonteesta, merkityksestä tai jopa olemassaolosta saati tässä vaikuttaneiden yksittäisten filosofien merkityksestä on tutkimuskirjallisuudessa jo tavattavissa huomattavan erilaisia näkemyksiä. Esimerkkejä yksittäisistä filosofihahmoista, joiden merkitys ja vaikutus filosofian kehityslinjoin 1900-luvun filosofianhistoriateoksissa on varsin eri tavoin noteerattu, voidaan helposti osoittaa monia antiikista nykyfilosofiaan: Blaise Pascal (1623 - 1662), Søren Kierkegaard (1813 - 1855) ja Friedrich Nietzsche käyvät tässä edustavista esimerkeistä.⁶⁰ Vastaava merkityksellisyttä tutkimuksessa ja filosofianhistoriaesityksissä

vastakohtaparina, toisensa poissulkevana vaihtoehtoina (kapitalismi ja sosialismi), joista toinen liitetään Neuvostoliiton mallin mukaan rakennettuihin talousjärjestelmiin, toinen kaikkiin muihin. Nykyään lienee jo selvää, että tällainen rakennelma oli mielivaltainen ja jossakin määrin keinotekoinen ja ymmärrettävissä vain osana tiettyä historiallista kontekstia.” (Hobsbawm 1999, 18)

⁵⁹ Teoksessaan *Kulturgeschichte der Neuzeit* (osat 1-3) , suom. *Uuden ajan kulttuurihistoria*) josta valtavan suomennostyön Erik Ahlman suoritti 1930-luvun alussa - radikaalia, mutta monien näkökulmien kautta perusteleva *historianfilosofista subjektivismia* edustava Egon Friedell esittää kulttuurihistoriallisten kuvausten kohdalla, ettei tieteellisesti päteviä objektiivisia perusteita kulttuurissa tapahtuneiden suurten murrosten ja käänteiden saati merkittävien yksittäisten henkilöiden ja näiden tuosten merkittävyyden arvioinnissa ole osoitettavissa. Friedellin mukaan ainakin laajamittaisen historiallisen kuvauksen tekeminen on aina ymmärrettävä luovaksi runolliseksi aktiksi, mutta ei missään nimessä objektiivisuuden kriteerit täyttäväksi tieteeksi. Historia on runoiltava, on Friedellin historiafilosofinen perusteeksi. Jos sovellamme Friedellin subjektivistista näkemystä 1800- ja 1900-luvun filosofian suuntausten ja kehityslinjojen kuvausten arviointiin, emme voine muuta kuin hyväksyen todeta, että filosofian kehityslinjojen historioitsijat ovat todellakin faktuaalisesti rakentaneet osin omanlaisiaan kuvauksia ja painottaneet ja valikoineet tiettyjä tapahtumia ja henkilöitä sekä osin konstruineet erilaisia narratiiveja kehityslinjoista oman aikansa ja subjektiivisten momenttien kautta kohdetaan katsellen.

⁶⁰ Nämä soveltuvat filosofiesimerkit ovat Karl Jaspersin teoksesta *Die Massgebenden Menschen* (suom. osittain otsikolla *Ajattelun suunnanantajat*, 1985) Jaspers kirjoittaa filosofien merkittävyyden vaihtelevista arvioinneista: ”Historiallinen arvio ei voi koskaan olla lopullinen. Kantaansa pitää aina voida tarkistaa. Pascal mainittiin 19.vuosisadalla vain ohimennen mietelauseiden laatijana. Kierkegaard ei vielä vuosisadan vaihteessa esiintynyt lainkaan filosofian historian kirjoissa. Myös Nietzsche mainittiin aivan lyhyesti runoilijana. Nykyään kaikki kolme ovat erittäin arvostettuja nimiä filosofiassa. Filosofin maine muuttuu ja kasvaa jatkuvasti. Niinpä on mahdollista, että joskus sukeltautuu esiin nimiä, jotka ovat olleet unohduksissa monia vuosisatoja, kunnes sitten heidän teoksensa tai osa niistä löytyy onnellisen sattuman ansiosta. Samoin saattavat jotkut yksilöt, joita jossain vaiheessa on pidetty erittäin huomattavina henkilöinä, hävitä ihmisten tietoisuudesta kokonaan. Sellaiset yksilöt, joista on jo kauan aikaa saatu lukea, voivat yhtäkkiä tehdä tutkijaan

eri tavoin arvioiva tilanne on nähtävissä myös eri aikakausien filosofian kuten antiikin *roomalaisen* filosofian, *renessanssin* filosofian tai eri filosofisten suuntausten kuten 1900-luvulla *filosofisen antropologian* tai *hermeneutiikan* statuksen ja noteerauksen kohdalla.

Historiankirjoituksen kuvausvarianttien eli *historiografian* tutkijat ovat ainakin Heyden Whiten (1928-) vaikutusvaltaisesta *Metahistory*-teoksesta (1974) lähtien korostaneet huomion kiinnittämistä historiankirjoituksen narratiivityyppien tarkasteluihin. Eräs tapa jäsentää ja arvioida filosofianhistoriallisia kuvauksia onkin ollut pyrkiä tyyppittelyihin näille luonteenomaisten ominaispiirteiden kautta.⁶¹ Richard Rorty on luokitellut ja arvioinut kuulussa artikkelissaan "The historiography of Philosophy: Four Genres" (1984) filosofianhistoriakuvauksia neljän lajityyppisen kategorian kautta. Rortyn filosofiseen diskurssiin lanseeraaman nk. *intellektuaalisen historiankirjoituksen* omaista aatehistorian laatimisen tapojen kritiikkiä on pyrkinyt edistämään myös englantilaishistorioitsija Quentin Skinner (1940-), jonka Rorty kyseisessä artikkelissaan nimeää jopa *historiallisen rekonstruktionmenetelmän* isäksi.⁶²

Aate- ja poliittisen historiankirjoituksen filosofiaan tuotannossaan syventynyt ja nykyfilosofiassa verrattain suurta huomiota saavuttanut Quentin Skinner on tuotannossaan korostanut historiallisten tekstien ja teosten *omaan historialliseen kontekstiin* ja *poliittis-ideologisiin jännitteisiin* syventymistä (ja siten esimerkiksi filosofisten teosten tarkastelua juuri näiden tekijöiden yhteydessä ja jopa niiden seurauksena). Skinner on pitänyt virheenä klassikkotekstien kohottamista *ylihistoriallisiksi* samoin kuin yksinomaan *tekstuaalisuutta* korostavaa lähestymistapaa: myös klassikot olisi Skinnerin mukaan nähtävä suhteessa siihen historialliseen tilanteeseen, joissa ne ovat syntyneet. Erityisesti Skinner on pitänyt tärkeänä pyrkimystä historiallisten toimijoiden *tarkoituksien* selvittämiseen; historiallisten toimijoiden intentioiden esiinsaaminen kuitenkin edellyttää tutkimista näiden omassa historiallisessa kontekstissa. Esimerkiksi poliittisen ajattelun ymmärtämisessä on Skinnerin mukaan tekoakteja tarkasteltava suhteessa ainutkertaisiin historiallisiin *argumentaatiotilanteisiin*. (Skinner 1969; 1984; 1988; Syrjämäki 1999)

Kirjoituksessa "The Historiography of Philosophy: Four Genres" (1984) Richard Rorty on arvioinut, että filosofianhistorian esitykset ovat useimmin nähtävissä neljän lajityypin aineksia sisältäväksi. Rorty kutsuu erottamiaan filosofianhistorian kirjoituksen neljää päälajityyppiä (i) *historialliseksi rekonstruktioksi*, (ii) *rationaaliseksi rekonstruktioksi*, (iii) *hengenhistoriaksi* ja (iv) *doksografiaksi*.

Historiallisessa rekonstruktiossa filosofian historioitsija koettaa palauttaa filosofeja ja näiden ajattelua oman aikakautensa kontekstiin karttaen anakronistisia eli epäajanmukaisia ilmauksia. *Rationaaliossa rekonstruktiossa* taas koetetaan liittää menneiden aikojen ajattelijoita osaksi oman aikamme filosofista keskustelua ja luomaan välitön yhteys nykyisyyden ja historiallisen välille.

Hengenhistoriassa koetetaan "suurten kuolleiden filosofien" löytämisen kautta osoittaa suuren filosofin historiallinen paikka nykyisyyteen johtaneessa kehityksessä. Samalla tässä historiallista ja rationaalista rekonstruktiota yhdistelevässä kuvaustavassa tavataan pyrkiä osoittamaan, missä suhteessa nykyaika kuitenkin kykenee ylittämään historiallisen. Arveluttavimpana filosofian historiografisena lajityyppinä Rorty pitää *doksografiaa*, jossa vain kerrotaan opinalan historia alusta loppuun.

aivan uuden merkittävän vaikutuksen, jos hänen on onnistunut syventää näkemystään asianomaisesta." (Jaspers 1985, 28) Em. filosofit loistavat poissaolollaan myös esim. Korkmanin ja Yrjönsuuren toimittamassa *Filosofian historian kehitysinjoja*-teoksessa (1998).

⁶¹ Rortyn ja Skinnerin historiografisiin näkemyksiin palataan uudelleen luvussa 7.

⁶² Vertaa tästä myös Sami Syrjämäen "Filosofian historian historiallinen rekonstruktio" (1999).

Kolmen ensimmäisen perustaksi ja neljännen tilalle Rorty esittää *intellektuaalista historiaa*, jolloin pyritään kuvaamaan, millaisia sosiaalisia ja yhteiskunnallisia yhteyksiä ajattelijoilla oli, millaisista ongelmista he olivat aikanaan kiinnostuneita tai huolestuneita, mitä kirjallisuutta he lukivat jne. Rortyn mukaan intellektuaalinen historia ei kuitenkaan voi täysin toimia muiden lajityyppien korvaajana. (Rorty 1984)

2.2 1800-luvun jälkipuoliskon filosofian kriisi -näkemysistä (Herbert Schnädelbach, José Ortega y Gasset, Friedrich Paulsen)

Filosofisessa kirjallisuudessa, filosofian yleisesityksissä ja filosofian historioissa filosofiaa kuvataan osin varsin erilaisin näkemyksin ja painotuksin. Pyrittäessä liittämään suomalaisen filosofian lähihistoriaa laajempiin eurooppalaisen filosofian tilanne- ja kehityslinjakuvauksiin eräs mahdollisuus on tarkastella suomalaista filosofiaa viitekehyksenomaisessa suhteessa esimerkiksi Herbert Schnädelbachilla, José Ortega y Gassetilla ja Friedrich Paulsenilla⁶³ tavattaviin filosofianhistoriallisiin näkemyksiin filosofian 1800-luvun loppupuoliskolle sijoittuvasta kriisiytymisestä. Vaikka kyseessä onkin eräänä filosofianhistoriallisena kehityslinjanäkemyksenä vain eräs mahdollinen kuvaustapa jäsentää eurooppalaisen ja suomalaisen filosofian historiaa, voidaan tätä filosofian historiaa periodisoivaksi metanarratiiviksi tulkittavissa olevaa kuvausta (tämä varaus selkeästi tiedostaten) soveltaa valittuna viitekehyksenä myös suomalaisen filosofian lähihistorian tarkasteluissa. Filosofian kriisinäkemysten puitteissa voidaan siten koettaa myös hahmottaa eräitä suomalaisen filosofian lähihistoriassa tehtyjä arvioita filosofian luonteesta ja kehityksestä.⁶⁴

Filosofi ja filosofianhistorioitsija Herbert Schnädelbach (1936-) on tarkastellut 1800-luvun loppupuolen saksalaisen filosofian tilannetta nimenomaisesti filosofian identiteetin kriisiytymisenä, jonka johdosta saksalaisen filosofian kenttä muodostui 1900-luvun alkupuolella keskenään kilpailevien koulukuntien asetelmaksi. Schnädelbachin lähtökohtana filosofian kriisin periodisoivalle metanarratiiville teoksessa *Philosophie in Deutschland 1831 - 1933* (1983) on näkemys saksalaisen filosofian tilanteesta hegeliläisen filosofia-paradigman hiivuttua. Hegeliläisyyden valtakauden jälkeen filosofian tilanne Saksassa kahden koko 1800-luvun ajan vahvistuneen voimakentän, historismin ja (luonnon)tieteen, puristuksessa oli ainakin vuosisadan vaihteeseen tultaessa kypsynyt kriisiksi filosofian omaa identiteettiä koskien. Hegelin filosofian jälkeisinä vuosikymmeninä filosofiaa vastaan hyökkäiltiin sekä historian että (luonnon)tieteen nimissä. Itse Hegel-koulu oli hajaantunut kolmeen kilpailevaan ryhmään: nk. konservatiiveihin, liberaaleihin ja vasemmistohegeliläisiin. Vastapoolleina edelleen hajaantumisen merkkejä omanneessa

⁶³ Myös muut filosofian historiasta kirjoittaneet – kuten suomalaisessa filosofiassa jo 1920-luvulla J. E. Salomaa (1923) ja Arvi Grotenfelt (1924) - ovat nähneet 1800-loppupuoliskossa filosofian kriisiytymisen. Vertaa tästä myös tutkimuksen lukua 3.4..

⁶⁴ Filosofian identiteetin kriisinäkemysten metanarratiivin kautta voisi koettaa tavoittaa vaikuttimia ja taustoja myös esimerkiksi Eino Kailan ja Erik Ahlmanin filosofiakäsityksille. Filosofian identiteetin kriisinäkemysten viitekehystä suomalaisen filosofian lähihistoriaan soveltava kattavampi tarkastelu ja arviointi edellyttäisi kuitenkin laajahkoa erillis-tutkimusta.

tilanteessa olivat lisäksi vielä nk. historiallisen koulun edustajat sekä positiivisesti tai naturalistisesti suuntautuneet tutkijat materialismin edustajista aina monisteihin ja jopa metafysiisiin idealisteihin saakka.⁶⁵

Schnädelbachin mukaan myös tieteen historiallinen itseymmärrys oli 1800-luvun loppuun tultaessa kokenut merkittäviä muutoksia. Tieteenharjoitus oli itsenäistynyt suhteessa filosofiaan; toisinaan tämän saatettiin katsoa tarkoittaneen jopa kokonaan irtisanoutumista filosofiasta. 1800-luvun lopulla filosofian, joka Hegeliin saakka oli ollut tiede *par excellence*, saatettiin nyt muodostuneeksi nähdyssä uudessa tilanteessa arvioida luovuttaneen tehtävänsä ja tutkimusalueensa toisaalta luonnontieteille ja toisaalta historiatieteelle. Filosofiasta itsestään voitiin katsoa jääneen jäljelle vain sen oma historia samalla, kun luonnontieteelliset paradigmat työllistivät filosofeja - siis niitä, joiden toimintakenttä akateemisissa institutionalisoiduissa puitteissa vielä oli filosofia. Toisaalta tuolloisessa filosofian tilanteessa myös maailmanpoliittisten muutosten saatettiin katsoa edellyttävän luonteeltaan nimenomaisesti filosofisiksi katsottavia kannanottoja.

Näin muodostuneeseen filosofian identiteetin kriisiin pyrittiin Schanädelbachin mukaan vastaamaan seuraavilla päätavoilla: **1)** filosofia katsottiin voitavan yrittää tehdä tieteeksi tieteiden joukkoon, jolloin se miellettiin yhdeksi tutkimustieteistä (Forschungswissenschaften), joka keskittyi historiallis-hermeneuttiseen tutkimukseen ja määritteli itsensä hengentieteeksi (Geisteswissenschaft), **2)** (luonnon)tiedettä saatettiin pitää ajan filosofiana, **3)** filosofia voitiin mieltää kritiikiksi, **4)** filosofian tehtävää ja metodologiaa voitiin koettaa ajatella uudelleen. (Schnädelbach 1991, 88; 119; Kalli 1995)

Myös esimerkiksi espanjalainen huomattava kulttuurifilosofi ja aikalaiskriitikko José Ortega y Gasset on tarkastellut teoksessaan *Qué es filosofía?* 1800-luvun jälkipuoliskoa ja 1900-luvun alkupuolen kehitystä filosofian kriisin ja sen ratkeamisen periodisen metanarratiivin puitteissa. Ortega arvioi 1800-luvun jälkipuoliskoa filosofialle suorastaan antagonistiseksi ajaksi. Tuolloin kokeellisten luonnontieteiden sovellettavuuden ja hyödyllisyyden ihannoinnista sokaistunut eurooppalainen tietokulttuuri oli jo kadottamassa filosofialle ominaiset kokeellisia tieteitä perustavammat ja spesifimmin juuri filosofiset kysymyksenasettelut. Ortega kuvaakin filosofian ja sen akateemisten edustajien tilannetta 1800-luvun loppupuolen kokeellisten tieteiden hallitsemassa akateemisessa yhteisössä heikoksi: tuolloin filosofi ”häpesi, ettei ollut fyysikko.” Ortegán kuvauksessa identiteettinsä 1800-luvun loppupuolella filosofian edustajina ja tieteellisen kompetenssinsa ja statuksensa menettäneille filosofeille oli ominaista resignoitua fysiikan palvelukseen ja pidättäytyä esittämästä fysiikan tieteellisten menetelmien ratkaisemattomissa olevia ongelmanasetteluja. Ortegán mukaan filosofian uudelleen virkoaminen tapahtui sittemmin 1900-luvun alkupuolella filosofian perustavanlaatuisen kysymysten - kuten *mitä tieto on?* - rehabilitoitumisena.

(...) the last sixty years of the nineteenth century formed one of these periods least favourable to philosophy. If philosophy were something that we could entirely dispense with, there is no doubt that in those years it would have completely disappeared. (...) We have seen that philosophy has been reduced to little more than a theory of knowledge. This is what the greater part of books on philosophy published between 1860 and 1920 call themselves. I also noted the extremely surprising fact that in the books thus en-

⁶⁵ Hegel-koulun ryhmistä *konservatiiveihin* kuuluivat esim. Daub (1756 - 1836), Gabler (1786 - 1853), Göschel (1781 - 1861), von Henning (1791 - 1866), Hinrichs (1794 - 1861), Marheineke (1780 - 1846), *liberaaleihin* Ganz (1798 - 1839), Rosenkrantz (1805 - 1879), K. Fischer (1824 - 1907) ja *vasemmistohegeliläisiin* Stimer (1806 - 1856), B. Bauer (1809 - 1882), E. Bauer (1820 - 1886), Ruge (1802 - 1880), Hess (1812 - 1875), Feuerbach (1804 - 1872), Marx (1818 - 1883), Engels (1820 - 1895). *Historiallisen koulun* edustajista mainittakoon Savigny (1779 - 1861), Eichhorn (1781 - 1854), Grimm (1785 - 1863), Ranke (1795 - 1886), Böckh (1785 - 1867), *positiivisesti tai naturalistisesti* suuntautuneista tutkijoista *materialisteista* Vogt, (1817 - 1895) Moleschott (1822 - 1893), Dühring (1833 - 1921), Avenarius (1843 - 1896) ja *monisteista* Mach (1838 - 1916) ja Herz (1857 - 1894) sekä vielä *metafysisistä idealisteista* Wundt (1832 - 1920) ja Fechner (1801 - 1920).

titled one would never find seriously posed the question "What is knowledge?" (Ortega y Gasset 1960, 31)

(...) intellectual life of Europe has for almost hundred years suffered from what one might call the "terrorism" of laboratories.

Overwhelmed by this superiority, the philosopher was shamed of being overwhelmed, which meant that he became ashamed of not being a physicist. As the problems which are genuinely philosophical do not permit of solution according to the method of physical sciences, the philosopher gave up any attempt to attack them; he renounced his philosophy, contracting it to the minimum, putting it humbly at the service of the physics. He decided that only philosophic theme worth pursuing was meditation on the fact of physics, that philosophy was merely a theory of knowledge, and nothing more. (Ortega y Gasset 1960, 46)

Eräänä aikansa ja tekijänsä filosofikäsitteitä osaltaan heijastelevana filosofian kriisinäkemyksen aikalaiskuvauksena voidaan pitää myös filosofi Friedrich Paulsenin (1846 - 1908) teoksen *Die Zukunftsaufgaben der Philosophie* (1907) näkemyksiä filosofian tilanteesta ja tulevaisuudesta.⁶⁶ Aikanaan myös Suomessa verrattain suosittu Paulsenin "filosofian tulevia tehtäviä" hahmottelevan teoksen kuvauksessa oli 1800-luvun puolessa välissä tekijän mukaan jo välillä näyttänyt siltä, ettei filosofialla enää ollut tulevaisuutta. Ainoastaan se, että yliopistoissa yhä vielä oli jäljellä filosofian oppituitteja, saattoi herättää joitakin toiveita filosofista. Paulsenin mukaan muutoksen ydin filosofian kohentuessa sisältyi yhä eneneviin huomioihin siitä, että positiiviset tieteet, jotka olivat jo vähällä kokonaan syrjäyttää filosofian, "eivät olleet täyttäneet kaikkia odotuksia, jotka edellinen sukupolvi oli niihin asettanut; ne eivät olleet johtaneet eheään oloita koskevaan kokonaisnäkemykseen eivätkä varmapohjaiseen elämäntähtäykseen ja -normiin." (Paulsen 1907). Filosofian uuden tulemisen taustatekijänä Paulsen tulkitsi myös erityisesti fysiikassa tuolloin ilmenneet ongelmat, jolloin uudet löydöt fysiikassa ja muissa tieteissä aiheuttivat uusia pettymyksen aiheita: "Miltei kaikki peruskäsitteet, joilla sukupolvi sitten operoitiin niin luottavaisesti ikään kuin ne olisivat olleet ikuisia totuuksia, ovat viime aikoina alkaneet horjua (...) ei edes energian säilymisen laki enää ole suojattu skeptisiltä ajatuksilta ja epäileviltä tutkimuksilta." (Paulsen, 1907) Todellisuuden ja elämän perimmäisiin kysymyksiin vastaaminen olivat Paulsenin mukaan kuitenkin haasteita, joihin vastaamatta "ihmishengen ei ole ajan mittaan mahdollista selvittää." Pettymys tieteen kyvyttömyyteen vastata elämän perimmäisiin kysymyksiin vaikutti siten Paulsenin mukaan osaltaan myös uuden kiinnostuksen heräämiseen filosofiaa kohtaan. Paulsen kirjoittaa: "Aletaan kysyä: eiköhän loppujen lopuksi filosofia, tuo kauan halveksittu ja paljon paneteltu, voisi ja eikö sen täytyisi antaa se, mitä ilman ihmishengen ei ajan mittaan ole mahdollista selvittää: nimittäin vastaus todellisuuden ja elämän perimmäisiin kysymyksiin, jollei välttämättömien asettamusten tai ikuisten totuuksien muodossa vanhan metafysiikan tapaan, niin vaikkapa mahdollisten ja uskottavien näkemysten hahmossa, 'järkevien ajatusten' hahmossa?" (Paulsen 1907, 390)⁶⁷

Herbert Schnädelbach arvioi 1900-luvun alun saksalaisen filosofian tilanteen teoksessa *Philosophie in Deutschland 1831 - 1933* muodostuneen kolmen "suuren" filosofiasuuntauksen kilpailuasetelmaksi hegemoniasta. Laajimmin levinnyt suuntaus saksalaisen filosofian kentällä vuosisadan alussa oli *uuskantilaisuus*. Muut vahvat filosofiasuuntaukset olivat Schnädelbachin mukaan *mekanistinen materialismi* ja *machilainen positivismi*. Saksalainen

⁶⁶ Friedrich Paulsenin teoksista aikanaan erittäin suosittuja olivat Eino Kailan "filosofisen heräämisensä" kuvauksen yhteydessä mainitsema *Einleitung in der Philosophie* (1892. 42 p. 1929) ja *System der Ethik* (1889, 12 p. 1921) Paulsenilta suomennettiin aikanaan teokset "Pedagogiikka" ja "Saksan kasvatusolojen historiallinen kehitys." *Einleitung in der Philosophie* kuului myös G. H. von Wrightin nuoruudenlukumistoon. (Kaila 1986, 197-198; von Wright 1992, 14)

⁶⁷ Paulsen-sitaatit ovat teoksesta Oizerman 1977, s. 180.

intellektuaalinen miljö oli 1900-luvun alussa voimakkaassa käymistilassa vaihtelevissa käsityksissään luonnontieteiden, erityisesti fysiikan uusien teorioiden statuksesta ja asemasta sekä eri arvioissaan näiden tuottaman uuden tieteellisen tilanteen historiallisesta merkityksestä. Tilanne edellytti johtopäätösten tekemistä siitä, oliko ”vanha” filosofia vielä pelastettavissa, tarvittiinko kokonaan uusi filosofia, vai oliko filosofian jo aika siirtyä tieteiden luoman ”tieteellisen maailmankuvan” varjoon. (Schnädelbach 1991, 85-120; Kalli 1995)

2.3 1900-luvun filosofian koulukunta- ja suuntausnäkemysten kirjosta

1900-luvun eurooppalaiselle ja angloamerikkalaiselle kielipiirille ominaisen akateemisis- sa puitteissa harjoitetun filosofian on katsottu yleisesti olleen varsin epäyhtenäistä käsi- tyksissään filosofian luonteesta, menetelmistä ja tavoitteista. Tämän epäyhtenäisyyden selvimpänä ja esiin pistävimpänä „indikaattorina“ voi pitää myös filosofiakäsityksissään varsin poikkeavia 1900-luvun filosofiasuuntauksia kuten pragmatismia, eksistentialis- mia, hermeneutiikkaa tai analyttistä filosofiaa. Filosofian epäyhtenäisyyden voi nähdä heijastuvan myös filosofian „kenttää“ ja tilannetta eri tavoin hahmottelevissa monissa esityksissä, joiden toisistaan poikkeavuuteen ovat osaltaan vaikuttaneet myös näiden tekijöiden omat filosofiakäsitykset sekä filosofiset suuntautumiset ja näihin liittyvät mahdolliset „sitoutumukset.“⁶⁸ 1900-luvun filosofian tai nk. nykyfilosofian⁶⁹ yleiskuva-

⁶⁸ Filosofian suuntausten/virtausten (engl. current, saks. strömung) ja koulukuntien (philosophical school, Philosophische Schule) käsitteiden käytössä ei 1900-luvun filosofian esityksissä ole selkeää yhtenäistä käyttötapaa. Luontevinta lienee tässä kuitenkin katsoa, että filosofisesta koulukunnasta voi puhua silloin, kun jokin filosofinen liike omaa verrat- tain yhtenäisen julkilausuttujen oppien (teesien, dogmien) kokoelman, joiden hyväksyminen edellyttää ks. filosofien yhteisöön tai tietyn filosofisen projektin yhteyteen mukaan pääsemistä. Siten esimerkiksi nk. Wienin piiriä julkilausut- tuine ohjelmajulistuksineen, filosofisine „teeseineen“ ja „jäsenluetteloineen“ voisi pitää juuri koulukuntana (vaikka nykyinen tutkimus onkin osoittanut piirin jäsenten monissa käsityksissä myös huomattavaa epäyhtenäisyyttä). Samoin esimerkiksi nk. uuskantilaisten Badenin ja Marburgin koulujen filosofiassa on nähtävissä filosofisia lähtökohtia ja sitoumuksia, joiden hyväksyminen ja edelleenkehittäminen näiden koulujen tutkijoiden parissa voi mahdollistaa tässä kou- lukuntakäsityksen muodostamisen. Sen sijaan esimerkiksi 1900-luvun analyttistä filosofiaa ei ehkä tunnistettavine ja määriteltävine peruspiirteineenkään voi pitää koulukuntana, vaan filosofisena suuntauksena. (Esim. Searle 1996; Niini- luoto & Saarinen 2002; von Wright 1982) Erityislaatuisten lisäjuonteen 1900-luvun jälkipuoliskon filosofian tilanteen, sen suuntausten ja koulukuntien hahmotelmiin on tuonut erityisesti myös marxilainen lähestymistapa filosofian kent- tään ja sen suuntauksiin. Tässä myös itse filosofian suuntauksista esitetyt kuvaukset on historiankirjoituksena nähty kytkeytyneeksi poliittis-ideologisiin intresseihin. Marxilaiseen dialektis-materialistiseen historiannäkemyskeeseen perus- tuva näkökulma filosofian suuntauksiin on mahdollistanut filosofian tilanteen jäsentämisen toisaalta porvarilliseksi katsotun ideologian toisaalta marxilaisuuteen perustuvan filosofian pääsuuntausten jäsentelyn yhteen sovitattomien ”leirien” kautta. Esimerkiksi marxilaista näkökulmaa filosofian kenttään ja tilanteeseen kirjassaan *Filosofian pääsuun- tauksia* (1977) edustava Theodor Oizerman perusti näkemyksensä filosofian kentästä ja pääsuuntauksista marxilaisit- tain miellettyyn materialismiin ja idealismiin vastakohtaisuudelle: ”*Dialektisen ja historiallisen materialismin kannalta filosofian suuntaukset ovat filosofian sisäisen erilaistumisen ja polarisoitumisen lainmukaisia muotoja*. Siksi materia- lismiin, idealismiin ja muiden filosofisten suuntien erottelulla ei ole mitään yhteistä oppien puhtaan metodisen, riittävän ilmeisten tuntomerkkien mukaan tapahtuvan ryhmittelyn kanssa. Tutkija löytää, todistaa objektiivisesti determinoidut, historiallisesti syntyneet erot sekä vastakkaisuudet filosofiassa, hän ei niitä aseta. *Materialismiin ja idealismiin, rationa- lismiin ja empirismiin, intellektualismiin ja anti-intellektualismiin, dialektisen ja metafyyssisen ajattelutavan välinen vasta- kohtaisuus muodostaa sellaisen perustavanlaatuisen tosiseikan, jota ei missään mielessä voi pitää jostakin luokittelu- järjestelmästä käsin tehtynä johtopäätöksenä*. Filosofinen koulukunta on merkittävä tapaus ihmiskunnan intellektuaali- sessa historiassa. Filosofian historioitsija tutkii oppeja, virtauksia, koulukuntia, suuntauksia, selvittelee niiden proble- matiikkaa, sisältöä, suuntaa, suhdetta muihin oppeihin, koulukuntiin ja suuntauksiin. *Mitä tulee materialismiin ja idea- lismiin vastakohtaisuuden tutkimiseen, on se filosofian sisäiselle kehitykselle ominaisen perusristiriidan analyysiä, risti- riidan, joka välittömästi luonnehtii filosofisen tiedon rakennetta ja sen kehityksen spesifiä muotoa.*” (Oizerman 1977, 133, kursivointi M.L.)

uksille on ollut myös ominaista esitellä filosofia kenttää ja tilannetta filosofian nk. pääsuuntausten kautta. Suomalaisen filosofian identiteetin tutkimuksen kannalta on tässä suhteessa kiinnostavaa huomioda, että muutaman filosofian pääsuuntauksen erotteluun perustuva hahmotustapa näyttää muodostuneen suomen kielellä julkaistuille 1900-luvun nykyfilosofian kentän huomattavimmille esityksille uudelleen toistetuksi malliksi. (von Wright 1970; 1982; Saarinen & Niiniluoto (toim.) 2003; Juntunen & Mehtonen 1977; Hintikka & Routila 1970; Hintikka 1986; 2001).

Suomalaisessa akateemisessa filosofiassa ensimmäisiä jäsenyntyneitä esityksiä filosofian hajaantuneesta tilanteesta ja sen "kentän" muodostumisesta koulukuntamaiseksi tavataan 1920-luvun alkupuolella Arvi Grotenfeltin ja J.E. Salomaan aikalaisarvioissa filosofian kehityksestä ja tilanteesta, joita tarkastellaan lähemmin tutkimuksen luvussa 3.4.. J. E. Salomaa erottaa teoksessa *Nykyajan filosofeja* (1924) kilpaileviksi näkeminään päävirtauksina ajan filosofiassa *intellektualistisen* ja *elämänfilosofisen* suuntauksen. (Salomaa 1924, 7-9) Sitten Salomaa 1930-luvun puolessa välissä julkaistu *Uuden ajan filosofianhistoria* sisältää jo mosaiikkimaiseksi luonnehdittavan hahmotelman ajan filosofian tilanteesta. Tässä Salomaa katsoo ajan filosofialle ominaisten koulukuntien muodostuneen myös eräässä mielessä - tekijän filosofian harjoittamiselle edellyttämän ja filosofian ominaispiirteeksi katsoman - autonomisen ja riippumattoman ajattelun vastaiseksi ja sitä rajoittavaksi ilmiöksi.⁷⁰

Uuden ajan filosofianhistoria-teoksen (1936) päätösluvussa "Katsaus nykyajan filosofisiin virtauksiin" J. E. Salomaa esittelee alalukuina seitsemän tuolloin huomattavimpina pitämänsä filosofian aikalaissuuntausta: *kriittinen idealismi eli uskantilaisuus* (Marburgin ja Badenin koulukunnat sekä realistinen suuntaus edustajinaan Riehl, Kulpe sekä myös uusrealismi), *Bergsonin intuitionismi*, *positiivismi* (uuspositiivismi, looginen positivismi/empirismi), *pragmatismi* (James, Dewey, Schiller, Peirce), *uusvitalismi* (etenkin Driesch), *hengentieteellinen filosofia* (Dilthey, Spranger, Troeltsch, Simmel, Spengler) ja *fenomenologia* (Husserl, Scheler). Lisäksi Salomaa teoksessa mainitsemia filosofiasuuntauksia olivat myös tekijän mukaan lähtökohdissaan uskantilainen ja pragmatistisille näkemyksille eräässä kohdissa läheinen Hans Vaihingerin perustama *fiktionalismi*, *englantilainen uusrealismi* sekä Martin Heideggerin *eksistentiaalifilosofia*. Näiden ohella Salomaa mainitsee myös ajalle ominaisina filosofisina ilmiöinä uustomismin, buddhalaisuuden, psykoanalyysin sekä ajan mystiset ja teosofiset suuntaukset. Salomaa katsoo sittenkin joutuneensa jättämään käsittelemättä vielä "useita aatesuuntia ja huomattavia ajattelijoita." Salomaa filosofianhistorian perusteella saattoi jo aikanaan nähdä filosofian virtauksista ja koulukunnista myös niihin liittyneen maantieteellisesti määrittyviä vaikutusalueita: esimerkiksi pragmatismi erityisesti Yhdysvalloissa, uskantilaisuus, fenomenologia ja hengentieteellinen filosofia varsinkin Saksassa, uusrealismi Englannissa ja intuitionismin suosio Ranskassa.⁷¹ Kahdeksi "viime vuosikymmenien" voimakkaimmaksi filosofi-

⁶⁹ Tässä voitaneen tietyin varauksin edelleen puhua nykyfilosofiasta, engl. contemporary philosophy, saks. Gegenwartsphilosophie.

⁷⁰ "Varsinkin aloittelevan on vaikeata löytää omaa itsenäistä tietä nykyajan monien filosofisten suuntien joukosta. Mutta kuka ei tahdo yksinkertaisesti seurata jotakuta filosofista auktoriteettia – mikä olisi filosofisesta asenteesta täydellistä luopumista -, hänellä ei ole oman filosofisen vakaumuksen saavuttamiseen muuta mahdollisuutta kuin omaan tutkimukseen ja ajattelun turvaautuminen. Jokaiseen filosofiseen maailmankäsitykseen pyrkivän täytyy kyetä itsenäisesti tekemään selkoa mielipiteistään maailmasta, saattamaan ne sopusointuun luonnon- ja hengentieteiden tulosten kanssa ja esittämään ne loogisesti ristiriidattomassa muodossa." (Salomaa 1936, 306)

⁷¹ Salomaa (1936) ei huomioi tai erota lainkaan *uustomistista* tai *marxilaista* filosofiansuuntausta. Myöskään Eino Kailan mukaan marxilainen ajattelu ei näyttäisi kuuluneen (varsinaisesti) filosofiaan. (Kaila 1941, 155; vrt. myös Kaila 1992, 448) "Vielä tuhoisampia ovat olleet eräät muut tendenssit, etenkin Otto Neurathin ja Philipp Frankin, joiden kirjoitukset kuuluvat pikemmin marxilaisten ideoiden piiriin kuuluvaan kirjallisuuteen kuin lainkaan yleiseen filosofiaan." (Kaila 1941; 1979c, 155 käännös M.L.)

seksi päävirtaukseksi Salomaa arvioi teoksessa positivismin ja kriittisen idealismin; näiden tekijä katsoo palautuvan ”kahteen 18:nneen vuosisadan ajattelijaan: edellinen Humeen ja jälkimmäinen Kantiin.”⁷² (Salomaa 1924; 1936, 262-306)

Ajan filosofisten virtausten ja niiden erilaisten lähestymistapojen monimuotoisuus oli tuttua myös Salomaan aikalaisille ja tutkimuksen fokuksessa oleville Eino Kailalle ja Erik Ahlmanille. (Esim. Kaila/Valvoja-Aika 1926; Kaila 1934; 1936; Ahlman 1992 (8) 103-112; 1992 (4); 1992 (5)). Ahlmanin tai Kailan tuotanto ei kuitenkaan J. E. Salomaan tavoin sisällä filosofian suuntauksiin spesifisti keskittyviä erityisteoksia. Itse asiassa Eino Kailan suhde filosofian aikalaisvirtauksiin on *metafilosofisesti erityislaatuinen* sikäli, että Kaila leimallisesti edusti ja kannatti erästä ajan aggressiivisimmin ja ekslusiivisimmin ajan

⁷² Skotlantilaiseen valistusfilosofiaan liitetyn David Humeen filosofia liittyy suurelta osaltaan ihmisen tietokykyä ja sen rajoja arvioiviin tutkimuksiin. Tätä valistusfilosofialle muutenkin ominaista filosofian tehtävän käsitystä kuvastaa Humeen ajattelussa esimerkiksi *Treatise of Human Nature* teoksen tavoite pyrkiä selvittämään ja rajaamaan, millaisten kohteiden käsittämiseen inhimillisen ymmärryksen ylipäättään voidaan katsoa soveltuvan. (ADOF 1984, 154) *Aristotelis-skolastiselle* filosofialle tyypilliset metafysiset käsitteet kuten *substanssi*, *Jumala* tai *sielu* samoin kuin myös *kausalsuhteen* käsite tulevat Humeen filosofiassa kriittisen tarkastelun ja analysoinnin kohteiksi. (Hume 1938, 56-147; Salomaa 1936, 109-118) Hume konstruoi filosofiassaan eräänlaista kokonaiskuvausta ”uskomusjärjestelmästä” selittäen mielteiden keskinäisille assosiaatioille perustuvan eräänlaisen ”mentaalisen mekaniikan” kautta uskomusjärjestelmän muodostumista, kehittymistä ja toimintoja. (ADOF 1984, 154; Salomaa 1936, 115) J. E. Salomaa on nostanut esille Immanuel Kantin pyrkimystä johdattaa muita (oppilaitaan) itsenäiseen ajatteluun eikä opettaa mitään valmista filosofista oppia. Kantille valistus (aufklärung) merkitsee pyrkimystä aktiivisen ja rohkean (julkisen) itsenäisen ajattelun kautta harhaluuloista tai taikauskoisuudesta (aberglaube) vapautumiseen. Filosofiseen ajatteluun kytkeytyvä itsenäinen ajatustyö voidaankin nähdä kantilaisittain kaikkien inhimillisten kokemusolottuvuuksien, niin ymmärryksen, tahdon kuin tunnekylläisen mielialankin huomioon ottavaa ja näitä kriittisesti arvioivaa filosofista tutkimusta. (Kant 1913 (d), 294; Marías 1946, 305-306; Salomaa 1990, 9-41) Kant pyrki transsendentaaliseksi kutsumansa tarkastelun kautta teoksessaan *Kritik der Reinen Vernunft* (1781/87) erottamaan tietokykyyn liittyvän kokemusta perustavan *a priorisen* aineksen havainnon tarjoamasta aineksesta. Tällaisena kokemusta perustavana välttämättömänä ja yleispätevinä tietoaimeksena, synteettisinä arvostelmina *a priori*, Kant piti havainnonmuotoina ilmeneviä ajallisuutta ja paikallisuutta sekä erityisiä ymmärryksen *a priorisia* synteettisiä käsitteitä, ns. *kategorioita*, joihin kuuluvat mm. olioin, kausalliteetin ja keskinäisen vuorovaikutuksen käsitteet. (Salomaa 1936, 145-150; Kant 1977, 19; Kant 1913(c), 49-129) Transsendentaalista dialektiikkaa käsittelevässä tutkimuksessaan Kantin filosofinen kritiikki kohdistui aikansa metafysiisiin oppeihin, joissa Kantin mukaan katsottiin omattavan tietoa ”olioista sinänsä” (Dinge an sich), mitä Kant kuitenkin piti mahdottomana. Arvostelmia metafysisestä oliosta ”sinänsä” sisältyi aikakauden filosofiassa voimakkaasti vaikuttaneen Christian Wolffin (1679 - 1759) filosofian rationaalisen psykologian, rationaalisen kosmologian ja rationaalisen teologian oppeihin. Em. opinat pyrkivät esittämään kokemuksesta riippumatonta, ”puhdasta järjentietoa” substantiaalisesta sielusta, maailmasta ”sinänsä” sen perimmäisinä substantiaalisina olioina ja Jumalasta. Kant katsoi, että näiden metafysisien oppien virheenä oli muodostaa kokemuksista riippumattomista, järjen absoluuttista tavoittelevasta syntetisoivasta toiminnasta johtuvista muodoista, nk. ”puhtaan järjen aatteista” eräänlaisia (eksistioivia) substantiaalisia olioita. (Salomaa 1936, 150-154; Marías 1946, 236) Rationaalista psykologiaa koskien Kant katsoi, että vaikka kaikkia mielteitämme edeltääkin ns. apperceptionin yhteys arvostelmana ”minästä”, joka ajattelee, jää metafysiinen, oliomainen (absoluuttinen) ajatteleva substanssi (substantiaalinen ”sielu”, ”henki” tai ”minä”) kuitenkin tietokäytöllemme lopultakin saavuttamattomaksi. Kant tulkitsikin 1600-luvun filosofialle tyypillistä ajattelevan substanssin ja aineellisen substanssin käsitteille rakentuvaa näkemystä empiiriseksi jäsennykseksi, mikä ei voinut tavoittaa tavoittelevaansa ”olioita sinänsä” vaan korkeintaan ”olion yleensä ilmiöitä.” (Kant 1913(c) 111; Salomaa 1936, 152) Kosmologinen idea pyrkimyksenä käsittää maailma suljetuksi kokonaisuudeksi johtaa Kantin mukaan ristiriitaisuuksiin eli *järjen antinomioihin*. Tällöin tarkasteluyritykset maailmasta ”sinänsä”, sen ajallisesta ja paikallisesta äärettömyydestä tai äärellisyydestä tai sen aineksen loputtomasta jaollisuudesta tai perimmäisistä osista, on järjen matemaattisina antinomioina katsottava jo alun perin väärin asetetuiksi, ratkaisultaan mahdottomiksi kysymyksiksi. (Salomaa 1936, 152-153). Vaikkakin kysymykset determinismistä ja vapaasta tahdosta sekä Jumalan olemassaolosta ovat teoreettisen tietokäytön ulottomattomissa, voidaan Kantin mukaan kuitenkin (toisin kuin matemaattisten antinomioiden tapauksissa) dynaamisten antinomioiden suhteen pitää sekä myöntävää että kieltävää arvostelmaa hyväksyttävänä. (Kant 1913 (c), 261-381, Salomaa 1936, 153) Kant erottaa vapaan tahdon ja Jumalan problematiikkaa koskien arvorealiteetteja tarkasteltavan praktisen ”järjen intelligiblen maailman” empiirisestä maailmasta, jonka kokemuspiirin intelligiblen maailmaa ylittää. Empiirisessä (teoreettisen filosofian maailmassa) on Kantin mukaan edellytettävä vallitsevaksi kausaliiteettien muodostama determinismi: teoreettinen filosofia ei edellytetä vapaan tahdon tai Jumalan otaksumista. Sen sijaan *praktisen filosofian* puitteissa, niin vapaa tahto kuin Jumalakin korkeimpana arvorealiteettina oli Kantin mukaan oletettava todelliseksi *intelligiblen*, moraalisen vapauden maailman (moralische Welt) realiteeteiksi. (Kant 1913(c), 522-538; Salomaa 1936, 153)

muihin filosofiavirtauksiin asennoitunutta filosofiasuuntautumista, nimittäin *loogista empirismää*.⁷³

Monet filosofian aikalaisvirtaukset edustivatkin Eino Kailalle - epätieteelliseksi arvioituina ja metafysiikkaa sisältävinä - pääasiassa antagonistisen suhtautumistavan ansaitsevia kulttuuri-ilmioita. Filosofisesti virheellisten käsitysten ja niiden edustamien suuntausten kanssa ei ollut aihetta - eikä mahdollisina väärinä myönnytyksinä oikeinkaan - ryhtyä rakentamaan kanssakäyntiä. Eino Kailan tuotannossa ilmenevässä suhtautumistavassa hänen virheellisinä ja epätieteellisinä pitämiensä filosofiasuuntausten tai pseudofilosofioiden (kvasifilosofioiden) kritiikki onkin pääasiassa tässä suhteessa korostuneen diskreditoivaa ja eksklusiivista. Valittuna esimerkkinä Kailan haluttomuudesta minkäänlaisten "konvergoivien" keskusteluyhteyksien luomiseen silloin, kun kyseessä oli hänen näkemyksensä mukaan filosofiassa virheellinen lähestymistapa, voinee tässä lainata erästä Sven Krohnin (1903 – 1999) tilannekuvausta *Filosofisen yhdistyksen* kokouksesta:

Kerronpa sitten vielä erään tapauksen, joka sattui Helsingissä filosofisen yhdistyksen kokouksessa. Erik Ahlman oli kutsuttu pitämään esitelmä. Minä olin silloin vastikään tullut rintamalta, olin toistaiseksi vapaa. Esitelmä koski "pitämisen" ja "saamisen" käsitteitä ja niiden suhteita Husserliin nojautuen, mutta osaksi Husserlin näkemyksistä poiketen. Kun esitelmä oli ohi, tilaisuuden puheenjohtaja Eino Kaila toi esiin mielipiteensä, jonka mukaan tällaisia "pitämisen" ja "saamisen" käsitteitä ei lainkaan voi olla olemassa. Nehän eivät ole mitään sellaista, jota me voimme koetella. (Krohn 1994, 5)⁷⁴

Mikko Salmelan suomalaisen 1900-luvun etiikan *jopa mahdollisesti vaikutusvaltaisimpana traditiona* kritisoiman "juhlapuheobjektivismin" rinnalle voi nähdäkseni hyvin asettaa suomalaisen akateemisen filosofian lähihistorian eräänä ominaisuutena Eino Kailan suomalaiseen filosofiaan pitkäksi aikaa siihen paradoksaalisesti kylvämän "rikkaruohotraditionajattelun". Eino Kailan edustamalle loogiselle empirismille - sen suomalaista akateemista filosofiaa vällinneinä vuosikymmeninä - on tässä „rikkaruohotradition“ asetelmassa ominaista eksklusiivisesti diskreditoiva ja tunnustusta antamaton suhtautumistapa filosofian monia muita aikalais-suuntauksia ja lähestymistapoja kohtaan.⁷⁵ Suomalaisen akateemisen filosofian lähihistorialle ominaisesta loogiseen empirismiin liittyvästä muihin filosofian lähestymistapoihin ja suuntauksiin eksklusiivisesti asennoituvasta tendenssistä on osoitettavissa paljon esimerkkejä suomalaisen filosofian akateemisesti merkittävimpien filosofien tuotannossa 1930-1960 -luvuilla.⁷⁶

⁷³ Huomattakoon, että (Eino Kailan edustama) *looginen empirismi* ei suuntauksena tai liikkeenä sisälly lainkaan J. E. Salomaan filosofian historiassaan esittelemiin filosofian aikalaissuuntauksiin. Teoksessaan Salomaa kylläkin esittelee laajalle levinneen *uuspositiivisten* koulukunnan ja mainitsee sen keskuksiksi ns. *Wienin Piirin*. Loogisen empirismin *suuntaukseen* liittyvää problematiikkaa käsitellään lähemmin tutkimuksen viimeisessä luvussa.

⁷⁴ Sven Krohn (1994) kertoo myös, että Kaila oli myöhemmin „muuttanut kantaansa ja väitti nyt jyrkästi, että tietysti on, pitäminen ja saaminen täytyy olla olemassa, sillä meillähän on nämä käsitteet, eiväthän ne ole syntyneet tyhjästä.“ Krohn ei kuitenkaan kirjoituksessaan kerro, milloin ja missä tämä Eino Kailan julkilausuma sai sijansa. (Krohn 1994, 5; katso myös Niiniluoto 2000, 208) Mikko Salmela (1998) kuvaa (Krohnin kertomana) Eino Kailan kommentoimien *Filosofisessa yhdistyksessä* 1930-luvun puolella välissä Antero Rinteen esitelmän „Naturalismista, idealismista ja bifrontalismista“ päätyttyä, ettei se sisältänyt yhtään mielekästä lausetta. Krohnin puolustettua Rinnettä Kaila oli poistunut paikalta ovi paukkuen. (Salmela 1998, 369-370) Kuvatussa - varmastikin dramaattisessa - tilanteessa uskaltanee nykyisin nähdä tragikoomisia piirteitä.

⁷⁵ Tässä voitaisiin ehkä puhua myös polarisoitumisesta sikäli, että tuolloisen akateemisen filosofian muina keskuksina Suomessa voi pitää Helsingin yliopiston ohella Turussa Turun yliopistoa ja Åbo Akademit. J. E. Salomaa toimi filosofian professorina Turun yliopistossa 1931-1958. Loogisen empirismin filosofiasuuntauksen käsitehistoriallista problematiikkaa ja sen erityistä problematiikkaa suomalaisessa filosofiassa tarkastellaan lähemmin tutkimuksen luvussa 7.

⁷⁶ Tällaisista eksklusiivisesti asennoituvista muotoiluista voidaan mainita esimerkkeinä seuraavia: "Negatiivisessa formuloinnissaan loogisen empirismin periaatteet sanoo: Mikään 'idea', vaikka kuinka 'irkas ja distinktiivinen', mikään 'apriorinen' synteettinen arvostelma', mikään 'intuitio', mikään 'olemuksennäkeminen (Wesenschau)', ei voi

Vastaavasti filosofian suuntausten vastakkainasettelua lieventävää, eri suuntausten yhteisiä ongelmanasetteluja ja lähestymistapojen läheisyyttä välittävän eräänlaisen „liennytyksen“⁷⁷ varhaisia muotoiluja suomalaisessa filosofiassa voi tavata jo 1970-luvulla esimerkiksi Jaakko Hintikan ja Lauri Routilan filosofian tilannetta tarkastelevassa kirjoituksessa teoksessa *Filosofian tila ja tulevaisuus* (1970). (Katso tästä myös luvun 1.4. sitaattia Jaakko Hintikalta.)⁷⁸

* * *

Monissa filosofian nykytilanteen arvioissa - kuten esimerkiksi jo edellä esitellyissä Bernard Williamsin (1996) ja Sara Heinämaan (2002) näkemyksissä - filosofian pääsuuntauksiin „leiriytymisen“ on vuosisadan loppuvaiheessa nähty olevan vailla kunnan perusteita; käytännössäkin filosofiasuuntausten „kentän“ on katsottu merkittävästi hälvenneen. Myös Ilkka Niiniluodon ja Esa Saarisen toimittaman *Nykyajan filosofia* -teoksen (2002) tilannearviossa filosofit ovat jo „omien suuntaustensa sisällä“ havahtuneet näkemään, että „monet sisällölliset sillat yhdistävät aikaisemmin niin etäisiä suuntauksia.“ Perinteiset koulukuntarajat ovat kirjoittajien mukaan aikamme filosofian eräänä merkittävimpänä „liikesuuntana“ hämärtyneet ja osittain jo kadonneetkin. Kirjoittajien mukaan filosofian tilannetta arvioitaessa *sisällölliset yhteydet* painavat vaa’assa alan sisäisiä erimielisyyksiä enemmän. Tällöin myös nykyajan filosofian ydinsuuntia voidaan tarkastella punoen yhteyksiä näiden välille. Edelleen, 1900-luvun monien huomattavimpien filosofien erottavia tekijöitä voidaan kirjoittajien mukaan osoittaa ennen luultua vähäisemmiksi ja eri suuntausten yhteisissä perustoissa viitata lähestymistapojen yhtäläisyyksin, yhteisiin kysymyksenasetteluihin ja yhteisiin historiallisiin taustavaikuttimiin. Tästä esi-

ratkaista minkään 'todellisuutta' koskevan väitteen totuutta tai epätotuutta. Siinä määrin kuin sellainen väite on ylipäänsä ratkaistavissa, se on ratkaistavissa ainoastaan havaintojen tai muiden empiiristen väitteiden perusteella.“ (“In its negative formulation, the principle of logical empiricism says: “No ‘idea’, however ‘clear and distinct’, no ‘synthetic judgement *apriori*’, no ‘intuition’, no ‘intuition of essence (Wesensschau)’ can determine the truth and falsity of a statement concerning ‘reality’. Insofar as such a statement is decidable at all, it is decidable only on the basis of perceptual or other empirical statements.”) (Eino Kaila 1936, 62, käännös M.L.) ”Filosofia ei ole mikään teoria, vaan metodi. Tämä metodi on looginen analyysi. Sen kohteena on kieli.” (von Wright 1945, 178) ”Merkillistä kyllä, filosofia ei voi, oli se niin sanottua hengenfilosofiaa tai kokemuksen pohjalla liikkuvaa ajatuksen harjoitusta, antaa vakavalle kysyjälle oikeastaan mitään vastausta kysymykseen: ‘was die Welt im Innersten zusammenhält.’ Filosofia pohtii vain käsitteitä ja käsitteitä, jotka ovat pelkästään välineitä olevaisen käsittämiseen, mutta ei sitä, millainen tämä oleva on. (Oiva Ketonen, “Eino Kailan tutkijapersoonallisuus.” Ajatus, 1960, 11) Huomattakoon, että Erik Ahlman näyttää 1930-luvun alussa suhtautuneen pessimistisesti (suomalaisessa) filosofiassa muodostuneiden koulukuntien välisen rakentavan dialogin mahdollisuuteen: ”Mutta tieteen sensualistinen asenne voi saada myös dogmaattisen luonteen, jos se tulkitaan niin, että todellista on ainoastaan se mikä voidaan aisteilla todeta ja todentaa. (...) Voidaan tuskin toivoa, että ajatustenvaihdolla voitaisiin eri koulukuntien välistä eroa saada poistetuksi. Kun kerran suunta A väittää, että on olemassa aitoa määrätynlaista havaintoa minkä suunta B kieltää, ei ole suuriakaan toiveita yhteisymmärryksestä.” (Ahlman 1992, (8) 110) ”Rikkaruohotraditio-ajattelun” käsitteen perustana on muunnos, jonka taustalla on passus Oiva Ketosen *Eurooppalaisen ihmisen maailmankatsomus* -teoksesta (1961): ”Pyrkimyksessään kaiken metafysiikan kieltämiseen alkuperäinen looginen empirismi tuli osittain itsensä kieltäväksi. Se selitti spekulatiivista laatua olevat maailmankatsomuskysymykset asiallisesti mielettömiksi, mutta ei voinut estää ihmisiä niitä edelleen pohtimasta. Ne jäivät olemaan, mutta tieteen ulkopuolelle siirrettyinä filosofian rikkaruohoina.”

⁷⁷ Vastaavaa „liennytyksen“ tai „konvegoitumisensennetta“ voidaan tavata myös Niiniluodon ja Saarisen toimittamissa *Vuosisatamme filosofia* (1986) ja *Nykyajan filosofia* (2002) teoksissa.

⁷⁸ Koulukuntaerojen liennytyksinä suomalaisessa filosofiassa virittelevät vuonna 1970 *Tilanne filosofiassa*-kokoelmateoksen toimittajat Lauri Routila ja Jaakko Hintikka, jotka kirjoittavat teoksen esipuheessa: ”*Yleensä nykyfilosofian esityksissä korostetaan eri ”suuntien” ja ”virtausten” tai ”koulujen” vastakohtaisuutta. Tässä painotuksessa on paljon osuvaa, muttei suinkaan koko totuus. (...) Viime vuosina filosofisten suuntien vastakohtaisuus näyttää kuitenkin lieventyneen. Tähän ovat vaikuttaneet käsitteellisen selkeyden lisääntyminen, asenteissa tapahtuneet muutokset, ongelmakenttien laajentuminen uusien ratkaisutapojen myötä ja sellaisten suoranaisten analogioiden löytyminen eri suuntien joidenkin kysymyksenasettelujen väliltä, joista mm. Dagfinn Føllesdahl antaa esimerkin niteseemme sisältyvässä tutkielmassa.*” (Hintikka & Routila 1970, 7-8)”

merkkinä kirjoittajat tarjoavat Rudolf Carnapin ja Martin Heideggerin vastakohtaisuuden *hävventämisvisiota* näille yhteiseksi katsotun maailman konstituutio-ongelman puitteissa:

Pedanttisen täsmällinen Carnap on toki filosofiselta temperamentiltaan hyvin erilainen ajattelija kuin visionäärinen ja runollinen Heidegger. Silti Carnapin *Aufbau* (1928) ja Heideggerin *Sein und Zeit* (1927) molemmat käsittelevät maailman konstituution ongelmaa. Miten on mahdollista, että heidän vastakohtansa edustaisi Stegmüllerin kuvaamaa peruuttamatonta tasoa (4)? Tämä historiallinen vastakkainasettelu voidaan ylittää, kun avuksi otetaan yhteinen edeltäjä Kant. (...) Avuksi voidaan myös kutsua myös yhteinen seuraaja Goodman – ja välittäjäksi vaikkapa Eino Kailan hieno kuvaus todellisuuden jäsentymisestä inhimillisessä kokemuksessa. (Ilkka Niiniluoto & Esa Saarinen 2002)

2000-luvun alussa filosofian konvergoitumisnäkemystä ovat Suomessa näkyvimmin laajemmalle lukevalle yleisölle ks. teoksessaan esitelleet juuri Ilkka Niiniluoto ja Esa Saarinen. Kirjoittajat ovat nostaneet *Nykyajan filosofia* -teoksen konvergoitumisnäkemysensä yhteydessä (uudelleen) esille erityisesti Wolfgang Stegmüllerin (1923 - 1991) teoksen *Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie*⁷⁹ johon viitaten kirjoittajat esittävät, etteivät filosofian suuntaukset olisi Stegmüllerin kuvaamalla tavalla yhteismitattomia ja että suuntausten ongelma-asetteluissa sekä ratkaisuyrityksissä voidaan osoittaa aiemmaksi luultua suurempaa yhteneväisyyttä.

Koska Stegmüllerin muutaman vuosikymmenen takaista teosta voi pitää 1900-luvun filosofian tutkimuksessa erityisessä määrin luettuna ja huomionarvoisena tutkimuksena, tarkastelen hieman lähemmin Stegmüllerin teoksen näkemyksiä ja perusteita filosofian jakautumisesta eri suuntauksiin.

Wolfgang Stegmüllerin teoksessa kuvatussa tilanteessa 1900-luvun (akateemisessa) filosofiassa vallitsee eri *suuntauksiin jakautunut tilanne*, jossa eräiden merkittävimpien suuntausten edustajat eivät enää edes käsittäneet, mihin toisen filosofiasuuntauksen edustaja pyrki tai mitä hän edes tarkoitti *filosofialla* ja sen tutkimuksella. Stegmüllerin kuvaaman jyrkkien näkemyserojen kärjistämän eriytyneen tilanteen ei tekijän mukaan voinut odottaa konvergoituvan yhtenäiseksi, sillä tämä olisi edellyttänyt syntyneiden filosofian pääsuuntausten olemassaolon lakkaamista, mikä ei ollut realistisesti odotettavissa.

Stegmüller kuvaa filosofiasuuntausten eriytymis- eli divergoitumisprosesseja neljän vaiheen puitteissa. Äärimmäistä divergoitumisen vaihetta edustavat teoksessa toisaalla *analyttisen filosofian* ja *modernin empirismin* filosofian⁸⁰ sekä toisaalla *eksistenssifilosofian* (Karl Jaspers) ja *eksistentiaalisen ontologian* (Martin Heidegger) keskenään toisistaan eriytyminen. (Stegmüller 1969, 14-15)

Stegmüllerin teoksen käsitystä filosofian mahdollisuuksista omana, itseoikeutettuna (akateemisena) *oppialana* on aiheellista tarkastella lähemmin. Tekijän mukaan filosofian mahdollisuus itsenäisenä oppialana riippuu *explicite* kannan muodostamisesta synteettisten tietoväitteiden a priori mahdollisuuteen.⁸¹ Suhteessa tähän Stegmüller jaottelee filoso-

⁷⁹ *Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie. Eine kritische Einführung.* Esim. laajennettu 5. painos 1975 ja 2. englanninkielinen painos *Contemporary German, British and American Philosophy*, 1969.

⁸⁰ Modernilla empirisillä Stegmüller viittaa lähinnä Rudolf Carnapin ja Wienin Piirin filosofiaan ja pääasiassa näihin tukeutuneeseen/liittyvään filosofiasuuntaukseen.

⁸¹ "The importance of this problem of synthetic judgements a priori cannot be overestimated. For if the negative viewpoint is correct, then there are no specifically philosophical statements about reality. All synthetic judgements are empirical judgements, and their examination must be left to empirical sciences. It is no longer possible for philosophy, in

fian pääsuuntaukset kolmeen ryhmään, joista ensimmäinen (i) hyväksyy lähtökohtaisesti Kantin filosofialle ominaisen näkemyksen synteettisistä *a priorisista* tietoarvostelmista eli tiedosta *a priori*. Tähän ryhmään kuuluvat Edmund Husserl ja hänen fenomenologinen olemuksen näkemisen teoriansa (Wesenschautheorie) sekä Max Schelerin sovellettu fenomenologia (Stegmüller ei teoksen johdantoluvussa kylläkään Scheleriä tässä yhteydessä erikseen mainitse). Toisen filosofian pääsuuntausten ryhmän Stegmüller näkee (ii) *poleemisessa* suhteessa kannanmuodostuksessaan *a priorisista* synteettisistä tietoarvostelmista: tämän ryhmän filosofit ovat koettaneet löytää uusia erilaisia ratkaisuja *a priorisen* tiedon kysymyksessä. Ryhmään kuuluvat Stegmüllerin jaottelussa Franz Brentanon (1838 - 1917) evidenssiteoria sekä Nicolai Hartmannin (1882 - 1950) ontologia- ja kategoriaoppi. Kolmas filosofian pääsuuntausten ryhmä oli Stegmüllerin mukaan nähtävissä (iii) *radikaalisti poleemisessa* suhteessa kannanmuodostamisessaan *a prioristen* synteettisten tietoarvostelmien mahdollisuudesta. Tähän ryhmään kuuluvat moderni empirismi ja analyttinen filosofia, joiden radikaalin näkemyksen mukaan ei ollut lainkaan mielekästä keskustella heidän kokonaan kieltämänsä *a priorisen* tiedon mahdollisuudesta.

Wolfgang Stegmüllerin teoksessaan esittämät argumentit filosofiasuuntausten divergoitumisen pysyvyydestä ansaitsevat nähdäkseni myös tulla esitellyiksi, sillä Ilkka Niiniluoto ja Esa Saarinen eivät näitä(kään) *Nykyajan filosofia* -teoksessa esitelte.

Eri filosofiasuuntausten varsin poikkeavat metafilosofiset kannanmuodostukset merkitsevät Stegmüllerin teoksen mukaan myös niiden kesken peruuttamatonta yhteensovittamattomuutta. Kiteyttäen: mikäli pääsuuntauksille ominaiset filosofiakäsitysten erot katoaisivat, menetettäisiin samalla suuntauksia karakterisoivat filosofiset ytimet. Pääsuuntauksia luonnehtivat erot perustuvat teoksessa eroihin seuraavissa metafilosofisissa käsityksissä ja kannanotoissa: (i) tiedon mahdollisuudesta *a priori* ohella, (ii) ontologian ja metafysiikan mahdollisuudesta tieteenä, filosofisena tietona ja filosofian tutkimuskohteena, (iii) filosofian luonteesta, tavoitteista, rajauksista sekä suhteista kulttuuriin ja tieteseen, (iv) normatiivisen etiikan teorian konstruoinnin mahdollisuudesta osana filosofista tutkimusta.

Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie -teoksen asetelmallisen ja argumentatiivisen esittelyn kautta teosta voisi pitää myös relevantimpana ja ajankohtaisempaan kuin Niiniluodon ja Saarisen kritiikki antavat ymmärtää, vaikka teos onkin eräitä vuosikymmeniä vanha. Teoksessa filosofian pääsuuntausten filosofiakäsitysten ja filosofian mahdollisuuksien eroista esitettyyn kuvaukseen viitaten voisi edelleenkin kriittisesti arvioida, ovatko näkemuserot nykyfilosofian erilaisiin traditioihin liittyvien erilaisten lähestymistapojen välillä sittenkään *yhteen sovittavissa* yhtä vähän kuin - sanokaamme - filosofisissa lähtökohdissaan varsin yleisesti yhteen sovittamattomiksi nähdyt Kantin

competition with sciences, to make well founded, confirmable statements of its own about reality. Instead, philosophy must withdraw to the domains of logic, the theory of science, and foundational research. These few remarks should suffice to indicate how important and pressing Kant's basic problem is for contemporary philosophy. (Stegmüller 1975, 4) Tässä yhteydessä on syytä huomioda Eino Kailan *Inhimillisessä tiedossa* tavattava selkeäpiirteinen kannanmuodostus (*Hahmottuvan maailman* luvussa "Arkikokemuksen perseptuaalinen ja konseptuaalinen aines" Kailan näkemys on toisenlainen) opista *a priorisen* tiedon mahdollisuuteen. "KANTin oppi synteettisapriorioista lauseista. – Mikäli edellä suoritettut todistelut ovat oikeat, on loogillisesti mahdotonta, että voisi olla tosia lauseita, jotka ovat kokemuksesta riippumattomia, siis apriorisia. Kuitenkin ovat eräät maineikkaat filosofiset suunnat tätä väittäneet; ensi sijassa on sitä väittänyt KANT. Kuten tunnettu se peruskysymys, josta koko "puhtaan järjen kritiikki" lähtee liikkeelle näin: Kuinka ovat aprioriset ja synteettiset lauseet mahdollisia?, siis lauseet, jotka sekä ovat kokemuksesta riippumattomia että ei-analyttisiä. (...) KANTin peruskysymys: "Kuinka ovat synteettiset ja aprioriset lauseet mahdollisia?" on erehdys, koska mitään tällaisia lauseita ei ole. Vain analyttiset lauseet ovat apriorisia ja käänteisesti. Synteettiset lauseet sen sijaan ovat kokemuksesta riippuvaisia eli aposteriorisia lauseita. Niihin siirrymme nyt, siis tutkimaan, mitä empiirinen totuus on."

transendentaalifilosofia ja *klassinen brittiläinen empirismi*.⁸² Siten esimerkiksi *analyttisen filosofian* ja tokko filosofiasta mitenkään poispyyhkäistyn - myös jasperslaisen - eksistenssifilosofian *konvergoitumisnäkemysten esteissä* saattaa kuitenkin olla kyse enemmästä kuin vain Saarisen ja Niiniluodon viittaamista "filosofisista slangeista, jotka kätkevät usein taakseen vaihtoehtoisia ratkaisuehdotuksia olennaisesti samoihin ongelmiin." (Niiniluoto & Saarinen 2002, 16)

* * *

Erilaisia lähestymistapoja ja jäsenysvariantteja filosofian suuntauksista 1900-luvun jälkipuoliskolla on osoitettavissa runsaasti. Suomalaisen filosofian eräänä lähistoriallisena „traditiona“ voi tässä yhteydessä tarkastella ja arvioida Georg Henrik von Wrightin teoksessa *Logik, filosofi och språk. Strömningar och gestalter i modern filosofi*. (1. painos 1957) tavattavaa filosofian pääsuuntausten hahmotelmaa, jota sittemmin on suomalaisessa filosofiassa paljolti toistettu, seurattu tai muuntaen hyödynnetty.⁸³ Von Wrightin ks. hahmotelmaa voi edelleen tarkastella tekijänsä omalaatuisena ja tämän metafilosofisiin kannanmuodostuksin kytkeytyvänä kartoituksena 1900-luvun jälkipuoliskon filosofian kentästä ja sen filosofisista ja myös laajemmin sosiaalisista (yhteiskunnallisista, poliittisista) jännitteistä. Matti Sintonen on katsonut aiheelliseksi luonnehtia von Wrightin kyseistä hahmotelmaa jopa tekijänsä laatimaksi "*filosofis-geopoliittiseksi kartaksi*." (Sintonen, 2006) Sitä voi myös tarkastella sen yhteyksissä tekijänsä filosofiakäsitteeseen ja tähän liittyviin metafilosofisiin rajauksiin ja kannanottoihin filosofian luonteesta, sen tehtävistä sekä merkittävimmiksi katsotuista filosofeista ja filosofian suuntauksista. Voi hyvin sanoa, että von Wrightin filosofian kentän hahmottamistapa onkin itsessään huomattavan filosofinen ja heijastelee sellaisena tekijänsä filosofiakäsitteistä ja arvostuksista. Esimerkiksi jo edellä tarkastellussa Stegmüllerin *Hauptströmungen in Gegenwartsphilosophie* -teoksessa voi nähdä hahmotellun filosofian aikalaissuuntauksia eri tavoin jälleen osaltaan tekijänsä filosofiakäsitteestä johtuen.⁸⁴ Saarisen ja Niiniluodon (1986; 2002) mukaan von Wrightin hahmotelmaa vastaava nykyfilosofian kentän jäsenys tavataan myös Paul Ricœurin teoksessa *Main Trends in Philosophy* (1979). "*1900-luvun filosofiassa on ollut tavallista erottaa*

⁸² Stegmüller perustaa näkemystään filosofian pääsuuntausten eroista vahvasti nimenomaan suunnanottoihin ja lähtökohtaeroihin suhteessa Kantin filosofiassa muotoilemiin peruskysymyksiin tiedon ja etiikan mahdollisuuksista. Huomattakoon tässä myös – kuten edellä jo tuli esille – että J. E. Salomaa (1936) arvioi 1900-luvun alkupuolen kahtena voimakkaimpana filosofisena päävirtauksena positivismin ja kriittisen idealismin; näiden hän näki palautuvan "kahteen 18:nneen vuosisadan ajattelijaan: edellinen Humeen ja jälkimmäinen Kantiin." (Salomaa 1936, 262 - 306)

⁸³ Nk. uustomistisen suuntauksen asema tässä perusmallissa näyttää jääneen eri julkaisusarjojen ja uusintapainosten vuoksi ambivalentiksi; se on mukana von Wrightin jäsenyyksessä teoksessa *Logiikka, filosofia ja kieli. Ajattelijaita ja ajatussuuntia nykyajan filosofiassa* (1957) ja myös sen uusintapainoksissa 1964, 1968 ja myös 1982, jossa se edelleen esitellään eräänä pääsuuntauksena kirjan alkuluvussa *Filosofian tilanne*. Vaikka von Wright ajankohtaisti 1970 kirjoituksessaan „Tilanne filosofiassa“ pääsuuntausjakoaan jättämällä uustomismin pois hahmotelmastaan, se siis jälleen ilmestyy uudelleen esim. *Logiikka, filosofian ja kieli* teoksen (korjatussa) uusintapainoksessa 1982. Myös Jaakko Hintikka „hakee“ teoksensa *Filosofian köyhyys ja rikkaus. Nykyfilosofian kartoitusta* johdantoluvussa filosofian suuntauksien arviointinsa samasta von Wrightin vuoden 1957 pääsuuntausten hahmotelmasta 1) marxilainen filosofia 2) uustomistinen 3) fenomenologia/hermeneutiikka 4) analyttinen filosofia. Hintikan mukaan filosofiassa tulevaisuutta olisi varsinaisesti jäljellä ainoastaan analyttisellä suuntauksella. (von Wright 1982 5-26, Hintikka 2001, 18) Huomatukseen vielä, että von Wright on korostanut oman pääsuuntauksia koskevan näkemyksensä subjektiivista luonnetta kokoelmassa *Filosofian tila ja tulevaisuus* (1970) sekä esittää tässä näkemyksensä, että filosofian suuntauksia ja kehityslinjoja koskevat yleiskuvaukset ovat tehtävinä vaativia sekä luonteeltaan harrastelijamaisia ja subjektiivisia: „Yritän puhua niin sanoakseni tilanteesta filosofiassa tällä hetkellä: eräistä hallitsevista suuntauksista, niiden keskinäisistä suhteista ja tietyistä kehityspyrkimyksistä, joita luulen erottavani. Tehtävä on tavattoman vaativa. Luullakseni sen parhain ratkaisu on monin tavoin harrastelijamainen ja subjektiivinen.“ (von Wright, 1970, 9)

⁸⁴ Filosofian päävirtausten luokittelun voi nähdä *Hauptströmungen*-teoksessa perustuvan pääpiirteissään seuraavalle strategialle: Stegmüller esittelee verrattain tarkasti merkittävimpinä nykyfilosofissa arvioimiensa filosofien ajattelua, jolloin kyseisten filosofien ajattelun esittelyt eksemplifioivat samalla filosofian pääsuuntauksia.

kolme pääsuuntaa: marxismi, fenomenologis-eksistentiaalinen filosofia ja analyyttinen filosofia. Tämän perusluokituksen on maassamme tehnyt tunnetuksi akateemikko G. H. von Wright; se toistuu esimerkiksi ranskalaisen Paul Ricoeurin kunnianhimoisessa yleisesityksessä 'Filosofian perussuuntaukset' (Main Trends in Philosophy, 1978)." (Niiniluoto & Saarinen, 1986 IX-X; 2002). Oikeastaan Ricoeurin filosofian suuntausten jaottelua voi pitää osaltaan myös von Wrightin näkemyksestä merkittävästi poikkeavana. Filosofi Hao Wang (1921 - 1995) on tiivistänyt Ricoeurin teoksen filosofiasuuntausten jaottelua teoksessa *Beyond Analytical Philosophy* (1986) seuraavasti:

In 1979, Ricoeur compiled an ambitious volume to survey the "main trends of philosophy" of the world today. Apart from some brief mentions of Asian philosophies (represented by India and Japan), the book divides main trends into three which are roughly represented by: dialectical realism, analytic philosophy, and continental philosophy. More flexibly, he summarizes the three trends as follows.

(A) Philosophy is a *Weltanschauung*; it is to build up a systematic representation of reality, at both the natural and the social levels. It "seeks to create a unified view of the world out of the facts ascertained by science and the values that emerge from the social experience of mankind". Four species are listed: (1) Marxism as inherited through Engels and Lenin; (2) derives from Hegelianism; (5) (teoksessa on tällä kohtaa painovirhe, pitäisi olla kohta 3. Huom. M.L.) philosophies of scientists calling for a synthesis of cosmology and anthropology; (4) derives from the Aristotelian-Thomist synthesis.

(B) According to this conception, "science alone provides an image of reality, an image to which philosophy is quite unable to add". Its deliberately modest modes of philosophizing are "reductionist and therapeutic". They are generally linked with an investigation of language (and its grammar), as well as a use of analytical techniques. They may or may not expect "symbolic logic to provide a model for the reformulation of ordinary language." This "stream is represented most notably by English and American analytic philosophy."

(C) This trend is refined into two principal factions: subjectivity and beyond. According to the first faction, the responsibility of philosophy is "to preserve, to make explicit and to coordinate other forms of experience than objective knowledge." It is notably influenced by the young Hegel, Kierkegaard, the young Marx, and certain developments of phenomenology. The second faction is often presented as "post-philosophy" or "metaphilosophy" and influenced by Nietzsche and Heidegger. It emphasizes reality like (A) and language like (B), but for members of this faction, "both reality and language turn out as more archaic, more poetical and more fragmentary than they do as seen by" (A) and (B). (Wang 1986, 31-32)

Georg Henrik von Wrightin teoksen *Logik, filosofi och språk* filosofiasuuntausten jaottelun pitämistä epäproblemaattisesti "tavanomaisena" voinee pitää jonakin oireena kritiikittömyydestä, varsinkin kun tekijä itse muistuttaa lukijaansa oman hahmotelmansa problemaattisuudesta ja sen subjektiivisista aineksista.⁸⁵

Esimerkkeinä hyvin *erilaisista* tavoista jäsentää 1900-luvun - pääasiassa sen jälkipuoliskon - filosofian suuntauksia olen valinnut 12 erilaista jäsennostapaa seuraavaan taulukointiin. Nämä sisältyvät teoksiin: Wolfgang Stegmüller: *Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie / Contemporary German, English and American Philosophy* (1969), I. M. Bochensky (1902 - 1995): *Europäische Philosophie der Gegenwart* (1947) (engl. *Contemporary European*

⁸⁵ Esimerkiksi Ilkka Niiniluoto ja Esa Saarinen ovat katsoleet tässä, että "1900-luvun filosofiassa on ollut tavallista erottaa kolme pääsuuntaa: marxismi, fenomenologis-eksistentiaalinen filosofia ja analyyttinen filosofia." (Niiniluoto & Saarinen 2002, alleviivaus M.L.) Vaikka tutuin jäsennostaminen monille suomalaisfilosofeille lieneekin juuri alkuaan teoksessa *Filosofi, logik och språk* (1957) introdusoitu kuvaus filosofian pääsuuntauksissa, on tämä ehkäpä jopa nähtävissä - verrattaessa sitä moniin muihin nk. nykyfilosofian kentästä tehtyihin hahmotelmiin - perusteluissaan oikeastaan melko epätavallisenä esityksenä aiheesta.

Philosophy), Fritz Heinemann (1899 - 1970): *Die Philosophie im XX Jahrhundert* (1959 - 1963), Teodor Oizerman: *Filosofian pääsuuntaukset* (1977) (suom. Vesa Oittinen)⁸⁶, Morton White (1917-): *From a Philosophical Point of View* (1960, teoksen luvussa *New Horizons in Philosophy*), Paul Ricoeur: *Main Trends in Philosophy* (1979), Søren Holm: *Filosofien i det tyvende aarhundrede* (1967), Etienne Gilson (general editor): *A History of Philosophy. Recent Philosophy. Hegel to the Present.* (1962), Poul Lübcke (redaktör): *Vår tids filosofi. Filosoferna. De filosofiska strömningarna. En uppslagsbok.* (1982). Filosofian suuntausten hahmottamiseen on myös 1900-luvun jälkipuoliskolla omaksuttu "nominalistisia" katsantotapoja, jossa filosofian pääsuuntausten jaottelut on voitu tulkita keinotekoisiksi konstruktioiksi - siis nimiksi vailla todellista objektiaan. Tämän mukaan katsantokannan mukaisesti filosofiassa ei ole sijaa ryhmittymille tai suuntauksille, vaan "filosofian todellisen sisällön muodostaa filosofisen yksilön itsensä toteuttamisen muoto, hänen ainutkertainen luova yksilöllisyytensä."⁸⁷

⁸⁶ Theodor Oizermanin marxilaista filosofiaa edustavassa dualistisessa luokittelussa jäsennetään filosofian päävirtauksia idealistisen ja materialistisen pääsuuntauksen kautta. Teokseen sisältyy kokolaila tuntemattoman venäläisfilosofi A. N. Giljarovin (1856 - 1928?) mielenkiintoinen näkemys filosofiassa ainoina mahdollisten perussuuntausten luokittelusta. Giljarovin lähtökohta filosofian perussuuntausten rajatulle mahdollisuuksille perustuu näkemykselle, jonka mukaan "voimme pyrkiä saavuttamaan todellisuuden joko ruumiillisesta alusta tai henkisestä alusta, tai jommastakummasta erikseen tai molemmista yhdessä." Mikään näin hahmotetuista filosofian perussuuntauksista ei Giljarovin mukaan kuitenkaan kyennyt ratkaisemaan ontologista perusproblematiikka: "Materialismi huomaa mahdottomaksi palauttaa kaiken olemassaolevan materiaaksi, idealismi havaitsee mahdottomaksi palauttaa olemassa oleva henkeen; dualismi ei voi selittää henkisen ja materiaalisen vuorovaikutusta; monismi ei voi todistaa postuloimaansa henkisen ja materiaalisen yhteyttä." (Oizerman 1977, 136-137) "Voimme pyrkiä saavuttamaan todellisuuden joko ruumiillisesta alusta tai henkisestä alusta tai henkisestä alusta, tai jommastakummasta erikseen tai molemmista yhdessä. Ensimmäistä kantaa nimitetään materialismiksi, toista spiritualismiksi, kolmatta dualismiksi, neljättä monismiksi. Mitään muita filosofian perussuuntauksia ei voi olla." (ibid. s.136) A.N. Giljarovista kerrotaan jonkin verran enemmän teoksessa *A History of Russian Philosophy* (1953) s. 919.

⁸⁷ Oizerman (1977) viittaa Baruch Spinozan (1632 - 1677) filosofiaa esim. teoksessa *Spinoza I : Studien und Materialien zur Geschichte der Philosophie Band 7* (1968) tutkineeseen ranskalaiseen filosofiin Martial Gueroultiin 'filosofiasuuntaus-nominalistina'.

<p>Søren Holm: 1900-luvun filosofian suuntaukset: 1) anti-intellektualismi ja irrationalismi 2) fikcionalismi ja metafysiikka 3) historian filosofia 4) uuspositivismi ja kielifilosofia 5) tunnustuksellisesti painottunut filosofia (kommunistinen ja uskatollinen filosofia) 6) eksistenssifilosofia</p>	<p>Fritz Heinemann: eurooppalaisessa kulttuuripiirissä filosofian pääsuuntauksina 1) elämänfilosofia 2) fenomenologia 3) ontologia 4) eksistentialismi anglosaksisessa kulttuuripiirissä ensisijaisina suuntauksina 1) pragmatismi 2) instrumentalismi 3) looginen positivismi 4) analyyttiset koulukunnat</p>	<p>Wolfgang Stegmüller: filosofian pääsuuntauksina 1) the philosophy of self-evidence: Franz Brentano 2) methodological phenomenology: Edmund Husserl 3) applied phenomenology: Max Scheler 4) existential ontology: Martin Heidegger 5) the philosophy of existence: Karl Jaspers 6) critical realism: Nicolai Hartmann 7) modern empiricism: Rudolf Carnap and the Vienna Circle 8) foundational studies and contemporary analytical philosophy 9) Ludvig Wittgenstein</p>
<p>Poul Lübke (toim.): nykyfilosofian suuntaukset 1) saksalainen fenomenologia ja hermeneutiikka 2) marxilainen filosofia 3) kriittinen teoria (Frankfurtin koulu) 4) ranskalainen 1900-luvun filosofia 5) amerikkalainen pragmatismi 6) analyyttinen filosofia 7) Erlangenin koulu</p>	<p>Etienne Gilson: viimeaikainen filosofia (recent philosophy) 1) ranskalainen ja italialainen filosofia (tässä useita variantteja) 2) englantilainen filosofia (useita variantteja) 3) amerikkalainen filosofia (useita variantteja)</p>	<p>Morton White: nykyfilosofian suuntaukset 1) dialektinen materialismi (Neuvostoblokki) 2) eksistentialismi (Eurooppa) 3) analyyttinen ja lingvistinen filosofia (Iso-Britannia ja Yhdysvallat)</p>
<p>G.H. von Wright: nykyajan filosofian pääsuuntaukset 1) marxismi 2) uuskolastiikka 3) eksistentialismi 4) analyyttinen filosofia</p>	<p>I. M. Bochensky: eurooppalaisen filosofian pääsuuntaukset 1) empirismi 2) idealismi 3) elämänfilosofia 4) fenomenologia 5) eksistentialismi 6) metafysiikka</p>	<p>T. Oizerman: filosofian pääsuuntaukset (marxilaisen filosofian puitteissa esitetty dualistinen lähestymistapa) 1) materialismi 2) idealismi</p>
<p>A. N. Giljarov: filosofian (ainoina mahdollisina) perussuuntauksina -materialismi -idealismi -dualismi -monismi</p>	<p>Nominalistinen/dekonstruktiovinen näkemys filosofian suuntauksista (Martial Guerroult): -näkemys filosofian ”suuntauksista” voidaan nähdä (nominalistisesti) keinotekoisina konstruktioina</p>	<p>Paul Ricoeur: filosofian pääsuuntaukset 1) ” Weltanschauungfilosofia” 2) Tieteellinen/analyyttinen filosofia 3) Filosofian ”kolmas trendi” (esim. postfilosofia, metafilosofia, fenomenologia).</p>

Taulukko 1. Tutkijoiden ja filosofianhistorioitsijoiden erilaisia hahmotelmia 1900-luvun filosofian suuntauksista

Tarkastelemme vielä lähemmin Georg Henrik von Wrightin filosofian pääsuuntauksien hahmottelua ja merkittävien filosofien esittelyä teoksessa *Logik, filosofi och språk* (suom. *Logiikka, filosofia ja kieli*) sen luvussa "Tilanne filosofiassa." Ensinnäkin voidaan katsoa, että von Wrightin argumentatiivinen narratiivi-konstruktio on tässä huomattavan *omintakeinen*. Tekijä luo "neljästä suuresta kulttuuritekijästä", (i) valtiosta, (ii) uskonnosta, (iii) taiteesta ja (iv) tieteestä, "suuntaa-antavat" kiinnekohdat filosofian neljäksi päävirtaukseksi arvioimilleen filosofiasuuntauksille. Ajalle merkittävimmäksi kulttuuritekijäksi von Wright arvioi näistä *tieteen*; tämän tekijä katsoo liittyvän filosofian suuntauksista lähimmin ja nimenomaisesti *analyttisen filosofiaan*.⁸⁸ Vastaavasti von Wrightin esityksessään esiin nostaman neljän suuren kulttuuritekijän ja näille kullekin väljää analogisuutta omaavan filosofian neljän pääsuuntauksen linkitys-nelikentässä suuntauksista *eksistentia-lismi* tulee liitetyksi lähimmin *taiteeseen, uuskolastiikka uskontoon ja marxilaisuus politiikkaan*.⁸⁹

Georg Henrik von Wrightin *filosofiakäsitykselle* ja hänen itsekkin lähimmin edustamalleen suuntaukselle, *analyttiselle filosofialle* ominaisia arvostuksia - ehkä ei olisi aivan kohtuutonta sanoa tekijänsä *metafilosofista ideologiaa* - hienovaraisesti esitykseen sisällyttävästä tyylilajista on esimerkkinä vääranlaiseen syvällisyyteen vihjaava ja tunnettuun Wittgenstein-lainaukseen päättyvä arvio *eksistentia-lismista* ja eksistenssifilosofi Karl Jaspersin *filosofihahmosta*:

Akateemisesti silotelluin, monipuolisin ja järjestelmällisin eksistentiaalinen filosofi on lopuksi Karl Jaspers, joka on toiminut professorina Heidelbergissä ja myöhemmin Baselissa. (...) Koska Jaspers on rationaalisempi kuin muut eksistentiaalistit, hän tarjoaa ehkä arimman maalin arvostelijan hyökätä koko sitä suuntaa vastaan, jota hän edustaa.

Ei ehkä ole perusteetonta arvella, että nykyisen eksistentiaalismin kaksinaiset alkulähteet niin perin erilaisilla tahoilla kuin Kierkegaardin eksistentiaalismissa sekä Brentanon ja fenomenologien realismissa ovat yhtenä syynä siihen, että kaikki yritykset ilmaista tätä filosofiaa järjestelmän muodossa näyttävät (minusta) kovin arveluttavilta. Systematisoivia eksistentiaalisteja lukiessa tulee helposti ajatelleeksi erään toisen syvällisen nykyajan ajattelijan usein lainattua lausetta; "Wovon man nicht reden kann, darüber muss man schweigen." (von Wright 1982, 19-20)

Oikeimmin teoksen "Tilanne filosofiassa" -luku sisältää kriittisesti tarkasteltuna melkoisestikin subjektiivisia arvostuksia ja yliolkaisia filosofiluonnehdintoja. Luku sisältää li-

⁸⁸ Tässä on huomionarvoista myös, että teoksessa *Den logiska empirismen* (1943) von Wright kannattaa filosofiakäsitystä, jossa filosofialta ei edellytetä tiedestatusta. Von Wrightin filosofiakäsitystä tarkastellaan seikkaperäisemmin tutkimuksen luvussa 7.

⁸⁹ "Voidaan puhua neljästä suuresta kulttuuritekijästä: valtiosta, uskonnosta, taiteesta ja tieteestä. Mielestäni on hyödyllistä erottaa nykyisessä filosofiassa neljä päävirtausta, joille kullekin antaa suuntaa yksi näistä tekijöistä. Kolme ensimmäistä kutsun marxismiksi, uuskolastiikaksi ja eksistentiaalisiksi. Neljännellä ei ole yhtään hyvää nimitystä. Sitä kutsutaan analyttiseksi, lingvistiseksi ja semanttiseksi filosofiaksi. Jos tälle neljännelle olisi annettava yksi ainoa nimi, valitsisin nimen "analyttinen." (...) ...pitää paikkansa, että loogis-analyttisen filosofia yhteys positiivisiin tieteisiin on läheisempi kuin muiden aikamme filosofioiden. Tämä on osittain tulosta eksaktien tieteiden piirissä heränneistä itsetutkisteluista, uudesta mielenkiinnosta "peruskysymyksiin." (...) Jos kysytään, mikä edellä mainituista neljästä "tekijästä" - valtio, uskonto, taide vai tiede - on syvimmin painanut leimansa nykyajan elämään, ei vastauksena voi olla muu kuin tiede. Me elämme mitä suurimmassa määrin "tieteellistä" aikakautta." (von Wright 1982, 10, 24) Von Wrightin esityksen omintakeisuuteen voi nähdä lisäksi tässä edelleen viittaavan myös se, että toisin kuin teoksen *Logiikka, filosofia ja kieli* muiden lukujen lopussa ei luvun "Tilanne filosofiassa" loppuun ole lainkaan liitetty kirjallisuusviiteosia. Myöskään itse teksti ei sisällä viittauksia muihin filosofian tilanteesta ja suuntauksista tehtyihin esityksiin.

säksi eräitä huomattavia yksinkertaistuksia ja virheellisyyksiäkin. Esimerkkinä tästä on tynkä luonnehdinta filosofi ja sosiologi Max Scheleristä (1874 - 1928):

Husserlista lähtee vuorostaan Max Scheler. Schelerillä tulee etualalle ihmisen ongelma. Mooren ohella hän on luultavasti filosofisen etiikan etevin edustaja tällä vuosisadalla. Hänet mainitaan tavallisesti filosofiseksi antropologiaksi kutsutun tieteenalan edustajana. Schelerissä olemme jo eksistentialismin välittömässä läheisyydessä. (von Wright 1982, 18)⁹⁰

Verrattainen puutteellisuus ja epätarkkuus von Wrightin esityksessä lienee tässä yhteyksissä siihen, ettei tekijän pääasiallisena filosofisena intressinä ollut spesifisti perehtyä ja tutkia 1900-luvun filosofiasuuntauksia sekä näissä vaikuttavia keskeisimmiksi arvioituja filosofeja ja heidän ajattelunsa sisältöjä. Siten verrattuna esimerkiksi edellä tarkastellun Wolfgang Stegmüllerin tuotantoon, jossa on spesifisti ja perusteellisesti pyritty perehtymään 1900-luvun filosofian eri suuntausten keskeisimmiksi katsottujen filosofien ajattelun sisällölliseen ymmärtämiseen, Stegmüllerin edellä hieman tarkastellun esityksen voi nähdä merkittävästi eroavan von Wrightin 1900-luvun filosofian tilannetta ja suuntauksia hahmottelevista kuvauksista. Tosin subjektiivisia ulottuvuuksia voi arvioida sisältyvän jo tehtävän luonteesta johtuen vääjäämättä myös Stegmüllerin ja muiden tuotokseen.⁹¹

* * *

1900-luvun akateemisen filosofian epäyhtenäisyys ja hajaantuminen erilaisiin suuntauksiin ja koulukuntiin on aiheuttanut filosofian tilannetta arvioivissa esityksissä myös *erilaisia tulkintoja* tämän tilanteen *merkityksistä*. 1900-luvun filosofiaa tarkastelevassa kirjallisuudessa tilannetta on esimerkiksi saatettu pitää filosofiassa - tieteissä vallitsevaa verrattaista kontroversaalisuutta ja kilpailevia teoria- ja metodikäsitteitä vastaavalla tavalla - normaalina ja asiaankuuluvana. Tällöin filosofian verrattainen hajaannus on voitu tulkita luontevanakin seurauksena filosofian kyseenalaistavasta ominaisuudesta.⁹² Toisaalta akateemisen filosofian hajaannusta on pidetty vaikeana ongelmana filosofialle: tällöin myös hajaannustilanteen normalisointinäkemystä on voitu pitää „hajaannusongelman“ epätydyttävänä „ratkaisuehdotuksena“.

Voi sanoa, että filosofian hajaantumisesta on esitetty ja esitetään edelleenkin erilaisia arvioita. Filosofiaa voi nähdä pidetyn vaihtelevasti divergoituvana ja konvergoituvana

⁹⁰ Von Wrightin kuvausta voidaan tässä pitää eräissä kohdin lukijaa Max Schelerin suhteen harhaanjohtavana. Schelerin filosofiassa, esimerkiksi sille ominaisessa eläytyvässä fenomenologisessa menetelmässä, metafysiikan apologisoinnissa ja objektivistisessä arvoteoriassa ei oikeastaan lähelläkään eksistentialismia, eikä jo 1920-luvun lopulla kuollutta Max Schelerää näe filosofiaa tai spesifimmin Schelerin filosofiaa käsittelevässä tutkimuskirjallisuudessa eksistentialismin liitetyn. Filosofisen antropologian perustajina mainitaan useasti Schelerin ohella myös Arnold Gehlen. Lisäksi filosofisen antropologian katsominen tieteenalaksi on kyseenalaista. Schelerin nostaminen G. E. Mooren ohella filosofisen etiikan ”kärkeen” vuosisadan ”luultavasti etevimpinä” eetikkoina vaikuttaa ilman erityisiä perusteluja erikoiselta. Huomattakoon, että von Wrightin kirjoitus ”Tilanne filosofiassa” vuodelta 1970 sisältää myös eräitä oimintakeisia piirteitä. Von Wright on siinä ajankohtaistanut näkemystään filosofian pääsuuntauksista: uustomismin poisjättämisestä von Wright perustelee tieteellisen ajattelutavan lisääntymisen ja uskonnon vaikutuksen vähenemisen tendenssiin edelleen jatkumisella tulevaisuudessa sekä näkemyksellä, jonka mukaan katolinen filosofia ei ollut tuolloin viimeaikoina tuottanut omaperäisiä ajattelijoita. (von Wright, 1970)

⁹¹ Esimerkiksi Stegmüllerillä ”kantilaisen lähtökohdan” korostusta voisi tulkita huomattavan subjektiiviseksi ulottuvuudeksi.

⁹² Tähän tapaan asiaa tarkastelee von Wright kirjoituksessaan ”Tilanne Filosofiassa” 1970. Myös Ilkka Niiniluodon ja Esa Saarisen mukaan koulukuntamaisuus on pikemmin filosofian esimerkiksi luonnontieteistä erottava „normaali” tilanne ja ominaispiirre: filosofiaan on „kaikkina aikoina sisällynyt erimielisyyttä” sekä halua esittää uutta ja väittää vastaan. Sikäli „kilpailevien koulukuntien olemassa olo on kirjoittajien mukaan filosofiassa „normaali” asiantila - toisin kuin luonnontieteissä sellaisina kuin esimerkiksi Thomas Kuhn ne kuvaa.” (Niiniluoto & Saarinen 2002, 14)

sekä sen tilannetta pysyvänä, väliaikaisena, ylitsepäästävänä tai ylitsekäymättömänä. Vaihtoehtoisten lähestymistapojen ja tutkimusotteiden esiintymistä filosofiassa on voitu arvioida tyyppillisenä, normaalina piirteenä kaikelle akateemiselle tutkimukselle ja tieteenharjoitukselle: 1900-luvulla erityistieteissä biologiasta ja fysiikasta tähtitieteeseen, sosiologiaan ja psykologiaan saakka onkin voitu osoittaa näiden sisältäneen alati monia erilaisia keskenään kilpailevia tutkimussuuntauksia, jatkuvia vanhoja ja uusia tieteellisiä kiistoja sekä erilaisten koulukuntien muodostumista. Kuitenkin 1900-luvun akateemisessa filosofiassa ilmenneet ristiriitatilanteet, joissa sen eri suuntausten akateemisesti merkittävimmiltä edustajilta niin Suomessa kuin muuallakin on *kokonaan* katkennut keskinäinen ymmärrys toistensa akateemisessa ympäristössä harjoittamasta oppialasta, sen tutkimuskohteista, menetelmistä ja tavoitteista, on nähtävissä varsin toisenlaisiksi kuin erityistieteissä.⁹³ Akateemisen filosofian lähistorialle ominaiset antagoniset kommunikaatioyhteyden katkeamiset ja akateemisen filosofian harjoittamisen sisällä sen oman tiede- tai oppialakäsityksen drastiset yhteisymmärryksen puuttumisen kuvaukset eivät olekaan koskettaneet saati tematisoineet minkään *akateemisen erityistieteen* lähistoriakuvaus-

2.4 Nk. lingvistikisestä käänteestä ja analyyttisen filosofian varhaisimmista vaiheista Suomessa

Filosofisessa diskurssissa ja tutkimuskirjallisuudessa tavalliseksi käynyt *lingvistisen käänteeseen* (engl. linguistic turn) käsite juontuu pääasiassa uuspragmatisti Richard Rortyn filosofian lähistorian kehityslinjojen kuvauksesta. ”Kielellisen käänteeseen” käsite tavattaan ensinnä jo Wienin piirissä toimineella Gustav Bergmannilla (1906 - 1987) teoksessa *Logic and Reality* (1964), mutta yleisempään filosofiseen diskurssiin ja käyttöön *lingvistinen käänteeseen* on myös Suomessa vakiintunut Rortyn toimittaman teoksen *The Linguistic Turn - Recent Essays on Philosophical Method* (1967) myötä.

Lingvistisellä käänteellä tarkoitetaan näkemystä 1900-luvun filosofian painopisteen siirtymästä kieleen fokusoiviin tarkasteluihin: kielellisiin ilmauksiin, kielen ja todellisuuden suhteeseen, filosofisiin metodeihin kielellisten ilmaisujen selvittämiseksi, arkielämän ja erilaisten instituutioiden ”kielipeleihin”, kielellisiin akteihin, mielekkään kielenkäytön edellytyksiin jne. Filosofisena käsitteenä lingvistisen käänteeseen voi nähdä länsimaisen filosofian historiallista kehitystä kuvaavana terminä filosofian *käänteiden* (turn) kautta jäsennettävissä olevassa *käännehistoria-metanarratiivissa*; tässä lingvistisen käänteeseen voi nähdä vertautuvan 1600-luvun alun (uuden ajan filosofian) *epistemologiseen käänteeseen* ja 1700-luvun lopun (origonaan Immanuel Kantin tietokriittinen idealismi) *transendentiaaliseen käänteeseen*. Filosofian ”lingvististä käännettä” voidaan siten pitää filosofian viimeisintä suurta painopisteen muutosta kuvaavana kokoavana käsitteenä. Tässä syntyneen *lingvistikisesti orientoituneen* filosofian kantavana ideana on näkemys filosofisten ongelmien mahdollisesta ratkaistavuudesta (tai jopa hävitettävyydestä) kieltä ja sen funktioita paremmin ymmärtämällä ja/tai kieltä uudistamalla. (Rorty 1967, 3; Vuorio 2003, 203 - 204) Näkemykselle filosofian lingvistikisestä käänteestä voidaan osoittaa verrattain laajasti historiallisia perusteita: kielen roolin tarkastelun esiinnostua 1900-luvun

⁹³ Esimerkiksi Stegmüllerin *Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie* teoksessa katsotaan, että filosofiassa muodostuneiden pääsuuntausten diversioitumiskehityksen edistyessä eräiden pääsuuntausten kesken ei enää jaettu yhteisymmärrystä edes siitä, mihin toisen suuntauksen edustajat filosofiassa pyrkivät tai mitä he oikeastaan enää filosofialla saattoivat tarkoittaa.

eurooppalaisessa filosofiassa (mukaan lukien angloamerikkalainen filosofia) tavataan runsaasti sekä nk. *mannermaisessa filosofiassa* esim. Ferdinand de Saussuren (1857 - 1913) strukturalisimissa, jälkistrukturalismissa, hermeneuttisessa filosofiassa, Martin Heideggerin tuotannossa, Jürgen Habermasin (1929-) ”kriittisessä filosofiassa” että loogisessa positivismissa, modernissa empirismissä ja analyttisessä filosofiassa. Sitten myös itse kielellisen käänteen sisällä on voitu nähdä lisää kielellisiä käänteitä erilaisina *kielifilosofisina suunnanottoina* esimerkiksi Rudolf Carnapin, Ludvig Wittgensteinin, V. W. O. Quinen (1908 - 2000), Wilfrid Sellarsin (1912 - 1989) ja Donald Davidsonin (1917 - 2003) kielifilosofioissa, jotka eroavat merkittävästi kieleen kohdistuvissa näkemyksissään, metodeissaan sekä kieleen fokusoivien tarkasteluidensa päämäärien ja funktioiden arvioinneissa.⁹⁴

Lingvistisen filosofian taustalla voidaan nähdä *tieteiden*, erityisesti historian ja luonnontieteiden *erkaneminen* filosofiasta viimeistään 1800-luvun lopulla ja tästä seuranneet uudet kysymykset *filosofian asemasta* ja *tehtävästä*. Luonnontieteellisen ja erityistieteiden tutkimuksen uudelleen muodostuneessa asetelmassa kieleen kohdistuva *loogisen analyysin metodi* näytti tässä tuottavan erään - myös filosofian tutkimuksellisen itenäisyyden oikeuttamisen akateemisessa ympäristössä mahdollistavan - ratkaisun filosofian uudesta tehtävästä. Edelleen, lingvistisesti orientoituneen filosofian taustalla voidaan nähdä myös *positivistisen kritiikin* vaikutusta - Ernst Machista (1838 - 1916) jopa brittiläisen empirismin klassikoihin kuten David Humeen ja John Stuart Milliin (1806 - 1873) palautuen - eräiden perinteisesti filosofisiksi miellettyjen kysymyksenasettelujen kielellisestä ja reaalista (tosiasiallisesta) *mielekkyydestä*. Tässä kielen ilmaisukyvyyn rajojen ja loogisen analyysin avulla katsottiin voitavan osoittaa eräitä perinteisiä filosofian kysymyksenasetteluja näennäisiksi, epätarkoiksi, kielelliseltä ilmaisultaan harhauttaviksi tai kielellisen ilmaisun rajoja ylittäviksi. Erityisesti *metafyysikkaan* kuuluviksi ja *arvoväritteiksi* tulkitut ilmaisut olivatkin erityisesti 1900-luvun ensimmäisen puoliskon positivistisesti ja tieteellisesti orientoituneen filosofian (loogisen positivismin, loogisen empirismin, tieteellisen filosofian, Wienin piirin filosofian) kritiikin kohteina. (Esim. von Wright 1992, 48 - 68)

* * *

Kielelliseen käänteeseen liittyvistä filosofiaprojekteista/-suuntauksista ei nk. *analyttinen filosofia* kuten ei myöskään *looginen uuspositivismi* tai *looginen empirismi* ole käsitteenä *selväpiirteinen*. (*Loogisen empirismin* käsite- ja kehityshistorian variantteja myös suomalaisen filosofian lähihistoriassa tarkastellaan lähemmin luvuissa 4.8., 4.10., 6., 7. ja 8.) Melko selkeästi hahmotettavissa olevalta vaikuttaa tutkimuskirjallisuuden perusteella analyttisen filosofian synty yhteydessään 1800-luvun puolenvälin jälkeen ja erityisesti 1900-luvun alussa tapahtuneeseen voimalliseen kehitykseen logiikan tutkimuksessa ja tähän liittyneeseen ”uuden” matemaattisen logiikan ja loogisen analyysin soveltamisen ”innovaatioon” nimenomaan filosofisissa kysymyksenasetteluissa.

John Searle on arvioinut artikkelissa ”Contemporary Philosophy in the United States” (1996) analyttisen filosofian perustuvan nimenomaan Gottlob Fregen, Ludvig Wittgensteinin, Bertrand Russellin, G.E. Mooren ja Wienin piirin filosofisille kontribuutioille. Searlen mukaan analyttistä filosofiaa, joka ei hänen näkemyksensä mukaan ole milloinkaan ollut selväpiirteinen ilmiö, voidaan yksinkertaisesti koettaa luonnehtia esittämällä sen filosofisen kiinnostuksen ensisijaiseksi kohteeksi merkitysten analysoinnin. (Searle 1996, 1-3) Searle jäsentää *analyttisen filosofian* kehityshistoriaa erottamalla siinä nk. *keskuskauden* (central period), joka ajoittuu ajallisesti 1930-luvun loppu-

⁹⁴ Katso tästä myös Timo Vuorion artikkeli: ”Edistyykö filosofia?” (Vuorio 2003, 304-305)

puolelta 2. maailmansodan jälkeiseen *lingvistisen analyysin filosofiaan* saakka. Searlen mukaan *analyyttisen filosofian* keskeisimmät käsitykset jäsenyivät ”keskuskaudella” (i) (formaalisten) analyttisten ja (ii) (empiiristen) synteettisten propositioiden sekä (iii) deskriptiivisten ja (iv) arvostavien ilmausten *erotteluille*. Analyyttisen filosofian myöhempiä kehitystä Searle hahmottelee pääasiassa näihin mainittuihin erotteluihin kohdistuneen *kritiikin* kautta pääesimerkkeinään V. W. O. Quinen, John Austinin (1911 - 1960), Ludwig Wittgensteinin ja sittemmin edelleen John Rawlsin, Thomas Kuhnin ja Paul Feyerabendin (1924 - 1994) tuotanto. (Searle 1996, 3-11)

* * *

Suomalaisen filosofian lähihistorian tutkimuksessa teoksissa *Suomen tieteen historia* (2000) ja *Analytical Philosophy in Finland* (2003) *analyyttisen filosofian varhaisvaiheita Suomessa* on ajoitettu Eino Kailan (ja jälkimmäisessä myös Erik Ahlmanin) tutkimustyöhön. Esimerkiksi Mikko Salmela (2003) on kuvannut Kailan asemaa suomalaisessa filosofiassa uusia lähestymistapoja introdusoineena, nimenomaisesti sen *analyyttisen filosofiasuuntauksen alkuunpanijana* (originator).

As an outstanding scholar and most accomplished lecturer Kaila conveyed fresh ideas and approaches to Finland. These included experimental psychology, Gestalt theory, the psychology of personality, philosophical and mathematical logic, and logical empiricism, all of which merged with the broader mainstream of analytical philosophy after World War II. Kaila thus became the originator of analytic philosophy in Finland, in spite of the fact that he disliked the label “analytic”. This antipathy sprang from his lifelong search for a synthetic philosophy that would unify the findings and theories of modern science.⁹⁵ (Salmela 2003, 421)

Vaikka Eino Kailaa ei myöskään edellä mainituissa teoksissa ole - nähdäkseni aivan oikein - arvioitu suoranaisesti *analyyttiseksi filosofiksi*, voi Kailan tuotannossa kylläkin tavoittaa analyttiselle filosofialle *ominaisia* piirteitä itse asiassa jo 1910-luvulta lähtien. Huomio on tutkimuksellisesti sikäli merkittävä, että esimerkiksi Juha Manninen (2002a) on liittänyt ”Eino Kailan ja sittemmin myös hänen mukanaan Suomen filosofian kiinnittymisen traditioon, joka myöhemmin nimettiin Wienin piiriksi ja loogiseksi empirismiksi ja jolla tuli olemaan perustava merkitys toisen maailmansodan jälkeiselle analyttiselle filosofialle” *vasta* Kailan vuonna 1923 Stuttgartin teknisen korkeakoulun fysiikan yksityisdosenttiin Hans Reichenbachiin (1891 - 1953) tekemään kirje-yhteydenottoon. (Manninen 2002a)

Analyttiseen filosofiaan liitettäviä *ominaispiirteitä* voikin nähdä sisältyvän jo Eino Kailan filosofiakäsityksen **polemisoitumisvaiheen** 1915-, filosofiakäsityksen **radikalisoitumisvaiheen** 1918- ja kirjoitukseen ”Todellisuuden tieteellisestä ja metafysiillisestä selittämisestä” (1926) ajoittuvan filosofiakäsityksen **edelleenradikalisoitumisvaiheen metafysiikkakritiikkiin** (tutkimuksen luvuissa 4.4., 4.5. ja 4.6.); näistä kahdessa viimeksi mainitussa Kaila esittelee lukijalleen erityisesti *loogisen kritiikin* kautta mahdollistuvaa metafysiikan ja ”metafyysillisen ajattelutavan” osoittamista ja poissulkemista filosofiasta. (Kaila 1915; 1918; 1926)

Huomionarvoista Kailan filosofiakäsityksen tieto-/metafyysikkakritiikissä on myös, että se vastaa peruspiirteissään - tähän viittaa myös Manninen (2002a) - Moritz Schlickin *Allegemeine Erkenntnislehren* (1918) välittömän ”*tuttuustiedon*” (saks. Kennen) ja varsinaisen ”kaksijäsenisen väittämätiedon” (tai propositionaalisen tiedon, saks. Erken-

⁹⁵ Passuksen mukaan Eino Kailan edustamat kokeellinen psykologia, hahmoteoria, persoonallisuuspsykologia, filosofinen ja matemaattinen logiikka sekä looginen empirismi kaikki olisivat sulautuneet toisen maailmansodan jälkeen analyttiseen filosofian kanssa. Vertaa tästä erilaisia näkemyksiä loogisen empirismin kehityksestä tämän tutkimuksen luvussa 7.4..

nen) jyrkästi erottaman ja tiedon vain jälkimmäiseen rajaavan epistemologian tieto-/metafysiikkakritiikkiä. Schlickin tieto-/metafysiikkakritiikki kohdistuu tässä teoksessa hänen ”kartesiolaisiksi” luonnehtimia ajatustendenssejä kohtaan: erityisesti Bergsonin intuitionismia, Husserlin fenomenologiaa ja Brentanon evidenssipsykologiaa vastaan. Näille kaikille oli tässä yhteistä väärä usko ”suoran” tietämisen mahdollisuuteen. (Schlick 1917; Manninen 2002a)⁹⁶ Huomattakoon, että monografiassa *Die Prinzipien der Wahrscheinlichkeitslogik* (1926) Kaila kohotti juuri Schlickiä lainaten ”koettavuuden periaatteen” (das Prinzip der Erfahrbarkeit) kaiken empiristisen filosofian ylimmäksi periaatteeksi. Juha Mannisen mukaan tässä ei jääkään enää sijaa epäilyksille, etteikö Kaila olisi tuolloin liittynyt Schlickin tietoteoriaan. Samoihin aikoihin Kaila myös ”suomensi” ”koettavuuden periaatteen” *verifikaation periaatteeksi* kirjoituksessa ”Todellisuuden tieteellisestä ja metafysiillisestä selittämisestä” (1926) sen sisällön pysyessä samana. (Manninen 2002a) Kailalle ominaisen verifikaatioperiaatteen kohdalla on (jo tässä) aiheellista panna merkille, että Kaila määritteli koettavuuden periaatteen toisin kuin ”käännettävyytenä” tai ”korvattavuutena”:

Nimitän koettavuuden periaatteeksi sitä perusväittämää, että jokaisesta *reaalilauseesta* – oli se sitten transsendentaalinen hypoteesi, empiirinen hypoteesi tai empiirinen induktio – täytyy seurata jotain koettavaa... (...) Jokaisella reaalitylauseella täytyy joko olla kohteenaan tietyissä oloissa koettavien aistimusten kompleksi tai siitä täytyy välillisesti seurata sellaisen kompleksin olemassaolo. (Kaila 1926a; Manninen 2002a, käännös on Juha Mannisen)

Eino Kailan 1930- ja 1940-lukujen tuotannon analyttiseen filosofiaan liitettäville piirteille on ominaista *mielekkäiden kielellisten ilmaisujen lingvistis-looginen rajaava kritiikki*. Kailan kritiikin fokus kohdistuu tässä selkeää määrittelyään vaille jääviin käsitteisiin, epäselviin kielellisiin ilmaisuihin ja puhetapoihin sekä - tässä kuitenkin ”uuspositivistisesta” merkityksen teoriasta (Carnap) merkittävästi poikkeavaan⁹⁷ - verifiointin periaatteellisen mahdollisuuden ylittävien ”reaalitylauseiden näköisiksi” arvioitujen metafysiikan lauseiden poissulkemiseen mielekkäiden (reaali)lauseiden piiristä. (Kaila 1932; 1936; 1939; 1942)

Loogisessa empirismin teoriassa esiin tulleiden ongelmakohtien nk. *käännettävyysteesin ja loogisen behaviorismin* kohdalla on Kaila-tutkimuksessa arvioitu saaneen Eino Kailan kokeilemaan 1940-luvun alussa kirjoituksissa ”Reaalitiedon logiikka” (1942) ja ”Phänomenalismus und Physikalismus” (1942) eräänä mahdollisena ”lingvistis-tieteellisenä ratkaisuna” nk. *kahden kielen mallia* fysikalistiseen ja fenomenalistiseen kieleen. (Kaila 1942a; Kaila 1942b; von Wright 1992, 90-94; von Wright 1979 xxxiv-xxxv; Salmela 1998, 128) Tämä ratkaisu jäi kuitenkin Kailalla väliaikaiseksi, eikä hän nähtävästi tuolloin - sen enempiä kuin muulloinkaan - mieltänyt filosofiaa toiminnaksi, jonka kohde ja metodi pääasiallisesti olisi keskittynyt nimenomaisesti lingvistisiin tarkasteluihin.

Eino Kailaa on uudemmassa Kaila-tutkimuksessa liitetty myös *analyttiseen moraalifilosofiaan*. Kailan moraalifilosofi-roolin teemaa käsitellään lähemmin tutkimuksen seuraavissa luvuissa. Kuten tämän tutkimuksen tarkasteluissa tulee paljolti korostetuksi, Kailan filosofia-käsitystä voidaan luonnehtia ratkaisukeskeisesti tieteen edistävyyteen kiinnitty-

⁹⁶ Schlickin tietoteoreettisena kanta oli, että tietäminen on kaksijäsenistä: siinä oli oltava kohde ja se *millaisena* kohde tiedettiin. Tietäminen oli siis mahdollista vain *verrattaessa* kohdetta johonkin ja liitettäessä se johonkin *käsitejärjestelmään*. (Schlick 1917; Manninen 2002a)

⁹⁷ (Uus)positivistista ja fenomenalistista tietoteoriaa sekä tuolloin Rudolf Carnapille (vrt. *Erkenntnis II*, s. 221-) ominaista *merkityksen ja verifikaation* samaistavaa käsitystapaa - ”die These von der Identität von Sinn und Verifikation” - vastustava Eino Kailan kannanmuodostus tavataan kirjoituksessa ”Über den Zusammenhang zwischen Sinn und Verifikation von Aussagen.” (Ajatus 6, 118-139) (Kailan oma *tuolloisen* tietoteoreettisen position ”loppucredo” sisältyy saman artikkelin sivulle 139.)

neeksi, anti-metafyysiseksi, luonnontieteellisesti orientoituneeksi monistis-metafyysiseksi filosofiakäsitykseksi.

* * *

Toisaalla suomalaisessa 1900-luvun alkupuolen filosofiassa analyttiseen filosofiaan liitettävänä piirteenä on analyttis-lingvistisesti orientoitunutta filosofista tutkimusotetta nähty alkuaan lingvistinä pätevöityneellä Erik Ahlmanilla jo tämän 1920-luvun tuotannossa. Ahlman-tutkija Mikko Salmela on pitänyt *Analytical Philosophy in Finland* – teoksen (2003) sisältyvässä artikkelissaan ”Analytic Moral Philosophy in Finland” mahdollisena nähdä Ahlmanissa analyttisen moraalifilosofian *edelläkävöijän* (precursor) Suomessa ja tämän tuotannossa *analyttiseen filosofiaan* liitettäviä ominaispiirteitä jäsentäen samalla Ahlmanin tuotantoa sille ominaiseksi näkemänsä kahden *erillisen* mutta *paralleelisen linjan* puitteissa. Näistä linjoista ensimmäiselle on Salmelan mukaan luonteenomaista (i) analyttinen, tarkka (acute) ja looginen ote ja toiselle (ii) synteettinen, spekulatiivinen ja metafyyminen ote. (Salmela 2003, 416-417) (Katso tästä myös tutkimuksen lukua 7.2.)

Erik Ahlmanin *lingvistis-analyttisen* ulottuvuuden sisältävästä varhaisemmasta tutkimusotteesta voi esimerkkinä pitää - myös Mikko Salmelan (1998, 2003) tällaisina esille ottamia - kielen normatiivisen dimension alkuperäisyyttä ja psykologiskausaaliseen redusoimattomuutta puolustavaa *Das Normative Moment in Bedeutungsbe-griff* -teosta (1926) samoin kuin arvokäsitteiden, arvoarvostelmien ja kielellisten ilmaisujen arvomenttien tarkasteluihin kiinnittyvää laajahkoa ”Arvoarvostelmista”-tutkielmaa (1929). (Ahlmanin *arvoteorian* tarkastelujen yhteydessä tässä tutkimuksessa myöhemmin esille tuleva ”Arvoarvostelmista” sisältääkin merkittävää ja omaperäistä kielellisten ilmaisujen normatiivisuuden ja tulkinnallisten ulottuvuuksien moni-ilmeisyyden tarkastelua.) Lingvistis-filosofisessa suhteessa merkittäviä ovat myös Ahlmanin tuotannossa ainakin 1940-luvun artikkelit ”Saamisen käsitteen suhde pitämisen käsitteeseen” (1942) sekä ”Normit kielen alalla” (1949). Lisäksi kielitieteelliseen *Virittäjä*-julkaisuun Ahlmanin kirjoittamat monet artikkelit olisivat kyllä tässäkin suhteessa vielä lähemmän tutkimuksen arvoisia.⁹⁸

Erik Ahlmanin kohdalla olisi kuitenkin korostettava, että vaikka Ahlman oli erittäin pätevöitynyt kielitieteilijä, ei hänen (kuten ei Eino Kailankaan) *filosofiakäsitys* tai *pääasiallinen filosofinen intressi* milloinkaan ollut lingvistisesti orientoitunutta tai merkityksen analysointeihin keskittyneitä (vrt. analyttinen filosofia). Ahlmanin tuotannon lingvistis-filosofisten tarkastelujen *fokusta* arvioitaessa olisi nähdäkseni arvioitava olisiko siksi kuitenkin jopa pääasiassa nähtävissä normatiivisuutta sisältävien ilmaisujen *metafilosofiisiin ulottuvuuksiin kiinnittyvät tarkastelut*, esimerkiksi arvokäsitteiden *pitäminen* (saks. *Sollen*) ja *saaminen* (saks. *Dürfen*) keskinäissuhteiden logiikan tarkasteluina sekä *arvoarvostelmien* luonteen ja metafilosofisen statuksen tarkasteluina suhteessa modernille länsimaiselle tieteelle ominaiseen arvoneutralismiin. (Ahlman 1929; 1938; 1942; 1949) Ahlmanin arvokäsitteiden ja arvoarvostelmien tarkastelun metafilosofiseen kritiikkiin liittyvän painotuksen voi nähdä tulevan esille esimerkiksi kirjoitusten ”Arvoarvostelmista” (1929) ja ”Saamisen käsitteen suhde pitämisen käsitteeseen” (1942) ”tiedekritiikin” yh-

⁹⁸ *Virittäjässä* (1948) Ahlman kirjoittaa myös filosofiakäsityksestään esimerkiksi Uuno Saarnion (1896 - 1977) ”Kieli ja logiikka” (Ajatus XIV) kirjoitusta kommentoivassa ”Kielen ja logiikan välimailla” (1948) artikkelissa seuraavasti: ”Saarnion mainittu kirjoitus on logistiikkaan vähemmän perehtyneelle vaikeatajuinen, mutta ainakin se nähdäkseni käy siitä ilmi, että kirjoittajan päätarkoituksena on osoittaa, että filosofia ja logiikka eivät ole pelkkää kielianalyysia, niin kuin eräs nykyisen logiikan piirissä esiintynyt suunta on tahtonut väittää. Ymmärtääkseni Saarnion peruskatsomus on oikea.” (Ahlman 1993 (11), 90)

teydessä. Jopa luonteenomainen kiteytys tästä tendenssistä olisikin nähtävissä suomen-tamassani teoksen *Olemassaolon "järjellisyys" arvometafyysillisenä ongelmana* (1938) referaatissa, joka on tutkimuksen liitteenä.

Tieteelle on yhdentekevää, miten sen toteamat psykologisesti katsoen ovat ihmisten sie-luissa syntyneet. Se tarkastaa vain esittämiensä lauseitten merkityssisällystä. Mitä nor-meihin tulee, niin voidaan ne yleensä perustella vain uusilla normeilla, ja kysymys on, onko mahdollista tieteellisesti perustella normeja arvostuksilla, niin lähellä arvostuksia kuin perustelemattomat normit näyttänevätkin olevan. Ainakin tähänastinen tiede on enimmäkseen varsin epäilevästi suhtautunut arvostuksiin lähinnä sen johdosta, että niissä nojaututaan emotionaalisiin kykyihin. Sen johdosta tiede ei myöskään ole mennyt pi-temmälle kuin relatiiviseen pitämiseen, joka on pelkkä loogillinen kategoria. Ainoastaan filosofia on toisinaan koettanut tunkeutua "absoluuttiseen" pitämiseen ja tukenut sitä ole-tetuilla absoluuttisilla, yleispätevillä arvoilla. (Ahlman 1993, "Arvoarvostelmista" (1929), 24-25)

Kun tiede, niin kuin usein tapahtuu, selitetään "arvovapaaksi", käsitetään asia usein niin, että tieteelle kaikki objektit ovat "yhdentekeviä." (...) Mutta jos tiede on täysin arvovapaa-ta, silloin tieteelle ei ole olemassa myöskään mitään yhdentekevää, sillä yhdentekevään kuuluu, niin kuin ylempänä osoitettiin, arvonomaisuuden piiriin. Tällöin ei voida tehdä sitä johtopäätöstä, että tieteen kannalta kaikki on luvallista. Tieteen arvovapaus, neutraa-lisuus, indifferenssi merkitsee siis yhdentekevyyden ja samalla kertaa saamisen ja ei-tarvitsemisen "tuollapuolen" olemista. (Ahlman 1993, "Saamisen käsitteen suhde pitämi-sen käsitteeseen" (1942), 142-143)

Erik Ahlmanin painottaman tieteen absoluuttisista arvo-arvostelmista pidättyvän *tieteen arvoneutralismin* seurausten tarkastelu muodostaa tämän - myös Mikko Salmelan (2003) Ahlmanin tuotannon selvimpänä kontribuutiona analyttisen moraalifilosofiaan arvioi-massa - artikkelissa "Saamisen käsitteen suhde pitämisen käsitteeseen" (1942) tärkeän ja laajahkon teeman. (Salmela 2003, 420) Ahlmanin tuotannon kontribuutiot normatiivisuu-teen liittyvien käsitteiden modaliteettien tarkasteluihin ovat kuitenkin tässäkin ehkä jopa pikemmin ja pääasiassa nähtävissä yhteyksissään yleisempään Ahlmanin länsimaisen tieteen arvoindifferenssiä korostavaan "tiedekriittiseen" teemaan kuin tulkittavissa erilliseksi ja itsenäiseksi lingvistis-filosofiseksi tai *analyttisen moraalifilosofian* tutkimus-aiheiksi tai -intressiksi. (Ahlman 1929; 1938; 1942; 1949; Salmela 2003, 420) Mahdollisesti tämänkaltaista näkökulmaa on saattanut nostaa esille myös Mikko Salmela esittäessään mainitun artikkelinsa luvun "Ahlman's non-cognitive intuitionism" loppulauseessa tä-män Ahlmanin "tiedekritiikin": "*The value-neutrality of science means therefore, unlike many laymen but also some scientists have tended to think, that it is 'beyond both indifference and per-mission'.*"⁹⁹ (Salmela 2003, 421)

Erik Ahlmanilla voi tämän tuotannon perusteella nähdä olleen kielitieteili-jänä ja filosofina erittäin herkkä taju kielellisten ilmausten vivahderikkaudesta. Tätä kie-len ominaisuudelta hän tuotannossa myös mielellään korostaa. Kielifilosofiaan Ahlman sisällyttää kirjoituksessaan *Apriorisia lakeja kielessä* (1933) "kieltä koskevat yleisluontoiset kysymykset, sellaiset, jotka eivät kohdistu siihen, mikä on ominaista vain yhdelle tai muutamille kielille vaan on yhteistä kaikille. Tämän kaikille kielille yhteisen voidaan ajatella perustuvan joko ihmisten samanlaiseen sielullis-ruumiilliseen organisaatioon tai kielen olemukseen ja sen sisäiseen logiikkaan." (Ahlman 1933, 112) Ahlmanin erityisesti Husserlin ja Anton Marty'n (1847 - 1914) kielifilosofiaan kiinnittyville lingvistis-filosofisille tarkasteluille onkin ominaista kritiikki kielellisiä vivahdeulottuvuuksia typis-täviä merkitysteorioita kohtaan, omaan tutkimukseen perustuva varauksellisuus kielen

⁹⁹ Salmela (2003) viittaa "Saamisen käsitteen suhde pitämisen käsitteeseen" -artikkelin ohella myös ks. suhteessa kes-keiseen *Olemassaolon "järjellisyys" arvometafyysillisenä ongelmana* teokseen (1938). (s. 27 - 36)

”apriorisia” lakeja osoittamaan pyrkivää kielifilosofiaa¹⁰⁰ kohtaan sekä skeptisyys loogisen välineistön kautta toteutettavan (analyttisen) kielifilosofian mahdollisuuksiin. Ahlman korostaakin esimerkiksi G. H. von Wrightin tuotannon loogisen empirismin kielifilosofian kritiikissään (tutkimuksen luvussa 6.7.) arvioijan *kielitajun* merkitystä ja välttämättömyyttä kielellisten ilmaisujen mielekkyyttä ja niiden kielellistä korrektiutta arviotaessa. Tässä suhteessa Erik Ahlmanin kielen ilmaisujen rikkautta ja kielitajua kielellisten ilmausten korrektiuden kriteerinä painottaneen sekä kielen loogisiin analyysimahdollisuuksiin skeptisesti suhtautuneen argumentoinnin perusteella Ahlmania voi luonnehtia kielellisten ilmausten loogisen analyysin mahdollisuuksiin – spesifimmin formaalisin **loogisin välinein** toteutettuun filosofiseen analyysiin - huomattavan skeptisesti suhtautuneeksi filosofiksi. (Vertaa tästä myös tutkimuksen lukuja 6.4., 6.7. sekä 7.2.)

Vaikka juuri Eino Kailaa ja Erik Ahlmania voi pitää ensimmäisinä huomattavina lingvistikistä tarkastelua filosofiseen problematiikkaan soveltaneina suomalaisina filosofeina, ei heitä toisaalta kumpapaakaan voi nimetä *lingvistiseksi filosofeiksi* tai *lingvistisen filosofian* edustajiksi esimerkiksi edellä mainitun Richard Rortyn toimittaman teoksen tarkoittamassa mielessä. Onkin syytä korostaa, etteivät Kaila tai Ahlman filosofiakäsityksissään mieltäneet filosofiaa ja sen tutkimusta milloinkaan pääasiassa lingvistisesti orientoituneeksi toiminnaksi; lisäksi kumpapaakaan ei olisi väärin kutsua eräässä mielessä antianalyttiseksi filosofeiksi.

Lingvistisen filosofian introdusoijana ja ensimmäisenä lingvistisesti orientoituneena filosofina Suomessa voi sen sijaan pitää Georg Henrik von Wrightia. Von Wrightin voikin nähdä (tutkimuksen luvuissa 6 ja 7 lähemmin tarkasteltavassa) teoksessa *Den logiska empirismen* (1943) ensimmäisenä Suomessa merkittävästi julkituoneen Ludvig Wittgensteinin ajattelusta huomattavia vaikutteita saanutta lingvististä näkemystä filosofiaista kielellisten merkitysten analyysinä. Von Wrightin voidaan nähdä jo tuolloin myös mieltäneen omassa filosofiakäsityksessään *filosofian* nimenomaisesti lingvistisesti orientoituneeksi toiminnaksi. Von Wrightin varhaista lingvististä ja radikaalisti filosofian tiedestatuksesta irtautunutta filosofiakäsitystä *loogisena empirisminä* ja sen suhdetta Eino Kailan tiedestatukseen kiinnittyneeseen loogiseen empirismiin tarkastellaan lähemmin tutkimuksen viimeisessä luvussa.

¹⁰⁰ Ahlman kirjoittaa tutkielmassa ”Apriorisia lakeja kielessä” (1933): ” (...) ...aprioriset olemuslait voivat koskea ainoastaan kielessä olevia *mahdollisuuksia*. (...) ..on tuskin syytä Husserlin tapaan puhua mistään ’ideaalisesta luurangosta’ (’idealisches Gerüst’), jonka kielet ’täyttävät ja ympäröivät empiirisellä aineksella.’ (...) ...ei myöskään voi olla puhetta siitä, että olisi olemassa mitään apriorista ’yleistä kielioppia’, joka olisi voimassa joka kielessä ja josta yksityiskielioipit olisivat jonkinlaisia yksityiskohtaisemmillä säännöillä varustettuja johdannaisia.” (Ahlman 1993 (), 119 - 120)

3. VALIKOITUA METAFILOSOFISTA TUTKIMUSAINEISTOA SUOMALAI- SESSA FILOSOFIASSA 1880-LUVUN LOPUSTA 1930-LUVUN ALKUUN

Suomalaisen filosofian tutkimukseen voi nähdä siihen liittyvän lähtökohtaista problematiikkaa jo arvioitaessa, mitä *suomalaisella filosofialla* voidaan tarkoittaa ja kuinka suomalaisen filosofian suhteen olisi tehtävä rajauksia. Näin on etenkin, mikäli suomalaiseen filosofiaan lasketaan kuuluvaksi Suomen *autonomian* aika ja tätä varhaisempi historia. Filosofian *suomalaisuuden* problematiikan tarkastelu sisältäisi itse asiassa hyvin runsaasti aineksia omallekin tutkimukselle, eikä sitä voida tässä mitenkään perusteellisesti tarkastella tai arvioida saati esittää problematiikkaan perusteltuja ratkaisuehdotuksia. Eräitä alustavia huomioita teemasta voidaan tässäkin kuitenkin esittää. Filosofian suomalaisuuden ongelmaa tarkastellaan vielä suomalaisen filosofian identiteetin problematiikkaan ja sen keskustelun avauksiin liittyen tutkimuksen viimeisessä luvussa.¹⁰¹

Lähtökohtaisesti filosofian suomalaisuuden problematiikan yhteydessä voi kysyä, - ainakin sikäli kuin filosofian suomalaisuuden mielletään muodostavan jonkin määritelmällisen *differentia specifican* - olisiko tässä rajaamisen kriteereinä painotettava esimerkiksi (i) maantieteellisiä, (ii) kielellisiä, (iii) yliopistoihin tai (iv) julkaisukanaviin liittyviä seikkoja. Jo filosofian suomalaisuuden alustavakin tarkastelu muodostaa siten melko kompleksisen ja osaltaan filosofisen problematiikan. Tämän voi nähdä aiheutuvan osaltaan jo siitäkin, että eri kulttuuri-ilmidiöiden *suomalaisuudella* voidaan tarkoittaa ja painottaa erilaisia asioita: ilmiön suomalaisuudella voidaan viitata esimerkkinä kieleen, maantieteelliseen sijaintiin, poliittis-historiallisiin tekijöihin, etniseen taustaan, yliopistoihin, julkaisukanaviin sekä myös *suomalaisuuteen* kulttuuri-ilmidiön erityisenä *karakteristiikkana*.

Esimerkiksi maantieteellisesti katsottuna Suomen maaperällä harjoitettua akateemista filosofiaa on tunnetusti "hallinnut" 1800-luvun alkupuolelta lähtien aina toista maailmansotaa edeltävään aikaan saakka pääasiassa saksalaisen kulttuurialueen

¹⁰¹ Luvun 3.1. tarkoitus *ei ole* pyrkiä mihinkään kokonaiskatsaukselliseen synoptiseen kuvaukseen saati kattavaan kuvaukseen suomalaisesta 1800 - 1900 -lukujen filosofiasta. Kyseessä on eräs katsaus aiheeseen, jonka katsoin tutkimuksen rakenteen välttämättä kuitenkin edes jonkinlaisena edellyttävän. Koetan tällaisena nostaa siinä esille suomalaisen filosofian tutkimuksen kannalta tärkeitä, tutkimuksessa aktuelleja ja myös kiinnostaviksi kokemiaan piirteitä. Esimerkiksi "filosofiesittelyt" J. J. Tengsromistä, J. V. Snellmanista, T. Reinistä ja A. Grotenfeltistä ovat kuitenkin ainoastaan aivan ylimalkaisia. Huomauttaisin samalla, että erityisesti Arvi Grotenfeltin filosofihahmon, tämän tuotannon ja sen merkityksen arviointi edellyttäisi suomalaisessa filosofian tutkimuksessa nähdäkseni uutta tutkimusta.

filosofiasta ja saksankielisistä lähteistä ammentanut filosofiatutkimus.¹⁰² Jos nyt otetaan korostettavaksi tällaisen ”vieraan” kulttuurivaikutteen ja ”oman” suomalaisen kulttuuriperinteen eroavuudet (jota edelleen voidaan perustella monin eri tavoin), voi aiheellisesti kysyä, olisiko esimerkiksi Aleksanterin-yliopistossa vallinnut ”hegelismin hegemonian” kausi oikeastaan varsinaisesti luettava osaksi suomalaista filosofiaa vai ehkä pikemmin hahmotettava tämä ilmiö osaksi saksalaista filosofiaa ja eräänlaiseksi ”etäkon-sentraatioilmiöksi” tapahtumapaikkanaan tsaarin Venäjän eräs hallinto-autonominen osa itäisessä Skandinaviassa.¹⁰³ Tällaisen tässä tarkoituksellisesti kärjistämäni katsantotavan johtopäätöksenä voisi siten olla myös, että varsinaisesti suomalaisen filosofian voisi nähdä alkaneen vasta *suomen kielellä* kirjoitetun tai jopa *suomalaiseen kulttuuritaustaan* perustuvan filosofian ilmaantumisesta. Vertailukohtaksi ja argumentaation perustaksi esimerkiksi suomen kieltä suomalaisuuden kriteerinä painottavalle katsantotavalle voisi olla vaikkapa varsinaisen suomalaisen romaanikirjallisuuden synnyn ajoittaminen Aleksis Kiveen. Vaihtoehtoisesta näkökulmasta ensisijaisena kriteerinä filosofian suomalaisuudelle voitaisiin pitää sitä, että filosofian tekijä/auktori katsotaan *suomalaiseksi*, kirjoittaa hän sitten millä kielellä hyvänsä. Luonnollisesti ajattelijan suomalaiseksi tulkitsemiseen liittyy jälleen problematiikkaa; tässä voidaan tavata yleisesti ottaen selväpiirteisempiä ja hankalampia tapauksia. Edelleen suomen kieltä filosofisen ajattelun kielenä käytettäessä voidaan esittää erilaisia argumentteja ajattelun suomalaisuutta tai sen yleismaailmallisuutta perusteltaessa. Nk. *paikallisen ajattelun, suomalaisen ajattelun* tai ylipäänsä suomen kielellä toteutettavan filosofianharrastamisen mahdollisuuksista onkin viime vuosina käyty suomalaisessa nykyfilosofiassa (ainakin filosofisessa aikakauslehdessä *niin & näin* 2004-) kiintoisaa filosofista arviointia. Vaikka etnisiin tai jopa kontinentaalisiin karakteristiikkoihin viittaaviin filosofialuonnehdintoihin liittyy varmasti vaara niiden muodostua stereotyyppisiksi, on kansallisissa filosofia-karakteristiikoissa nähty mahdollisuuksia tuottaa tutkimukselle myös informatiivista erityisarvoa. Esimerkiksi monien Euroopan maiden filosofiaa onkin tutkimuskirjallisuudessa luonnehdittu erityisin kansallisin karakteristiikoin. (Vertaa tästä tutkimuksen lukua 7.4.)

3.1 Katsaus nk. hegeliläiseen kauteen ja 1800-luvun loppupuolen empiristisen suuntauksen vahvistumiseen suomalaisessa filosofiassa

Suomalaisen filosofian ja sen identiteetin taustoja tarkasteltaessa on sen aiheellisesti nähty omaavan erityisen *hegeliläisyyden* läpivaikuttaman historiakerroksen. G. H. von Wrightin mukaan Suomen ”hegeliläinen kausi” kattaa lähes puoli vuosisataa: 1820-luvun lopulta 1870-luvun alkuun. (von Wright 1982, 14) Siten tässäkin tutkimuksessa on aihetta hieman tarkastella hegeliläistä *filosofiakäsitystä*. Hegelin objektiivis-idealisisessa filosofiaesityksessä luonnon ja ihmisen historia samoin kuin luonnon- ja ihmistieteiden histo-

¹⁰² Poikkeuksena tästä on kuitenkin esimerkiksi Edward Westermarck, jonka ajattelun taustoja karakterisoivat pääasiassa brittiläisen filosofisen ja tieteellisen tuotannon vaikutteet.

¹⁰³ Mainittakoon, että Skandinavialle on kieliryhmiin, valtiolliseen historiaan ja maantieteelliseen luokitteluun perustuvia eriäviä rajauksia. Erään vakiintuneen määrittelyn mukaan Skandinavian muodostavat kolme kuningaskuntaa eli Ruotsi, Norja ja Tanska; maantieteellisesti määriteltynä Skandinavian osaksi luetaan lisäksi myös Suomen Luoteis-Lappi. Angloamerikkalaisessa kulttuuripiirissä Skandinavialla mielletään taas usein Skandinavian niemimaan ohella myös Suomi, Islanti ja Färsaaret.

ria muodostuvat yhden ja saman kokonaisuuden, *hengenhistorian* eri puolista. Filosofiakäsityksen voi nähdä Hegelillä määrittyvän hengen itsensä tiedostamisen prosessiksi: henki tulee juuri aikakauden *filosofiassa* tietoiseksi itsestään. Filosofian voi siten sanoa edustavan hegeliläisyydessä historian konsentraatiopistettä, jossa ajan valtio- ja poliittisella elämällä, taiteella ja uskonnolla on yhteinen alkujuuri näitä määrittävänä *ajan henkenä*. Hegelille *filosofiassa* "ikuinen absoluutti" tuottaa vastakohtaisuuden subjektiivisuuden ja objektiivisuuden välillä ja samalla myös pyrkimyksen tämän vastakohtaisuuden sovittamiseksi. Filosofian päätehtävä on vastakohtien - ajan hengelle ominaisten dialektisten jännitteiden – käsittäminen (käsitteellistäminen). "Das letzte Ziel und Interesse der Philosophie ist, den Gedanken, den Begriff mit der Wirklichkeit zu versöhnen." (Hegel 1980, 455 - 460; Kalli 1995, 144 - 147)¹⁰⁴

Hegelin filosofian tärkeimpänä introdusoijana Suomessa harjoitettuun filosofiaan pidetään suomalaisen filosofian tutkimuksessa Johan Jakob Tengströmiä (1787 - 1858); tämä myös omasi tärkeän akateemisen aseman vasta perustetun Keisarillisen Aleksanterin-yliopiston (1828 - 1919) filosofian professorina vuosina 1830 - 1848. Hegelin filosofian suosion kuvataan tutkimuksessa Tengströmin professorikaudella levinneen yliopistossa nopeasti niin laaja-alaiseksi, että Aleksanterin-yliopistoa on voitu jopa pitää ensimmäisenä Saksan ulkopuolisena hegeliläisenä yliopistona. (Esim. Manninen 1979, 142; Lahtinen 2004)¹⁰⁵ Uudempi Snellman-tutkimus on ilmeisen aiheellisesti korostanut Tengströmin merkittävää roolia opettajana, mentorina ja ystävänä Johan Vilhelm Snellmanin (1806 - 1881) filosofisen ajattelun muotoutumisessa. *Kansallisfilosofin* epiteetistä tunnetun Snellmanin: suomalaiskansallisesti poikkeuksellisen merkittävän ja vaikutusvaltaisen filosofin, lehtimiehen, valtiomiehen ja suomenmielisen poliitikon ura akateemisen filosofian parissa muodostui kahdesta jaksosta. Snellman aloitti Aleksanterin-yliopistossa filosofian dosenttina vuonna jo 1835, mutta toimi akateemisen toimintansa kärjistyttyä (1839) ja asemansa yliopistossa kriisiytyttyä Keisarillisessa Aleksanterin-yliopistossa filosofian professorina vasta vuosina 1856 - 1863. Mainittakoon, että Snellmanin professuuri oli poliittisen tilanteen vaikuttamana nimetty tuolloin vähemmän provokatiiviselta kuulostavasti "tieteiden järjestelmän ja siveysopin" oppituoliksi. (esim. von Wright 1982, 13-14; Manninen 1979, 141-150; Lahtinen 2004)

J. V. Snellmanin on filosofisessa ajattelussaan usein nähty pääasiassa omakseen ja edustaneen hegelismia; toisaalta hänen on arvoitu myös itsenäisesti kehitelleen sitä omaan suuntaansa sekä ammentaneen ajatteluunsa monia vaikutteita muusta eurooppalaisesta filosofiasta.¹⁰⁶ Esimerkiksi valtio-opillisen teoksen *Läran om staten* (1843) aitohegeliläisyydestä on viime aikojen Snellman-tutkimuksessa esitetty kontroversaaleja näkemyksiä. (Esim. Lahtinen 2004, 19)

Vaikka J. V. Snellmanin filosofiakäsityksen tutkiminen ei olekaan sisällytetävissä tämän tutkimuksen piiriin, on nähdäkseni riittävän huomionarvoista ja kiinnostavaa ottaa tässäkin esille Snellmanin tuotannosta eräs anekdootti eksemplaarina Snellmanin 1840-luvun alkupuolelle sijoittuvasta kritisismistä hegeliläisyyttä ja ajan saksalaista idealismia kohtaan. Friedrich Reiffille (1810 - 1879) osoitetussa, Thiodolf Reinin teoksessa *J. V. Snellmanin elämä* siteeraamassa kirjoituksessa 21.12.1843 Snellman tilittää käsitystään ajan saksalaisesta filosofiasta ja oman filosofiakäsityksensä muuttunutta suhdetta saksalaisen idealismin traditioon:

¹⁰⁴ Hegeliläisyyden introduktiota ja vaikutusta Suomessa on kuvannut esimerkiksi Manninen 2003. (Lahtinen 2004)

¹⁰⁵ Manninen (2003) on katsonut hegeliläisyyden suorastaan vallanneen Aleksanterin-yliopiston jo 1830-luvulla. (Lahtinen 2004)

¹⁰⁶ Esim. Mikko Lahtinen on nostanut esille ranskalaisen poliittisen filosofian merkitystä Snellmanin ajattelussa. Katso tästä Lahtinen 2006.

Minä olen varmasti vakuutettu, että nykyajan mietiskely (Hegel ja hänen oppilaansa, ja minä arvoton niihin luettuna ja System der Willenbestimmungen'ia poisjättämättä) ker-
 ran asetetaan skolastiikan rinnalle. Saksalaisesta filosofiasta on vanha pintapuolinen
 ranskalainen vapauttanut minut. Tästä pintapuolisuudesta löydän minä Jumal'avita
 enemmän lämpöä, enemmän täyttä totta kuin nykyaikaisten saksalaisten filosofien perin-
 pohjaisuudesta. Heistä on totuuden henki kadonnut. Hegelissä itsessään on paljon
 alakuloisuutta ja teeskentelyä. Vanha Schelling parka on vaipunut pelkkiin silmäkään-
 täjän temppeihin. Toivoakseni et käsitä minua väärin. Minä en suinkaan tahdo halvek-
 sia filosofian itsenäistä arvoa. (...) Enkä minä jätä huomaamatta, että se tieteenä saattaa
 liikkua ainoastaan käsitteiden muodossa ja että sen totuus voidaan ratkaista ainoastaan
 järjestelmän rajojen sisäpuolella. Mutta samoin kuin yksityishenkilöille toiminta on hän-
 nen tietojensa koetus, niin myös filosofian pitää kansan, aikakauden elämässä ja toimin-
 nassa osoittautua todeksi. (...) Jos ajatustavan vallankumouksesta, jommoisen viimeksi
 kulunut puolivuosisataa on saanut Saksassa, ei ole muuksi kuin koululuvuiksi, niin
 käyvät nämä luvut ikäviksi, ja alkaa epäillä niiden metodia. (...) Täytyy heittää abstrakt-
 sioonit ja syventyä tosiasioihin. Samallahan, sanotaan luopuisi filosofian nimestäkin!
 Mutta ei mikään aika ole kieltävä esim. Montesquieulta tai Bacolta filosofin nimeä. Ja
 vihdoin: "veri on vettä sakeampi", sanoo suomalainen sananlasku; s.o. kukin eläköön
 esisijassa isänmaalleen, ja jos niiksi tulee, jättäköön filosofiankin sikseen. (J. V. Snellma-
 nin Friedrich Reiffille osoitetusta kirjoituksesta 21.12.1843, Thiodolf Reinin käännös tek-
 oksessa J. V. Snellmanin elämä 413-414) ¹⁰⁷

J. V. Snellmanin seuraaja Keisarillisen Aleksanterin-yliopiston filosofian professorina oli kolmen vuosikymmenen ajan vuosina 1869 - 1900 yliopistossa filosofian dosenttina jo vuodesta 1863 toiminut Thiodolf Rein (1838 - 1919). Reinin valintaa samaista professuuria hakeneen Wilhelm Bolinin sijaan on tulkittu merkinneen suomalaismieleisen maltillisen konservatismis-erästä voittoa ajassa vaikuttaneista radikaalimmista filosofiavirtauk-

¹⁰⁷ Passuksessa esiintulevaa filosofiaa ja sen aikalaistilannetta koskevaa "kriisiä" ja uudelleenarviointia Snellmanin tekstissä voi koettaa analysoida kuuden pääkohdan (a-f) puitteissa. a) Snellman kyseenalaistaa vallitsevan tilanteen (Hegel, Schelling) saksalaisessa filosofiassa. (Aika tulee ajamaan ja oli oikeastaan jo ajanut Hegelin filosofian ohi.) Snellmanin näkemyksen mukaan Hegelin filosofialla ei ollut pysyvää merkitystään. b) Snellman negeeraa ajan saksalaisen filosofian relevanttisuuden ja katsoo löytäneensä tämän ulkopuolelta elähdyttävää ja elinvoimaista filosofiaa ("...on vanha pintapuolinen ranskalainen vapauttanut minut.") c) Snellman osoittaa tiedostavansa "filosofisen kriisin" yhteyden ajan tulkintapaan, jonka mukaan filosofia on itsenäisen arvonsa omaava käsitteellisiin abstraktioihin nojautuva tiede ja jonka mukaan empiirisiin tosiasioihin rajoittumisen ajattelussa katsotaan merkitsevän filosofian loppua. ("Samallahan, sanotaan luopuisi filosofian nimestäkin!") d) Snellmanin mukaan käytännössä-vaikuttavuus (eräänlainen historiallis-yhteiskunnallisen vaikutusmerkittävyyden järjen primaatti) saattaa filosofian käsitettä ja vallitsevaa filosofian tilannetta punnittaessa kyseenalaistaa ja käydä yli vallitsevan filosofian metodin ja filosofian käsityksen. e) Edellisistä näkemyksistä huolimatta käsitys filosofian lopusta, voitiin Snellmanin mukaan välttää, kun katsottiin, että ajan saksalainen filosofia ei ole sitä, mitä filosofia kokonaisuudessaan on ja mitä sillä kokonaisuudessaan tarkoitetaan. ("Mutta mikään aika ei ole kieltävä esim. Montesquieulta tai Bacolta filosofin nimeä.") f) Filosofia voidaan jättää sivuun, kun isänmaallinen tunto vaatii toimimaan (!).

" (a) Minä olen varmasti vakuutettu, että nykyajan mietiskely (Hegel ja hänen oppilaansa, ja minä arvoton niihin luettuna (...) kerran asetetaan skolastiikan rinnalle). (b) Saksalaisesta filosofiasta on vanha pintapuolinen ranskalainen vapauttanut minut. Tästä pintapuolisuudesta löydän minä Jumal'avita enemmän lämpöä, enemmän täyttä totta kuin nykyaikaisten saksalaisten filosofien perin pohjaisuudesta. Heistä on totuuden henki kadonnut. Hegelissä itsessään on paljon alakuloisuutta ja teeskentelyä. Vanha Schelling parka on vaipunut pelkkiin silmäkääntäjän temppeihin. Toivoakseni et käsitä minua väärin. Minä en suinkaan tahdo halveksia filosofian itsenäistä arvoa. (...) Enkä minä jätä huomaamatta, että se tieteenä saattaa liikkua ainoastaan käsitteiden muodossa ja että sen totuus voidaan ratkaista ainoastaan järjestelmän rajojen sisäpuolella. (d) Mutta samoin kuin yksityishenkilöille toiminta on hänen tietojensa koetus, niin myös filosofian pitää kansan, aikakauden elämässä ja toiminnassa osoittautua todeksi. (...) Jos ajatustavan vallankumouksesta, jommoisen viimeksi kulunut puolivuosisataa on saanut Saksassa, ei ole muuksi kuin koululuvuiksi, niin käyvät nämä luvut ikäviksi, ja alkaa epäillä niiden metodia (...) Täytyy heittää abstraktisioonit ja syventyä tosiasioihin. (c) Samallahan, sanotaan luopuisi filosofian nimestäkin! (e)Mutta ei mikään aika ole kieltävä esim. Montesquieulta tai Bacolta filosofin nimeä. (f) Ja vihdoin: "veri on vettä sakeampi", sanoo suomalainen sananlasku; s.o. kukin eläköön esisijassa isänmaalleen, ja jos niiksi tulee, jättäköön filosofiankin sikseen." (merkinnät (a-f) tekstissä M.L.)

sista.¹⁰⁸ 1860-luvun opinnäytteessä ”Om kunskapens möjlighet” (1867) sekä väitöskirjassa ”Om den filosofiska methoden i sitt förhållande till ofriga vetenskapliga methoder” (1868) Reinin on nähty vielä liittyneen Snellmaniin ja hegelismiin, mutta ryhtyneen jo ainakin 1870-luvulta lähtien myös nostamaan esiin empiirisen tutkimuksen ja Darwinin evoluutioteorian merkitystä filosofiassa.¹⁰⁹ Myöhemmin Reinin voi nähdä omaksuneen tärkeitä vaikutteita etenkin Rudolf Hermann Lotzen (1817 - 1881) filosofiasta: Reiniä voisi Arvi Grotenfeltin *Otavan isoon tietosanakirjaan* laatiman hakusana-artikkelin perusteella kutsua jopa *lotzelaiseksi* filosofiksi. ”Myöhemmällä iällä Rein metafysiillisessä maailmankatsomuksessaan lähinnä liittyi Lotzeen.”: Grotenfelt kirjoittaa. (Arvi Grotenfelt, hakusana-artikkeli *Thiodolf Rein. Otavan ison tietosanakirjan* II painos). Rein myös itse¹¹⁰ kertoo löytäneensä nimenomaisesti Rudolf Hermann Lotzen metafysiikasta häntä miellyttäneen empiirisen tutkimuksen tuloksia ”olemassaolon korkeampiin arvoihin” koherentisti kokonaisuudeksi liittäneen sekä filosofiapyrkimyksissään ”täysin tyydyttävään” maailmanselitykseen tähänneen esityksen. Tämänkaltainen systeemi-filosofinen metafysiikka näyttää siten vastanneen Reinin käsitystä (hyvästä) filosofiasta:

”Hänessä tapasin juuri sitä mitä pidin filosofiaan kuuluvana: tarkkaa kokemusperäisyyttä, yhtyneenä täysin tyydyttävään selityksen tavoitteluun, mihin lisäksi tuli olemassaolon korkeampien arvojen tunnustaminen.” (Rein, Muistelmia elämän varrelta. 1918, 281-282; Luukkanen 1979, 335-336)

* * *

Yleisemmin suomalaisen filosofian 1870-luvusta esitetty periodisoiva metanarratiivi sen eräänlaisena *etsintäkautena*¹¹¹ vaikuttaa ainakin sikäli perustellulta, että aikakauden suomalaiselle akateemiselle filosofialle on nähtävissä ominaiseksi Keisarillista Aleksanterin yliopistoa aikaisempina vuosikymmeninä vallinneen hegeliläisen filosofia-hegemonian hiipuminen uuden filosofisen kritiikin ja naturalistis-empiiristen filosofiaivaikutteiden ilmaantumisen myötä.¹¹² Viimeistään 1880-luvun suomalaisessa filosofiassa on voitu nähdä yksittäisten suomalaistutkijoiden hegelismiin esittämää tyytymättömyyttä huomattavasti laaja-alaisempaa hegelismin ja idealistisen filosofian kritiikkiä sekä tuolloin voimistuneen naturalistisen kulttuuri-virtauksen vaikutusta myös filosofiaan.¹¹³ Siten filosofian painopisteen siirtymää 1800-luvun loppupuolella kohti empirististä (tai empiristis-naturalistista) otetta voi pitää vähittäisempänä ja laaja-alaisempana kuin empiristisesti suuntautuneiden yksittäisten suomalaistutkijoiden näkemyksistä ja kannanotoista johtuvina. Näkyvimmin uudistavan empiristisen tutkimusotteen puolesta argumentoineita nuoria suomalaisia tutkijoita - kuten Hjalmar Neiglickiä (1860 - 1889) ja Edvard Westermarkia - varhaisemmasta hegelismin ja idealistisen filosofian kritiikistä voidaan kiittää esimerkiksi Wilhelm Bolinin (1835 - 1924), Frithiof Peranderin (1835 - 1885) ja A. F. Soldanin (1817 - 1878) filosofisiin kontribuutioihin.¹¹⁴

¹⁰⁸ Kilpahakijana virkaan oli Wilhelm Bolin. Virantäyttöprosessia kuvaa tarkemmin Manninen kirjoituksessa *Idealismi ja materialismi konsistorin vaakakupissa – välikohtaus autonomian ajan Suomen yliopistohistoriasta*. (Manninen 1985)

¹⁰⁹ Niilo Luukkanen (1979) puhuu tässä yhteydessä Reinin ajattelussa 1870-luvulla tapahtuneesta *käänteestä* ja laajemminkin 1870-luvusta *suomalaisen filosofian etsinnän kautena*.

¹¹⁰ Lotzeen Rein oli myös henkilökohtaisesti tutustunut Saksan-matkallaan vuonna 1878.

¹¹¹ Tätä nimitystä käyttää Niilo Luukkanen (1979).

¹¹² Osaltaan tämän voisi nähdä tapahtuneen myös filosofian professorina 1870-luvulla lotzelaisuuteen ajatteluaan suunnanneen Reinin myötä.

¹¹³ Luukkanen (1979) viittaa naturalistisen virtauksen tuolloiseen voimistumiseen taiteessa ja kirjallisuudessa ja sen vaikutuksiin myös filosofiseen ajatteluun.

¹¹⁴ Westermarkin empiirisen tutkimusasetteen merkityksen julkisen puolustamisen voi nähdä alkavan *Filosofisen yhdsityksen* kokouksissa ainakin 16.11.1888 alkaen, jolloin Westermark ”katsoi kristillisen teologian olevan vain uskonnollisen tunteen psykologian osa-alueen, mutta hän uskoi kuitenkin, että erityinen vertailevan uskontotieteen oppituli hyvin puolustaisi paikkaansa yliopistossa.” (von Wright, 1979b)

Suomessa idealistisen filosofianperinteen kritiikkiä ja uudelleenarviointia voi nähdä osaltaan edistäneen merkittävästi (Andreas) Wilhelm Bolinin filosofian. Ludvig Feuerbachin (1804 - 1872) materialistis-ateistisesta ajattelusta vaikutteita ammentaneella ja tähän radikaaliksi koettuun suuntaukseen myös itse liittyneellä sekä Feuerbachin kanssa myös henkilökohtaisesti yhteistyössä toimineella Bolinilla oli huomattava akateeminen asema Keisarillisessa Aleksanterin-yliopistossa filosofian dosenttina 1865- sekä sittemmin filosofian ylimääräisenä professorina 1870-73. Bolin julkaisi teokset *Familijen* (1864), *Europas statslif och filosofins politiska lärör* (2 osaa 1868-71), *Undersökning af läran om viljans frihet* (1868), *Studier och föredrag* (2 osaa, 1888-95) sekä Spinozaa ja Feuerbachia käsittelevät teokset *Spinoza, ein Kultur und Lebensbild* (1894) ja *Ludwig Feuerbach, seine Wirken und Zeitgenossen* (1891). Huomionarvoista on myös, että Bolin toimitti filosofi ja psykologi Friedrich Jodlin (1849 – 1914) kanssa Feuerbachin teosten kokonaispainoksen vuonna 1903.

Hegelismiin kohdistettiin Suomenniemellä jo 1860-luvulla myös julkista yhteiskuntafilosofista arvostelua. Filosofi Fritiof Peranderin *Kirjallisen Kuukausilehden* artikkeli ”Yhteiskunta uutena aikana” (1866) sekä tämän poleeminen väitöskirja *Kritisk undersökning af statsbegreppet i den hegelsk filosofi* (1870) sisältävät esimerkiksi Hegelin vanhentuneeksi arvioitun yhteiskuntafilosofisen käsitteistön kritiikin. Peranderilla myös oli akateeminen status Keisarillisen Aleksanterin-yliopiston käytöllisen filosofian ylimääräisenä professorina vuodesta 1879 sekä kasvatustieteen professorina vuodesta 1884.¹¹⁵

Myös filosofi A. F. Soldanin voi nähdä jo 1870-luvulla sijoittuvan kriittisen poleemiseen suhteeseen Thiodolf Reinin edustamaa hegeliläis-snellmanilaista ja sittemmin lotzelaisuudessa jatkamaa idealistista filosofian perinnettä kohtaan.¹¹⁶ Thiodolf Reinin ajattelua arvioivaa Soldanin kritiikkiä voidaan tavata *Finsk Tidsskriftissä* vuosina 1877-78 julkaistussa kirjoitussarjassa ”Herbart och Rein.” A. F. Soldanin huomattavaa merkitystä nuoren empiristisen tulusielu-filosofin mielikuvan herkästi tuottavan Hjalmar Neiglickin (1860 - 1889) ajattelulle on osoittanut jo esimerkiksi Olof Mustelin teoksessa *Hjalmar Neiglick* (1966): ”Alltid var Neiglick lika full av idéer och stridslystnad, när han kom från Soldan.” (Mustelin 1966, 52) Georg Henrik Wright on pitänyt nimenomaan juuri Neiglickiä suomessa empiristisen filosofiasuuntauksen airueena ja siten suomalaisen filosofian uudistumisen varsinaisena muovaajana.¹¹⁷ Ajanmukaisen empiristisen tutkimuksen merkitystä painottaneen nuorena menetetyt tutkijan tunkkaisen vanhoilliseksi kokemaa ”snellmanilaista” akateemista ilmapiiriä kuvaa valaisevana dokumenttina Hjalmar Neiglickin Uudenmaan osakunnalle osoittaman stipendianomuksen (1885) sisältö. Tässä Neiglick arvioi Aleksanterin-yliopistossa yhä vain eletyn ”isä Snellmanin viisauden kivettyneillä jäänteillä”¹¹⁸, ja siksi perusta ja edellytykset ”modernin filosofian” -

¹¹⁵ Peranderin erityistä merkitystä ensimmäisenä yhteiskunnallisten ristiriitojen ja luokkataistelun filosofina Suomen maaperällä on esiin nostanut Mikko Lahtinen (2004). Frithiof Peranderin yhteiskuntafilosofian radikaalimmat ainekset, jotka sittemmin kylläkin vaimenivat väitöskirjan jälkeisessä tuotannossa: esimerkiksi ”yhteiskuntaluokan”, ”luokkajalon”, ”luokkaristiriidan” ja ”luokkataistelun” käsitteiden käyttöönottamisessa ovat jääneet Perander-tutkimuksessa (esim. Kettunen 2003) Lahtisen mukaan liian vähälle huomiolle. ”Peranderin merkitystä luokkaristiriitojen teoreettikkona ei ole juuri noteerattu vähäisessä Perander-tutkimuksessa. Jungfennomaaneille ominainen kansallisen yhtenäisyyden ideologia on tarttunut myös tutkijoihin”, Lahtinen (2004) kritisoi. Poikkeuksena tästä on Lahtisen mukaan ollut professori Juha Manninen, joka on korostanut Peranderin Hegel-kritiikkiä, vaikkakin jättänyt tässä vaille riittävää huomiota, että Peranderin radikalismi hiipuu vuoden 1870 jälkeen. Akateemisissa viranhauissa Perander ei saavuttanut menestystä, vaan lähes erakoitui 1870-luvulla ja sai lopulta kasvatustieteen professuurin Aleksanterin yliopistossa vasta noin vuosi ennen kuolemaansa 1885.

¹¹⁶ Eurooppaan suuntautuneella opintomatalla vuoden 1848 vallankumouksen innostuttamana Venäjän ja Suomen taakseen karistanut ja sittemmin myös Pohjois-Amerikassa elellyt Soldan sai luvan palata Suomeen vuonna 1859. Suomessa hän sijoittui pian rahapajan johtajaksi vuonna 1861. (Otavan iso tietosanakirja 2. p.)

¹¹⁷ Esimerkiksi von Wrightin 1940-luvun kahdessa artikkelissa ”En huvudlinje i finländsk filosofi” ja ”Hjalmar Neiglicks filosofiska insats” juuri Neiglick oli (von Wrightin mukaan kirjoittamisajankohtaa edeltävinä menneinä kuutena vuosikymmenenä ergo) 1880-luvulta ”epäilyksettä näyttänyt pääsuunnan filosofiamme viljelyssä.” (Luukkanen 1979, 363)

¹¹⁸ ”...lever man här på förstenade rester af fader Snellmans visdom. (Neiglick, 1885)

Neiglickin käsityksen mukaan ajanmukaisen luonnontieteellisesti orientoituneen filosofian - edistymiselle sieltä tyystin puuttuivat.¹¹⁹

Den moderna filosofin kan i så måtto göra anspråk på ett särskildt intresse som den, i tvänne väsentliga afseenden, slagit in på helt andra banor än det filosofiska arbetet under föregående hälften af detta århundrade. Den mäktiga ställning naturvetenskaperna i våra (dagar) tillkämpat sig och den lyftning, som dessa vetenskapers method, den empiriska, därigenom erhållit, äro företeelser, som med nödvändighet återvärvat på filosofin. Det har inom dess gamla murar timat en revolution, som rykt väldet från den spekulativa skolan och i dess ställe infört just de metoder, genom hvilka den moderna forskningen öfver hufvud vinner sina stora och stadiga resultat. (Hjalmar Neiglick: Till Nyländska Afdelningen 25.2. 1885; kursivointi M.L.)

Thiodolf Reiniä filosofian professorina sekä *Filosofillisen yhdistyksen* pitkäaikaisena puheenjohtajana seurasi tämän oppilas Arvi Grotenfelt (1863 - 1941), jonka tieteellinen ja filosofinen tuotannon on sisältää sekä huomattavia idealistisia että positivistis-empiristisiä ominaispiirteitä.¹²⁰ Grotenfelt perehtyi jo varhain tuolloin vielä uuteen kokeellisen psykologian tutkimukseen ensimmäisen kokeellisen psykologian laboratorion perustajaksi mainitun Wilhelm Wundtin (1832 - 1920) tutkimuskeskuksessa Leipzigissa (kuten myös Neiglick) ja laati väitöskirjan *Das Webersche Gesetz und die psychische Relativität* ulkoisen ärsyksen lisäämisen ja kokemuksessa havaitun keskinäisyyteen eli nk. *Weberin-Fechnerin lakiin* liittyen. Suomalaisen filosofian lähihistorian tutkimuksen kannalta on nähdäkseen erityisen huomionarvoista, että Grotenfelt on kuvannut (*Otavan isotietosanakirja*, 1939) juuri Wilhelm Wundtin kiinnostavaa filosofiakäsitystä ja *voluntaristista maailmankuvaa (metafysiikkaa)*, joten otettakoon tämä esille:

W. on universaalinen, tieteellisen tutkimuksen kaikkia haaroja käsittävä henki. *Filosofian tehtävä on hänen mielestään yhdistää kaikkien tieteiden eri tulokset yhtenäiseksi kokonaisuudeksi ja eheäksi maailmankatsomukseksi; sen pitää joka askeleella rakentaa johtopäätöksensä erikoistieteiden tutkimustulosten täydelliseen tuntemiseen ja uskolliseen tulkintaan.* Käsittelemällä tässä hengessä filosofian kaikkia osia W. on tehokkaasti edistänyt tosittieteellisen, kokemusperäisen tutkimusmenetelmän voimaansaattamista filosofiassa sekä siten *filosofian kehittämistä ankaraksi, nykyaikaiseksi tieteeksi* ynnä samalla myös filosofisten, laajalle ulottuvain näkökohden ulottamista erikoistieteisiin. (A. Grotenfelt 1939. *Otavan isotietosanakirja II painos*; hakusana "Wundt, Wilhelm"; kursivointi M.L.)¹²¹

¹¹⁹ E. N. Tigersted kuvaa kirjoituksessaan "Hjalmar Neiglicks filosofiska program" (1938) *Nya Arguessa* Neiglickin filosofiakäsityksessä filosofian oikeutuksen riippuneen merkittävästi sen saavuttamista tuloksista; tässä Neiglick oli Tigerstedtin mukaan aikaansa edellä: "Filosofien får i hans tycke inte vara en katederblomma, den bör stiga neds i livets vimmel och deltaga i idédebatten. Lksom vetenskap måste också filosofien rättfärdiga sin existens genom sina resultat. För Neiglick är det inte bara litteraturen, utan även och framför allt filosofien, som skall ställa problem under debatt – icke minst de sociala problem." (Nya Argus 5, 1938) Neiglickiä voitaisiin suomalaisen filosofian empiristisen suunnannäyttäjän ohella *cum grano salis* arvioida myös ratkaisu- / tuloskeskeisen filosofiakäsityksen isäksi suomalaisessa filosofiassa.

¹²⁰ On pidetty vaikeana arvioida, olisiko Grotenfelt ollut enemmän idealisti kuin empiristi tai positivist; näin sikälikin, että esimerkiksi Matti Klinge on arvioinut Grotenfeltia empiristiksi. (Katso tästä Luukkanen, 1979) Grotenfeltin tuotannossa on idealistisia lähestymistapoja ja rakenteita: esimerkkinä tästä on Grotenfeltin uuskantilaisista asetelmista vaikuttanut historianfilosofia. Toisaalta Grotenfeltin suuntautumista kokeellis-empiriseen psykologiaan voi pitää liittymisenä suomalaisen filosofian empiristiseen suuntaukseen. Mainittakoon samalla, että *Filosofisen yhdistyksen* puheenjohtajana toimi vuosien 1900-1905 aikoina Waldemar Ruin. Yhdistyksen toiminta näyttäisi tuolloin olleen - luultavimmin juuri poliittisesti jännitteisestä tilanteesta johtuen – paljon epävakaampaa ja epäsäännöllisempää.

¹²¹ Wilhelm Wundtin voluntaristisessa maailmankäsityksessä voi nähdä kiinnostavia yhtymäkohtia myös Erik Ahlmanin voluntarismiin: "Sielutieteessä ja metafysiikassa W. suosi voluntarismia. Hänen sielutieteessään on ratkaiseva merkitys apperseptiolla, jota hän käsittää itsetoimivaksi tahtovoimaksi. Todennäköisin metafysiillinen hypoteesi on hänen mielestään, että olevainen ytimeltään on lukuisien tuntevien ja mieltävien "tahtoyksiköiden" vuorotoimintaa, jotka puolestaan ovat yhtenäisen, kaikessa vaikuttavan yleistahdon ilmauksia; eli toisin sanoen kaikkeus on suunnattoman laaja kirjo tahto- ja mieltämistöimintoja, joissa universaalinen maailmanhenki vaikuttaa ja kehittyy." (Ibid.)

Arvi Grotenfelt toimi Keisarillisen Aleksanterin-yliopiston ja sittemmin Helsingin yliopiston vt. filosofian professorina vuosina 1889 – 1905, filosofian professorina vuodesta 1905 ja teoreettisen filosofian professorina vuosina 1906 – 1929.¹²² Arvi Grotenfeltin vuonna 1906 alkanut pitkä *Filosofisen yhdistyksen* puheenjohtajakausi jatkui vuoteen 1936 ja ulottuu siis ajalle, jolloin Eino Kaila ja Erik Ahlman samoin kuin hänen kolmas ”suuri oppilaansa” J. E. Salomaa toimivat kukin tahoillaan filosofian professoreina Suomessa. (Niiniluoto, 2000)

3.2 Filosofiakäsityksiä koskeva aineisto ja metafilosofisen keskustelun taustoja *Filosofisen (Filosofillisen) yhdistyksen* pöytäkirjoissa (1873 - 1925)

Thiodolf Rein perusti aluksi seminaarinomaisena - oppiaineen oman seminaarin puuttuessa – foorumina toimineen *Filosofillisen yhdistyksen* vuonna 1873. Yhdistyksen säilyneet pöytäkirjat vuosilta 1873 - 1925 ovat suomalaisen filosofian tutkimukselle tärkeää lähdeaineistoa. Rein itse toimi yhdistyksen puheenjohtajana sen perustamisesta aina vuoteen 1900 saakka. Reiniä on luonnehdittu keskustelua kokouksissa suosineeksi puheenjohtajaksi, joka mielellään kuuli ja kannusti läsnäolijoita sanallisesti muotoilemaan omiakin näkemyksiään kokouksissa käsitellyistä aiheista. (Esim. Niiniluoto 1998; 2000; Kansallinen elämäkerrasto 467 -469)) Yhdistyksen säilyneet kokouspöytäkirjat tarjoavat monia kiinnostavia kuvauksia yhdistyksen varhaisten istuntojen usein rehevästä ja toisinaan myös ajankohtaisten aihepiirien käsittelyn kirjosta. Yhdistyksessä voi nähdä jo varhain käydyin huomattavan paljon metafilosofista keskustelua ja debattia.

3.2.1 Touko- ja marraskuu 1882: J. Berghin aloite suomalaisen filosofian perustamiseksi ja filosofiakäsitys Th. Reinin puheenvuorossa

Filosofisen (filosofillisen) yhdistyksen pöytäkirjamerkinnoissä toukokuulta ja marraskuulta vuodelta 1882 nähdään pohdiskellun Julius Anselm Berghin aloitteesta suomalaisen filosofian perustamista nimenomaan Kalevalasta saatavalle ”maailmankatsannolle” ja ”sivistysainekselle.”¹²³ Vasemmistolaisena nuorsuomalaisena tunnetun Berghin ajatuk-

¹²² Eino Kaila valittiin J.E. Salomaan kanssa käydyin dramaattisen viranhakuprosessin jälkeen vuonna 1930 Grotenfeltin seuraajaksi. Valitsijoista Grotenfelt antoi etusijan Kailalle ja siten käytännössä siten ratkaisi professorin valinnan.

¹²³ Julius Anselm Bergh (vuodesta 1883 Lyly) oli sanomalehtimies (mm. Viipurin Sanomien päätoimittaja), opettaja, filosofian tohtori ja suomalaismielinen poliitikko. Lyly väitteli ensimmäisellä suomenkielisellä filosofian väitöksellä 1889 aiheenaan ”Plootinos sielun substantiaalisuudesta” vastaväittäjän ollessa Arvi Grotenfelt. Myöhemmin Lyly haki vuonna 1902 avoimeksi tullutta filosofian professorin virkaa Grotenfeltin ja Westermärkin ohella. Poliittisista syistä maasta karkotettuna itsemurhan Saksassa 1903 tehnyt Lyly oli tunnettu suomenmielisyydestään, sortovallan vastusta-

sena näyttäisi olleen, että Elias Lönnrotin (1802 – 1884) kokoama kansalliseepos Kalevala (1835) voisi toimia aineistona erityisen ”suomalaisen filosofian” perustamiseksi. Pöytäkirja ei tarkemmin kerro, miten Bergh oli kaavaillut suomalaista filosofiaa voitavan käytännössä toteuttaa, mutta osoittaa yhtä kaikki ehdotuksen tekijän avanneen yhdistyksessä keskustelun Kalevalan tarinoissa ja henkilöhahmoissa tavoitettavista suomalaiskansallisista sivistyksellisistä ja maailmankatsomuksellisista ulottuvuuksista. Ehdotuksessa ei näytä olleen kyse vain kansalliseepokseen sisältyvien filosofisten aineiden osoittamisesta, vaan nimenomaan erityisestä *suomalaisen filosofian* perustamisideasta. (Kalevalan aineistoahan saatettiin tässä myös ajatella tarkasteltavan jo indikaattorina kansallisesti omalaatuisen filosofian olemassaolosta.)

Filosofian professori Thiodolf Rein arvioi Berghin aloitetta tuoreeltaan yhdistyksessä erittäin varautuneesti erottaen puheenvuorossaan Berghin julkituoman idean selväsanaisten jyrkästi *filosofiasta*: kansanrunous ja filosofia kuuluivat eri kategorioihin. Kalevalainen kansanrunous saattoi Reinin mukaan kylläkin tarjota ”miettimistä kaikenlaisissa asioissa”; filosofiasta tämän erotti kuitenkin filosofialle ominainen tieteellinen järjestelmällisyys, filosofialta edellytetty objektiivinen todistettavuus sekä filosofian kansalliset erityispiirteet ylittävä ”yleisinhimillisyyden” vaatimus. Kansallisten erityispiirteiden esiin pistäminen filosofiassa olikin tulkittavissa Reinin ”järjestetyn tieteen” ja ”objektiivisesti kelpaaviksi todistettujen katsantotapojen” filosofiakäsityksessä lähinnä relii-kinomaiseksi vajavuudeksi:

Puheenjohtaja lausui: Filosofia ei ole paljas katsantotapa, vaan se on objektiivisesti kelpaavaksi todistettu katsantotapa. Jos Kalevalasta saadaan katsantotapoja, niin sillä ei ole filosofiaa olemassa. Filosofia näyttää tosin jälkiä siitä kansasta, jossa se on syntynyt, mutta tämä on sen vaillinaisuuksia. Sen pitää olla järjestetty tiede: kuta enemmän yleisinhimillinen se on, sitä korkeammalla se seisoo. Kansalla on arvo, kun se synnyttää jotain, joka ei ole ainoastaan omituista, vaan kelpaa muillekin kansoille. (...) Mitä ainetta suomalainen filosofia, jos se on mahdollinen, voi Kalevalasta hankkia, se on epäiltävä. Kansojen runoudessa on tosin miettimistä kaikenlaisissa asioissa, mutta tämä ei ole filosofiaa. (Filosofisen yhdistyksen pöytäkirjat, 99-100)

Thiodolf Reinin filosofiakäsityksen jäljiltä voi tulla kysyneeksi, miten Rein olisi saattanut filosofiakäsityksensä puitteissa mieltää esimerkiksi *kreikkalaisen filosofian* käsitteen. Esimerkiksi Platonin tai Plotinoksen (204/5 – 270) - huomattakoon Julius Lylyn Plotinosta käsittelevän väitöskirjan tarkastetun Aleksanterin-yliopistossa 1889¹²⁴ - tuotanto ei toki ole kansanrunoutta, vaan sitä hallitsee kreikkalaiselle filosofialle ominainen teoreettis-dialektinen ominaispiirre. Saattoivatko antiikin kreikkalaiset filosofit kuitenkin mitenkään täyttää ”järjestetyn tieteen” kriteerejä ja tunnusmerkkejä: olivatko esim. Platon tai Plotinos siis tällaisen filosofiakäsityksen puitteissa oikeastaan *filosofiaa*? Samoin on tässä kiinnostavaa ja metafilosofisesti jännitteistä arvioida, missä merkityksessä esim. juuri Platonin tai Plotinoksen filosofian *kreikkalaisuus* kansallisena tai kulttuurillisena piirteenä saatettiin tuolloin (tai nykyisin) arvioida ja ymmärtää.

misesta ja työväen aseman kohentamisen puolesta puhumisesta. Lylyn hautajaisista kerrotaan niiden muodostuneen suureksi mielenosoitukseksi venäläistä sortovaltaa vastaan. (*Otavan iso tietosanakirja* 2.p.)

¹²⁴ Lylyn väitöskirjan otsikkona oli ”Plotinos sielun substanssiaalisuudesta” (1889).

3.2.2 Marraskuu 1896: E. Westermarkin ehdotus filosofian määrittelyn muuttamiseksi "ajatteluksi periaatteista" ja A. Grotenfeltin ja Th. Reinin puheenvuorot

Eriävien filosofiakäsitysten johdosta kehkeytynyt metafilosofinen debatointi näyttää varsinaisesti saaneen alkunsa yhdistyksessä huhtikuussa 1892. Harmillista kylläkin kokouksen pöytäkirjanpitäjä ei ole kirjannut seikkaperäisesti, mitä tuolloisessa kokouksessa, jonka alustettava aiheena oli "filosofianopinnot yliopistossa", filosofiakäsityksistä keskusteltiin. Pöytäkirja kertoo kuitenkin filosofian luonteesta käydyn tuolloin pitkä väittely.

Syntyi pitkä keskustelu siitä, mitä filosofia oik. on ja mitä siihen kuuluu. Väittelyyn ottivat osaa etupäässä prof. Rein ja tri Westermark, vaan myös trit Grotenfelt ja Wallensköld. (Filosofisen yhdistyksen pöytäkirjat, 194)

Väittelyyn osallistuneiden nuorten tutkijoiden Arvi Grotenfeltin ja Edward Westermarkin filosofiakäsitykset ovat suomalaisen filosofian tutkimukselle hyvin merkittäviä, joten tarkempi selostus väittelystä olisi varmasti ollut arvokas lisä tällekin tutkimukselle.¹²⁵ Westermarkia filosofian luonne ja sen määrittelyt näyttää askarruttaneen 1890-luvun alkupuolella melko tavalla, sillä hän palasi spesifisti juuri filosofiakäsitysten problematiikkaan uudelleen ja jäsennyin (ja itse asiassa myös erittäin radikaalein) argumentein yhdistyksen kokouksessa neljä vuotta myöhemmin marraskuussa 1896. Westermark alusti tuolloin aiheesta *Filosofin och dess studium*. Westermark tarkastelee tässä kriittisesti filosofian käsitteen itseymmärrystä ja määrittelyä sekä puuttuu erityisesti kysymykseen, tulisiko filosofiaa ylipäänsäkään mieltää tai sitä nimittää varsinaisesti *tieteeksi*. Westermark puolsi tässä itse kantaa, jonka mukaan filosofian määrittelemisestä tieteeksi voitaisiin hyvin luopua ja esitti muutosta Friedrich Überwegin *Grundriss der Geschichte der Philosophie*-historiikin mukaiselle filosofian määrittelylle "*tiede periaatteista*" (vetenskap om principerna).¹²⁶ Westermark ehdotti tässä filosofian uutta määrittelyä ei tieteeksi vaan *ajatteluksi periaatteista* (tänkande öfver principerna).

Denna formulering ansåg han (Westermark) lämpigare än uttrycket "vetenskap om principerna" för så vid, som det inte fick anses avgjordt, att man kunde komma till ett *vetande* rörande all de frågor, med hvilka filosofin sysselsätter sig. Dessutom förefans det hos vetenskapens idkare en benägenheten att till fackvetenskapernas område öfverflytta de problem, som fått en tillfredställande lösning. (...) *Vi kunna säga, att hvarje specialvetenskap har sin särskilda filosofi. Den allmänna filosofin åter är ett tänkande öfver de principer, som man icke ansett sig kunna hänföra till någon särskild vetenskap, nämligen varandets, vetan-*

¹²⁵ Westermarkin ajattelua, tieteellistä uraa ja vaikutusta esittelee jäsennetysti Mikko Salmela (1998).

¹²⁶ Überwegin mt. teoksen alku on seuraavanlainen: "**Einleitung - Über den Begriff der Philosophie und die Methode, Quellen, und Hilfsmittel ihrer Geschichte.** § I. Der begriff der Philosophie. Die Philosophie ist erst spät zur Stellung einer besonderes Disziplin mit eigenartigem Inhalte innerhalb des Gesamtkreises der Wissenschaft gelangt. Im altertum fanden zur Abgrenzung ihres Gegenstandes von dem der Fachwissenschafteten, insbesondere der Naturwissenschaften, nur anläufe statt. Nach allegemeiner Anschauung deckte sich ihr Inhalt mit dem des menschlichen Wissens ohne Einchränkung, soweit man ueberhaupt Philosophieren als theoretisches und nicht als praktisches Verhalten betrachtete: manchen war Philosophie gleichbedeutend mit Vernunftgemäsem leben. Die Neueren zeigen, so sehr auch ueber die Begriffsbestimmung der Philosophie im einzelnen Streit herrscht, doch in allegemeinen die Neigung, die Philosophie von dem übrigen Wissenschaften durch das speifische Merkmal zu unterscheiden, dass sie nicht auf irgendein beschränktes Gebiet und auch nicht auf die Gesamtheit aller Gebiete nach deren vollem Umfange, sondern auf das Wesen, die Gesetze und den Zusammenhang alles Wirklichen, alles Seienden und Werdenden, sowie auf die Gestze des Handels und Erkennens gehe. Diesem gemeinsamen Grundzuge in den mannigfachsten neueren Auffassung der Philosophie entspricht die Definition, die von allen Philosophierenden am ehesten angenommen warden kann: die Philosophie ist der Wissenschaft der Prinzipien." (*Friedrich Überwegs Grundriss der Geschichte der Philosophie*. Erster teil. Die philosophie des Altertums. 12 auflage. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt)

dets och handlandets principer, de metafysiska, logiska och etiska grundproblemen. En närmare undersökning af denna indelnings berättigande kunde måhända leda till öfverförandet af något eller några af dessa problem till specialvetenskapernas område, men på denna fråga ville föredragaren nu icke inlåta sig. (Filosofisen yhdistyksen pöytäkirjat, 284-285, kursivointi M.L.)¹²⁷

Westermarkin filosofiakäsityksen muutosehdotus herätti kokouksessa kriittisiä puheenvuoroja. Tuolloinen filosofian dosentti Arvi Grotenfelt arvioi Westermarkin erottelun empiiristen tieteiden ja filosofian välillä olleen liian jyrkkä, sillä filosofinen ajattelu monissa suhteissa tukeutui hänen mukaansa juuri empiiriseen aineistoon. Grotenfelt katsoi edelleen aiheelliseksi muistuttaa alustajaa psykologian ja filosofian hyvin läheisestä keskinäisyydestä ja siitä, että psykologiatieteeseen kuului myös ”puhtaasti filosofisia periaatekysymyksiä.” Pöytäkirja kertoo tässä nämä varaukset huomioonottaen Grotenfeltin kuitenkin olleen Westermarkin kanssa filosofian käsitettä koskien ”pääasiassa samaa mieltä.”

Docenten, dr A. Grotenfelt instämde beträffande filosofins begrepp i hufvudsak i de åsikter föredragaren framställt, om än han ansåg denne väl starkt hafva betonat motsatsen mellan filosofin och de empiriska vetenskaperna. Äfven det filosofiska tänkandet grundade sig ju dock ytterst på erfarenheten. Med afseende å förhållandet mellan psykologin och filosofin framhöll dr. G. det intima sammanhang, som råder mellan dessa vetenskaper för så vidt, som psykologin lätteligen kommer att beröra äfven principfrågor af rent filosofisk natur. (Filosofisen yhdistyksen pöytäkirjat, 285)¹²⁸

Professori Thiodolf Rein puuttui puheenvuorossaan Westermarkilla esiintyvään näkemykseen tieteiden ja filosofian käsitteiden määritelmällisestä erosta Grotenfeltia kriittisemmin ja (sanottakoon myös) konservatiivisemmin. Ensinnäkin alustajan ehdotus Überwegin esittämän filosofian käsitteen määrittelyn muuttamisesta ei Reinin mukaan ollut asiasisällöllisesti kovinkaan merkitsevä. *Ajattelulla* (tänkandet) tähdättiin Reinin mukaan tässä kuitenkin yhtä kaikki tietämiseen.¹²⁹ Myöskään Reinin mukaan Westermarkin esiintyvä näkemys filosofian epäempiirisydestä ei ollut kohdallista, sillä tieteenä

¹²⁷ ”Tätä muotoilua hän (Westermark) piti sopivampana kuin ilmaisua ”tiede prinssiipeistä”, sikäli ettei voitu pitää selvänä, että kyettäisiin saavuttamaan tietoisuus (tiedetty suhde), joka koskisi kaikkia niitä kysymyksiä, joiden parissa filosofia askaroi. Sitä paitsi tieteen harjoittajilla oli taipumus siirtää ammattialatieteiden piiriin sellaiset ongelmat, joille oli löydetty tyydyttävä ratkaisu. (...) Voidaan sanoa, että jokaisella erityistieteellä on oma erityinen filosofiansa. Yleinen filosofia puolestaan on sellaisten periaatteiden ajattelua, joita ei ole kyetty sijoittamaan minkään erityisen tieteen piiriin. Näitä periaatteita ovat olemisen, tietämisen ja tekemisen periaatteet sekä metafysiset, loogiset ja eettiset perusongelmat. Tämän jaottelun oikeutuksen lähempi tutkiminen saattaisi mahdollisesti johtaa siihen, että jokin tai jotkin näistä ongelmista siirrettäisiin erityistieteiden piiriin, mutta tämän kysymyksen selvittämiseen esitelmöijä ei halunnut tässä ryhtyä.” (Filosofisen yhdistyksen pöytäkirjat, 284-285, käännös ja kursivointi M.L.) Olen kääntänyt *Filosofisen yhdistyksen pöytäkirjoista* Westermarkin (1896) alustukseen liittyvät tekstikohdat, osin niiden lähemmän tarkastelu johdosta. Jatkossakin luotan - myös ruotsinkielisten lainausten kohdalla - lukijan kielitaitoon (tai sanakirjaan tukeutumiseen tms.).

¹²⁸ ”Dosentti, tohtori A. Grotenfelt oli pääasiassa samaa mieltä esitelmöijän kanssa siitä, mitä tulee filosofian käsitteeseen, vaikka katsoikin tämän liiaksi korostaneen filosofian ja empiiristen tieteiden vastakohtaisuutta. Tokihan myös filosofinen ajattelu perustui mitä suurimmassa määrin kokemukseen. Mitä tuli psykologian ja filosofian väliseen suhteeseen, korosti tohtori G. näiden kahden tieteen mitä läheisintä yhteyttä, sikäli että psykologiassa kosketellaan myös puhtaasti filosofisuonteisia periaatekysymyksiä.” (Filosofisen yhdistyksen pöytäkirjat, 285, käännös M.L.)

¹²⁹ Reinin ”ajattelun” käsitteen mieltämisestä (filosofiasta) kannattaa tässä verrata suomalaisissa oppilaitoksissa käytössä ollutta *Muodollisen logiikan oppikirjaa* (1. ruotsinkielinen painos, 1882): ”*Ajattelemisessa tulee eroittaa sisällys ja muoto, s.o. mitä ajatellaan ja kuinka ajatellaan. Ajattelu pyrkii sisällyksensä puolesta totuuteen, mutta ehtona siihen on pätevyys muodonkin suhteen. Ajattelemisen totuutta sisällyksen puolesta sanotaan sisällölliseksi totuudeksi; sen totuutta muodon puolesta sanotaan muodolliseksi totuudeksi (oikeaperäisyydeksi). Muodollinen logiikka esittää niitä sääntöjä, joiden puolesta ajattelemisen tulee muodon puolesta todeneräiseksi, mutta jättää sisällyksellisen totuuden muut ehdot sikseen.*” (Rein 1920, 10-11; Mäki-Kulmala 1996, 227)

filosofia perustui todellisuutta tarkastelevien tieteiden yhteiseen lähtökohtaan eli kokemukseen.

(Rein:) För öfright innebar dr W:s förändring i Überwegs formulering icke någon synnerlig skiljaktighet i sak, eftersom ju tänkandet dock hade till mål vinnande af kunskap. Äfven filosofin baserade sig ju dock ytterst på erfarenheten, om än den nödgas aflägsna sig längre än andra vetenskaper från denna gemensamma utgångspunkt. På grund där af ville ordföranden icke fränkänna filosofin namnet vetenskap. (Filosofisen yhdistyksen pöytäkirjat, 285)¹³⁰

Vaikuttaa siltä, että Thiodolf Rein ei tässä täysin tavoittanut (tai ehkä halunnut tavoittaa) Westermarkin kritiikin terävintä kärkeä: Westermarkin voi nimittäin nähdä argumentoituneen perustavimpien *filosofian ongelmien* erityislaatuisuuden puolesta verrattuna *tieteiden* kysymyksen- ja tehtävänasetteluihin ja siten edelleen argumentoituneen *tieteellisten ongelmien* erottamista *filosofisista ongelmista*. Jokaisella erityistieteellä oli Westermarkin mukaan kylläkin nähtävissä niille omat filosofiset lähtökohtansa niille ”erityisenä filosofiana” (sin särskilda filosofi); perustavimmista filosofisista kysymyksistä ei ”yleisenä filosofiana” Westermarkin mukaan kuitenkaan voitu harjoittaa *tiedettä* vaan (vain) *ajattelua* erilaisina filosofisina näkemysten ja teorioiden esittämisinä, joihin ei voitu (tai ei ollut järkevää) odottaa saatavan aikaan *tieteellisiä ratkaisuja* tai *tieteellistä edistymistä*. Westermark siis kyseenalaisti ehdotuksessaan filosofian tiedestatuksen; ajan akteemisesti institutionalisoidun filosofian tärkein edustaja ja auktoriteetti Rein ei tätä voinut hyväksyä.

3.2.3 Maaliskuu 1903: Th. Reinin filosofian tiedestatuksen apologia ja kritiikki nietscheläis-subjektivistista filosofiankäsitystä kohtaan

Väittely filosofian luonteesta erityisesti Friedrich Nietzschen tuotantoon liittyen nousee yhdistyksen pöytäkirjoissa esille vuoden 1903 maaliskuussa. (*Finsk Tidskriftissä* aiheesta oli käyty debattia jo vuonna 1901. Katso tästä tutkimuksen seuraavaa lukua.) Thiodolf Rein alusti tuolloin yhdistyksen kokouksessa aiheella ”Filosofian tehtävästä uusimman romantiikassa esiintyneen käsitystavan johdosta.” Rein puuttuu alustuksessaan kovin sanoin kirjailija-runoilija Volter Kilven (1874 - 1939) teoksessa *Ihmisestä ja elämästä* (1902) tapaamaansa Nietzschen ajattelulle hänen mukaansa ominaiseen *subjektivismiin*, jossa (Reinin mukaan) filosofiasa ei enää pyritty tietoon, vaan keskityttiin eläytymään filosofin omiin tuntemuksiin, tämän ”persoonalliseen sielunelämään.” Nietzschele ominaiseksi arvioimassaan subjektiivisuuden ja tunne-eläytymisen korostuksessa Rein liitti tämän ajattelua osaksi ”uusinta” romanttista liikettä.¹³¹ Reinille - kuten myös *Finsk Tidskriftin*

¹³⁰ (Rein:) ”Muutoin ei tohtori W:n muutos Überwegin muotoiluun merkinnyt mitään erityistä muutosta asiasisällössä, sillä ajattelun tarkoituksena oli tiedon saavuttaminen. Kuitenkin filosofiakin perustui mitä suurimmassa määrin kokemukseen, vaikka sen on välttämätöntä muita tieteitä enemmän pyrkiä etäännyttämään tästä yhteisestä lähtökohdasta. Tästä syystä ei puheenjohtaja halunnut evätä filosofialta tieteen nimeä.” (Filosofisen yhdistyksen pöytäkirjat, 285, käännös M.L.)

¹³¹ Reinin vuonna 1901 käymä polemiikki *Finsk Tidskriftissä* viittaa myös siihen, että Reinin näkemyksessä Nietzschen tuotannon tunnuspiirteet kuten aforistinen esitystapa, elämyskyläisyys, metaforien viljely, subjektiivisuus, fragmentaarisuus ja irrationalistiset piirteet saivat Reinin tässä liittämään Nietzschen ajattelun samoja ominaispiirteitä omanneeseen tunnekylläisyyttä korostaneeseen romanttiseen liikkeeseen.

polemiikin tarkastelu osoittaa - Nietzschen tuotannon ominaispiirteet eivät täyttäneet filosofialta edellytettäviä kriteerejä: Reinille filosofi ei ollut taiteilija vaan yleisiin tieteellisiin menetelmiin tukeutuva tutkija. Filosofia ”rakentaa toisten tieteitten tuloksiin ja koettaa niitä edelleen kehittää.”

(Rein:) Herra Kilven erehdys on juuri siinä, ettei hän tunnusta filosofiaa tieteeksi. Sillä kukaan ei voi väittää, ettei filosofia tarkoituksessaan ole tiedettä. (...) Filosofian tarkoitus on oppia tuntemaan todellisuutta, vieläpä suuremmissa laajuudessa kuin muiden tieteitten. Filosoofi ei ole taiteilija eikä runoilija. Hän on sidottu tieteelliseen metodiin ja hänen on aina kriittisesti tutkittava, onko ajatus pätevä vai ei. Filosofialla pitää olla sama metodi kuin muilla tieteillä – se on nykyään yleisesti tunnustettu kanta – ja se rakentaa toisten tieteitten tuloksiin ja koettaa niitä edelleen kehittää. (Filosofisen yhdistyksen pöytäkirjat, 350)

Volter Kilpi oli nähtävästi asettunut kannalle, jonka mukaan filosofiassa ei ollut kyseessä tiede ja oli siksi Reinin mukaan nyt pahasti harhateillä. Tuotoksen suhteesta tekijäänsä - tässä tapauksessa filosofian *filosofiin* - ja tekijän persoonallisuuden ilmenemisen mahdollisuuksista ja oikeutuksesta tulla esille filosofiassa käytiin alustuksen jälkeen yhdistyksessä vilkasta ja ilmeisen sydämistynyttä keskustelua:

(Rein:) On kyllä totta, että jokainen filosofinen teos on persoonallisuuden tuote. Mutta voi harjoittaa tiedettä ajattelematta kuka on minkin totuuden ja lain keksijä. (...) Kaikkien tieteiden tulee pyrkiä yleisiin lakeihin. Ei pidä paikkaansa, että vain yksilöllinen olisi todellista, sillä yksilöllillä on yhteisiä ominaisuuksia. (Filosofisen yhdistyksen pöytäkirjat, 352)

Puheenjohtaja (Prof. Wasenius): Tulee myöntää, että tunteilla on filosofiassa tärkeämpi sija, kuin yleensä ollaan valmiita myöntämään. (...) Alustajakin myönsi, että filosofit usein tunteellaan ratkaisevat paljon asioita, mutta se on katsottava virheeksi. (Filosofisen yhdistyksen pöytäkirjat, 352)

T:ri Westermarck: Filosofiassahan juuri koetetaan päästä siitä, etteivät tunteet saisi olla määräävinä, vaan esitettäisiin mitä on olemassa. (Filosofisen yhdistyksen pöytäkirjat, 352)

3.2.4 Marraskuu 1908: Th. Rein filosofian tehtävästä ja luonteesta

Marraskuussa 1908 Thiodolf Reinin alustuksen aiheena oli ”sieluprobleemi.” Suomalaisen filosofian tutkimuksen kannalta on merkittävää, että Reinin edustama (jo edelläkin esille tullut) systemaattis-tieteellinen filosofiankäsitelmä sekä filosofian tehtäväksi mielletty pyrkimys ”selittää kaikki todellisuus” liittyy tässä Reinin näkemykseen filosofiassa mahdollisista menettelytavoista, (mikä tulee kokouksen pöytäkirjan lyhykäisyydestä huolimatta esille). Reinin alustuksessaan tarkastelemalla filosofisella problematiikalla saattaa myös olla sikäli suomalaisessa filosofiassa kauaskantoisia merkityksiä, että käsiteltävänä aiheena ollut *psykofyysinen ongelma* tulee kokouspöytäkirjaa pitäneen Eino Kailan tuotannossa myöhemmin esiin tälle keskeisenä filosofisena teemana. Kovin kaukaa haettua ei olisikaan päätellä tämän Reinin alustuksen ja sitä seuranneen pitkän keskustelun osaltaan vaikuttaneen nuoren Kailan käsityksiin filosofian luonteesta ja tehtävistä.

Thiodolf Reinin näkemys filosofian tehtävästä viittaa alustuksessa kokonaisvaltaiseen maailmankuvan ja katsomuksen muodostamiseen. Reinin mukaan tässä

tehtävässään filosofiassa oli käytettävä myös muita hypoteeseja kuin niitä, joita käytettiin "aistillisten ilmiöiden selittämisessä."¹³²

(Rein:) Koska filosofian tehtävä on selittää kaikki todellisuus, ei se voi käyttää yksinomaan niitä hypoteeseja, joita on tehty aistillisten ilmiöiden selittämiseksi. Sisällinen havainto todistaa, että on olemassa sielullista elämää, joka täydellisesti eroaa ulkonaisesta, paikallisesta todellisuudesta. (Filosofisen yhdistyksen pöytäkirjat, 372)

Kokouksessa käytiin pöytäkirjan mukaan "vilkas, lähes kolmituntinen keskustelu sielu-probleemasta."

3.2.5 Lokakuu ja marraskuu 1915: A. Grotenfeltin filosofiakäsityksen "kansallisfilosofinen näkökulma" sekä käsitys tieteen arvoindifferentismistä

Lokakuussa 1915 yhdistyksen puheenjohtaja, filosofian professori Arvi Grotenfelt alusti yhdistyksen kokouksessa aiheella "Kansallisista luonteenpiirteistä eri kansojen filosofiassa ajattelussa." Grotenfeltin esitys oli englantilaisen, ranskalaisen ja saksalaisen filosofian ominaispiirteitä ja keskinäisiä eroja luonnehtiva katsaus, joka huomioi vallitsevana realiteettina kansallisia erityispiirteitä sisältävät filosofiat ja esittää näistä myös omia kriittisiä arvioitaan. Grotenfelt näyttääkin pitäneen filosofiassa mahdollisena tutkimusalana nk. *kansallisfilosofiaa* vielä 1930-luvun lopullakin;¹³³ alustuksessa on myös nähtävissä eräin varauksin esitetty ajatus yhtenäiseen maailmankatsomukseen pyrkimisestä filosofiassa.

Saksalainen pyrkii yhtenäiseen maailmankatsomukseen, ja jos tosiaankin sellaisen voi luoda, niin silloin on saksalaisessa ajattelussa oikea maaperä. Kuitenkin tulee saksalaisen ajattelijain hylätä hämäryys ja ranskalaisilta oppia selvyyttä. (Filosofisen yhdistyksen pöytäkirjat, 426)

Marraskuussa 1915 yhdistyksessä pohjustamassaan keskustelussa liittyen Aleksanterin yliopiston vt. rehtorin avajaispuheeseen "Missä määrin eri tieteet antavat opiskelevalle johdatusta maailmankatsomuksen muodostamiseen ja elämän ohjaukseen?", Grotenfelt arvioi tieteestä ja sen tuloksista johdettavien arvojen, ihanteiden ja normien teemaa. Kysymyksessä arvojen ja ihanteiden johtamisen mahdollisuudesta Grotenfelt näyttää (eräin varauksin) suhtautuneen kieltävästi *tieteen* mahdollisuuksiin osoittaa normatiivisia ihanteita. Tieteestä johdettavaan normatiiviseen moraaliseen ohjaukseen liittyviin mahdollisuuksiin Grotenfeltin näkemys on tässä kielteinen; tieteen (tieteellinen) suhtautumistapa moraalinormeja koskeviin "lopullisiin kysymyksiin" oli Grotenfeltin mukaan käsitettävä "kriittillisen skeptiseksi."

¹³² Huomionarvoista on tässä, että Eino Kailan monistisen kritiikin "sielunelämästä biologisena ilmiönä" voi halutesaan nähdä kohdistuvan Reinille ominaisen dualismiin taipuvan ajattelutavan kritiikkinä, jossa Reinin tapaan arvellaan olevan "sielullista elämää, joka täydellisesti eroaa ulkonaisesta, paikallisesta todellisuudesta." Vertaa tästä Eino Kailan teosta *Sielunelämä biologisena ilmiönä* (1920), missä Kaila katsoo tietoisuuden ilmiöiden ilmaukset voitavan periaatteissa korvata keskushermoston tilojen biologisella kuvauksella, vaikka tämä käytännössä olikin mahdotonta.

¹³³ Katso tästä lukua 7.4.. Huomattakoon myös, että nk. *kansallisfilosofialle* voi tutkimussuuntauksena löytää yhtymäkohtia Moritz Lasaruksen (1824 - 1903) ja Heyman Steinthalin (1823 - 1899) perustamasta kansapsykologisesta tutkimuksesta (*Völkerpsychologie*), jota myös Wilhelm Wundt liitti psykologiatutkimukseensa. Vertaa tästä Wundtin teoksia *Völkerpsychologie* (1900 - 1920, 10 bände) ja tämän kansallisfilosofisesta harrastuksesta juuri 1915 ilmestynyttä teosta *Die Nationen und ihre Philosophie*.

Kun vt. rehtori puheessaan katsoi aikamme kaipaavan Platonin ja Kantin aikaista etiikkaa ja arveli, että tieteiden olisi asetettava normatiivisia ihanteita, asettui pohjustaja kysyvälle kannalle, voiko oikeastaan tieteiltä vaatia äärimmäisten arvojen määräämistä? Voivatko tieteet oikeastaan muuta, kuin ohjata ja auttaa etsimään? Pohjustaja puolestaan oli taipuvainen päätelemään, että tiede voi ainoastaan valaista tutkijalle pyrkimyksiä ja vahvistaa niitä. Sen sijaan lopullisiin kysymyksiin tiede suhtautuu kriittillisen skeptisesti. (Filosofisen yhdistyksen pöytäkirjat, 427)

3.2.6 Marraskuu 1919: eriäviä näkemyksiä filosofian tiedestatuksesta

Marraskuussa 1919 yhdistyksessä käytiin metafilosofista väittelyä filosofian asemasta ja akateemisesta statuksesta sekä sen opiskelun järjestämisestä akateemisissa puitteissa. Sosiologian dosentin, kokouksen puheenjohtajana toimineen Gunnar Landtmanin (1878 - 1940) alustuksen aiheena oli tuolloin filosofian opintojen järjestäminen yliopisto-opiskelussa:

Alustuksen johdosta virisi vilkas keskustelu, jonka aloitti tohtori Rolf Lagerborg huomauttaen alustajan käsitystä vastustaen, että filosofia ennen kaikkea on tiede, jota voi tai pitäisi voida soveluttaa elämään. (Filosofisen yhdistyksen pöytäkirjat, 465)

Syntyneessä keskustelussa näytetään käydyn kiistaa filosofian tiedestatuksesta ja sen soveltamismahdollisuuksista. Rolf Lagerborg (1874 - 1959) kannatti tässä näkemystä filosofiasta käytäntöön (elämään) sovellettavissa olevana tieteenä. Sielutieteestä vuonna 1916 väitellyt Eino Kaila ehdotti puheenvuorossaan teoreettisen filosofian oppituolin jakamista kahtia korostaen samalla luonnontieteiden keskeistä merkitystä filosofian opiskelulle. Kaila puheenvuorosta voinee samalla päätellä hänen tuolloin seuranneen Euroopassa tapahtuneita akateemisia uudistuksia psykologian ja filosofian suhteen. Kailan tuolloisen näkemyksen mukaan teoreettiseen filosofiaan kuului osanaan *sielutiede* (psykologiantutkimus); oppiaineen akateemisessa tutkimuksessa, opetuksessa ja oppi-
tuolijärjestelyissä tämä olisi Kailan mukaan tullut myös näkyvästi ottaa huomioon.

Tri Eino Kaila katsoi edullisimmaksi, että teoreettisen filosofian oppituoli jaettaisiin kahteen sarjaan: tietoteoreettiseen ja sielutieteelliseen, kuten tämä esim. Sveitsissä on jo toteutettu. Puhuja asetti vaatimuksen, että filosofian opiskelijan nykyään ennen kaikkea tulee perehtyä eksaktiseen luonnontieteeseen. (Filosofisen yhdistyksen pöytäkirjat, 466)

Käydystä väittelystä pöytäkirjanpitäjä on poiminut vielä puheenjohtajan huomautuksen filosofian ominaislaadun mahdollisesta väärynymmärtämisestä, mikäli filosofiaa ei jotenkin eroteta eksakteista (kokeellisista) tieteistä. Mahdollisesti teoreettisen filosofian jakaminen tietoteoreettiseen ja psykologian oppituoleihin, kuten kokouksessa käydyssä keskustelussa oli esitetty, ei vastannut puheenjohtajan näkemystä filosofian luonteesta.

Puheenjohtaja painosti, että on kuitenkin tehtävä jonkinlainen erottelu eks. tieteitten ja filosofian välillä. (Filosofisen yhdistyksen pöytäkirjat, 466)

3.3 *Finsk Tidskriftin* Nietzsche-polemiikki (1901) filosofian rajauksia koettelevana varhaisena debattina suomalaisessa filosofiassa

Ajattelu pyrkii sisällyksensä puolesta totuuteen, mutta ehtona siihen on pätevyys muodonkin suhteen. (Th. Rein: Muodollisen logiikan oppikirja, 1.p 1882)

Finsk Tidskrift -vuosikirjan 1900-luvun alun julkaisut ovat suomalaisen filosofian lähihistorian tutkimuksen kannalta merkittävää aineistoa. Synoptinen tai systemaattinen tutkimus erityisesti *filosofiaan* liittyvistä kirjoituksista *Finsk Tidsskriftissä* edellyttäisi oman tutkimuksensa: tässä on rajoitettava suomalaisen filosofian filosofiakäsityksiä tarkastelevan metafilosofisen aihepiirin mukaisesti ainoastaan sen tässä suhteessa kaikkein huomattavimman aineiston tarkasteluun.

Keskitymme ainoastaan Friedrich Nietzschen tuotannosta ja filosofihahmosta vuonna 1901 käydyin metafilosofisesti antoisan (ja erittäin jännitteisen) polemiikin arvioivaan tarkasteluun.¹³⁴ Perusnäkemyseni polemiikin luonteesta on siinä tavattavien filosofia- ja filosofikäsitysten raju ja sovittamaton yhteentörmäys; sen taustamotivaattorina voi itse asiassa nähdä ajan „nietzscheläisen“ filosofia- ja filosofikäsityksen muodostaman uhan akateemiselle filosofialle filosofian tiede- ja akateemisen statuksen purkautumisesta. Tämän tutkimuksen tulkinta polemiikin luonteesta on siten painotukseltaan melko erilainen kuin esimerkiksi Rolf Lagerborgin ajatteluun fokuoivassa tutkimuksessa samaista debattia tarkastelleen Marja Jalavan (1997), jonka näkemyksessä otetaan näkökulmana esille polemiikin taustoina ja motiiveina ajan poliittis-yhteiskunnallisia ja yleisempiä aatehistoriallisia tekijöitä. Marja Jalavan tutkimuksen taustalla on tässä osaltaan edelleen nähtävissä Tuija Pulkkinen tutkimus „Kansalaisyhteiskunta ja valtio. Kaksi perinnettä poliittisen julkisuuden muotoutuessa“ (1987).¹³⁵

Filosofiakäsityksiä luotaavan ja laajahkoksi kirjalliseksi debatiksi muodostuneen Nietzsche-kirjoittelun lähtölaukauksesta vastasi filosofian professori Thiodolf Rein kahdella pitkäköllä kirjoituksella: „Friedrich Nietzsche – profet eller charlatan“ I & II. Poleemisen otsikkonsa mukaisesti Reinin kirjoitusten sisältö onkin pääasiassa moniuomaista ja kärkevää Friedrich Nietzschen ajatteluun, tuotantoon ja filosofi-hahmoon kohdistettua kritiikkiä, johon liittyy jyrkkä arvostelu sellaiseen Suomessakin esiintyneeseen Nietzsche-reseptioon, jossa kannatettiin ja propagoitiin tämän ensiarvoista merkittävyyttä filosofina. Siten Rein ruotii ja kyseenalaistaa kirjoituksissaan erityisesti Friedrich Nietzschen

¹³⁴ Julkaisuihin sisältyviä filosofisesti huomattavia sekä myös filosofian aikalaisreseption tutkimuksen kannalta kiinnostavia 1900-luvun alun kirjoituksia voidaan mainita useita: esim. Robert Tigerstedtin „Om fysiologin såsom vetenskap“ (1901), Gunnar Landtmanin „Filosofen A.N. Soldan“ (1902) sekä „Den moraliska begreppens upkonst och utveckling“ (1906), Edward Westermärkin „Herbert Spencer“ (1904), Rafael Karstenin „Den moderna religionsvetenskap“ (1904), Yrjö Hirnin „Jean-Jacques Rousseau I & II“ (1912) ja John Gustavsonin „Henry Bergsons filosofi“ (1913).

¹³⁵ Marja Jalava kuvaa Rolf Lagerborgiin (1874-1959) keskittyvässä aatehistorialliseen tarkasteluun painottavassa tutkielmassaan/tutkimuksessaan „Kokonainen elämä on ihmisen pyhin oikeus“ (1997) (erityisesti tutkimuksen luvussa „Nietzsche – ylevä ihanne vai uhka edistykselle?“) Friedrich Nietzschen ajattelun varhaista reseptiohistoriaa Suomessa sekä tämän yhtymäkohtia ajan aatteellisiin virtauksiin ja ryhmittymiin. Jalava liittää tutkimuksessaan Lagerborgin ajattelua laajasti ajan suomalaiseen ja eurooppalaisen poliittiseen, yhteiskunnalliseen, tieteelliseen ja uskonnolliseen kontekstiin: erityisesti Jalavan tutkimuksessa on esillä Lagerborgille ominaisen vapaa-ajattelun ja seksuaaliradikalismiin liittäminen näihin tekijöihin.

filosofi-identiteettiä sekä „nietzscheläisyyttä“ juuri tämän filosofihahmoa ja tuotantoa intomielisen kritiikittömästi glorifioivana kulttiliikkeenä.

Nietzscheä *nominatim* suurena filosofina ja tämän tuotantoa apologisoivaksi vastapooliksi aktivoituivat tässä julkisessa debatissa pian emansipatorishenkiseen Nietzsche-vaikutteiseen *Euterpe*-ryhmään kuuluneet kulttuuriradikaali Rolf Lagerborg kirjoituksella „Thiodolf Rein om Nietzsche“ sekä Gerda von Mickwitz (1862 - 1946) kirjoituksella „Några synpunkter af Friedrich Nietzsches författarskap.“ Polemiikki puolesta ja vastaan Nietzschen tuotannon ympärillä jatkui vuosikirjassa Reinin „Till själförsvar i frågan om Nietzsche“ ja von Mickwitzin „I fråga om Nietzsches filosofi“ -kirjoituksilla. Thiodolf Rein esitti debatissa vielä viimeisen sanansa kirjoituksessa „Slutord till Nietzsche-frågan.“ Jo laajuutensa (96 painosivua) puolesta kyseinen Nietzsche-polemiikki muodostaa erityislaatuisen, mutta myös sisällöltään huomionarvoisen episodin suomalaisen filosofian lähihistoriaa.

Esittelen seuraavassa debatin sisällölliset pääkohdat ja liitän näihin valittuja tekstilainauksia siinä esitetyistä ydinnäkemyksistä ja -argumenteista. Itse debatin esittelyn alustuksena tarkastelen ja arvioin hieman myös Marjatta Jalavan näkemystä debatin taustoista ja motiiveista.

Merkittävästä Lagerborg-tutkimuksestaankin ansioitunut Marja Jalava on nähnyt tämän Friedrich Nietzschen ajattelun ympärillä 1901 käydyn kynäsodan taustalla kahden tuoloisen Suomessa vaikuttaneen aatteellisen ryhmittymän erilaisen vapaudenidean mitteleä. Nietzschen ajattelun vaikutuksen voi suomalaisessa kulttuurielämässä nähdä olleen huomattavaa ainakin jo 1890-luvun puolivälistä lähtien, jolloin esimerkiksi kirjailijat Eino Leino (1878 - 1926) Kasimir Leino (1866 - 1919) ja Volter Kilpi, runoilija Arvid Mörne (1876 - 1946) sekä taiteilijat kuten Akseli Gallén (1865 - 1931) olivat löytäneet Nietzschen tuotannon. Samalla kun suomalainen kirjallisuus- ja taide-elämä osaltaan jo ammensi saksalaisen aforistikko-filosofin aatteiden sytykkeistä, voi Nietzscheen liittyvää reseptiohistoriaa akateemisesti institutionalisoidun filosofian piirissä Suomessa kuitenkin luonnehtia vähintäänkin jännitteiseksi. Filosofian professori Thiodolf Rein oli jo vuonna 1894 astunut julkisuuteen Nietzschen vastustajana liittäen tuolloin tämän filosofiaa karsaasti katsomaansa *dekadenttiseen* liikkeeseen. On ollut mahdollista nähdä Reinin edustaneen tässä vastustuksessaan myös fennomaaneille ominaista hegelismia. (Rein, „Nykyajan kaunokirjallisuus ja siveellisyys I“ (Valvoja 1894); kts. tästä myös Jalava 1997, 10)¹³⁶ Nietzsche-kiistan vastakkaisena (siis Nietzscheä kannattaneena) osapuolena onkin Jalavan mukaan nähtävissä tämän ajattelusta ammentanut ja aristokraattisesta kunniaetiikasta viehätynyt ruotsalaismielinen ja -kielinen kannattajakunta, jonka ihanteena oli kosmopoliitti taiteilijasielu, joka uskalsi uhmakkaasti elää *oman* uskonsa ja *omien* pyrkimyksensä mukaisesti välittämättä yhteiskunnasta arkipäiväisine puuhasteluineen. Vastapuolen tälle muodostivat juuri eliittiasemansa saavuttaneet, hegeliläisen filosofian vapaudenaatteesta innoittuneet fennomaanit. Fennomaanien pyrkimyksenä oli Jalavan tulkinnan mukaan nyt tehdä hallitsevien ja hallittujen suhteesta hegeliläisittäin valtiota korkeimpana – ja siis kollektivistisesti yksittäistä yksilöä ensijaisempaan - arvona ylläpitävä eräänlainen opettaja-oppilassuhde. Kiistassa osapuolet ovatkin (sen taustana ja motivaattorina) nähtävissä toinen toisensa vapaudentilaksi mieltämän korkeimman ihanteen tukkona.

„Fennomaanien tieteenharjoituksen ja pohjimmitaan koko elämän julkilausuttu tarkoitus oli sen sijaan tehdä itsensä tarpeelliseksi kansalle. Keskeisessä asemassa sen porvaril-

¹³⁶ Dekadentismi korosti kirjallisuushistoriallisena suuntauksena naturalismin vastareaktion ihmismielen „yöpuolta“, irrationaalisuutta ja edistysuskon vastaista pessimismia. Huomionarvoista on myös, että *Filosofien yhdistyksen* pöytäkirjamerkinnoissa Rein liittää kuitenkin Nietzschen osaksi *romanttista* virtausta vuonna 1903. Vertaa tästä lukua 3.2.3..

lisessa arvomaailmassa oli järkevä ja kurinalainen tuottaminen, jonka tuli - ainakin näennäisesti - hyödyttää koko yhteiskuntaa. Tästä näkökulmasta aristokraattinen etiikka näyttäytyi vastuuttomana ja kurittomana nautinnonhaluna, joka vaaransi kaikki todella arvokkaat asiat maailmassa. (...) Vastakkain oli kaksi perinnettä ja ihannetta. Yhtäällä oli nietscheläis-liberalistinen älymystö, jolle vapaus oli yksilön vapautta valtiosta. Toisaalla taas olivat hegeliläiset idealistit, joille vapaus saattoi toteutua vain valtion kaltaisen yksilön yläpuolella olevan normiyhteisön kautta. Kumpikin osapuoli piti toisiaan "todellisen vapauden" tiellä." (Jalava 1997)

Edellä kuvatun aatehistoriallisen viitekehyksen debattiin liittävä näkemys on varmasti hyvin perusteltavissa: itse korostaisin mahdollisuutta nähdä vuoden 1901 polemiikissa kuitenkin verrattain puhdaspiirteinen ja lähimmin suomalaisen filosofian lähihistoriaan liitettävä - metafilosofiakäsityksiä koskeva - metafilosofinen debatti. Kirjoittelun ytimessä voisi tällöin nähdä osaksi tiedeyhteisöä institutionalisoidun akateemisen filosofian reaktion taiteen, tieteen ja runouden raja-aitojen hämärtäneen „nietscheläisen“ filosofia-käsityksen uhalle.

Akateemisena tieteenharjoittamisena ja oppialana filosofia oli voitava erottaa *taiteesta*. Thiodolf Reinin filosofiakäsityksessä (kuten tämä tutkimus osoittaa) filosofianharjoittamisen ehtoina ovat kiinnittyminen filosofian tiedestatukseen ja pyrkimys tieteelliseen systemaattisuuteen ja objektiivisuuteen. Lisäksi Reinin mukaan filosofian harjoittajalta oli voitava edellyttää kunnioitusta (ja alistumista) tieteellisiin yleisiin muodollisiin ja sisällöllisiin normeihin. Juuri näitä „nietscheläinen“ filosofiakäsitys kuitenkin selvästi rikkoi ja tietoisestikin halvensi. Reinin voikin nähdä pitäneen Nietzscheä eräänlaisena kulttuurisena toimialarikkojan, jossa runoilija (diktaren) oli astunut ajattelijan toimialueelle (tänkarens domän):

Äfven filosofen kan ej annat göra än efter förmåga söka för sitt och andras metvetande klagöra, hvare de sedliga värdena bestå. Filosofen må ej inbilla sig att han kan "skapa" och diktera för den mänskliga kulturutvecklingen dess förlopp, han måste nöja sig med att söka förstå det. (...) Den nietscheska moralteorin är ett korthus, som ramlar vid minsta vidrörande. (...) Han var en passionerad natur, hos hvilken det låg nära att drifva varje funnen idé till dess extrem. Hos honnom funnos vidare en tänkare- och en diktarepersonlighet förenade, och diktaren företog sig att afgöra frågor, hvilka egentligen skulle hört till tänkarens domän. (...) Det gifves dock äfven sådana, för hvilka sanningen är kärast då den får framträda oförvanskad, utan att dess rena drag vare sig förvidits af passionen eller vanställt af effektsökeriets smink. Af dessa skulle en objektiv utredning utaf den verkliga sanninghalten i Nietzsches af så många olikartande, bättre och sämre element bestående filosofi mottagas oblandad tillfredsställelse. (...) (Rein 1901a, 290-292, 386)

Nietzschen ajattelijahahmon ja filosofiakäsityksen proponentit Rolf Lagerborg ja Gerda von Mickwitz sitävastoin kannattivat kiistassa filosofisen ajattelijan oikeutta kulttuuristen, niin teoreettisten kuin käytännöllistenkin normien radikaaliin kyseenalaistamiseen; tämän kohteena olivat - kuten Nietzschen tuotannossa - myös itse *filosofialle* asetetut normit. Lagerborgin ja von Mickwitzin voi siis nähdä olleen aivan tietoisestikin debatissa filosofian tiedestatuksen ja taiteesta (esimerkiksi juuri runoudesta) erottamisen perusteiden kyseenalaistamisen asialla. Heille Nietzschen tuotanto edusti ulkoa asetetuista normeista riippumatonta totuudentavoittelua filosofiana, johon selvästi sisältyi myös filosofiakäsitetä radikaalisti uudistava ulottuvuus.

"Filosofin är en *konst* till sina mål och i sina verk. Medlet, begreppslig framställning, har hon gemensamt med vetenskapen. Filosofin är en form af skaldekonsten. Filosofien erfar medan han diktar och diktar medan han erfar."

I själva verket måste redan arten af företaget att mäta denna konst med vetenskapens närgångna instrument leda till att förneka och fördoma. Också synes Rein inse att ett sådant förfarande ej är på sin plats; han anmärkar förträffligt (p.386) att Nietzsche förenar en tänkare- och diktarepersonlighet, "och diktaren företog sig att afgöra frågor, hvilka egentligen skulle hört till tänkarens domän"; han frågar sig, „om det verkligen lönar mödan att bekämpa en författare som tyckes taga sig själf så föga på allvar.“ Men Rein anser likväl en saklig kritik af Nietzsche åtminstone som tendensdiktare nödvändig och berättigad, icke minst för deras skull, hvilka sätta full tro till hans läror. (...) Vare därmed icke sagdt, att det vore oberättigadt att i Nietzsche se en filosof – hvilken rang och värdighet Rein att sluta bland annat af spefulla citationstecken (p. 289-90) synes önska förmena naturer af Nietzsches daning. Men som filosof måste Nietzsche uppfattas i den mening af ordet han uttryckligen angett som sin och ordets egentliga: filosof i antikens sinne. Icke vetenskapsman, men mera än vetenskapsman;... (...) (Lagerborg 1901, 512-513)

On valaisevaa käydä läpi pääkohdittain Reinin, Lagerborgin ja von Mickwitzin debatissa esittämiä näkökohtia ja argumentteja.¹³⁷ Tällöin voidaan myös huomata, että Reinin näkökohtien yhteisenä teemana oli pyrkiä eri tavoin osoittamaan, ettei Nietzsche täyttänyt (hyväksyttävästi) *filosofin* tunnuspiirteitä eikä hänen tuotantonsa täyttänyt (tiedestatukseen edellyttämän) filosofian kriteerejä.

Thiodolf Reinin mukaan Freidrich Nietzschestä oli muodostunut estetisoivan nuorison kulttihahmo, joka vailla riittävää kriittisyyttä julisti uuden profeettansa suuruutta. (Finsk Tidskrift 1901a, 272) Nietzsche oli kylläkin tunnustettava nerokkaaksi tyylitaituriksi, mutta juuri siksi hän erehdyksissään olikin vaarallisempi kuin keskinkertaisuudet erehtyessään. (Finsk Tidskrift 1901a, 273-274) Nietzsche oli näkemyksissään yksipuolinen ja julistava. (Finsk Tidskrift 1901a, 273-274, 362-365)¹³⁸ Nietzsche uudisti antiikin sofistien virheellisen opin totuuden suhteellisuudesta ja subjektiivisuudesta. (Finsk Tidskrift 1901a, 280, 381-382) Nietzsche julisti virheellisin perustein Jumalan kuolemaa ja absoluuttisen totuuden mahdottomuutta osaamatta tehdä erottelua absoluuttisen ja objektiivisen totuuden kesken. (Finsk Tidskrift 1901a, 280, 381-382) Nietzscheä ei voinut pitää varsinaisesti ajattelijana, sillä hän ei kyennyt vaientamaan tarkasteluissaan omaa persoonaansa ja antamaan asian yksin puhua puolestaan; filosofiassa oli kuitenkin Reinin mukaan pyrittävä yleisesti päteviin ja objektiivisiin tuloksiin, mikäli filosofia tahtoi kutsua itseään tieteeksi. (Finsk Tidskrift 1901b, 141-145) Nietzsche ei ollut ymmärtänyt, että filosofin tehtävänä oli juuri edesauttaa yleistä pyrkimystä päästä selvyyteen ihmisestä ja hänen asemastaan universumissa. (Finsk Tidskrift 1901b, 147-151; 1901a, 290-291) Nietzschen ajattelun valtavana erehdyksenä oli myös näkemys, jonka mukaan moraaliset ja siveelliset ideat ja normit olivat ihmisten keksimiä ja sellaisina vailla objektiivista pätevyyttä (Finsk Tidskrift 1901b, 147-151, 1901a, 290-291)

Vastaavasti Rolf Lagerborgin ja Gerda von Mickwitzin nietzscheläistä filosofia- ja filosofikäsitystä puolustavassa argumentaatiossa Nietzschen epäsystemaattinen ja omakohtaisuuteen perustuva tuotanto juuri edusti „nietzscheläisille“ rehellisen ja ulkoisista auktoriteeteista riippumattoman totuudenetsinnän velvoituksen ilmausta. (Finsk Tidskrift 1901a, 514-516) Nietzschessä olikin nähtävä suuri filosofi antiikin filosofin mielessä, mikä oli olla merkittävästi enemmän kuin vain tiedemies. (Finsk Tidskrift 1901a, 514-516) Nietzsche edusti filosofihahmona todellista *filosofia*, joka myös omalla elämäl-

¹³⁷ Tässä olen kiitollinen Mrja Jalavan debatista jo tekemälle jäsentelylle.

¹³⁸ Nietzschen yksipuolisuutena Rein nostaa esille tämänpuoleisen elämän korostuksen, yltiö-individualismin ja mainitsee tähän liittyen myös Nietzschen yhteiskunnan ja valtion halveksumisen, vapaus-, oikeus-, ja tasa-arvoajattelun sekä kansallisuuden ja patriootisuuden arvon kieltämisen sekä niin demokratia-, parlamentarismi-, sosialismi- kuin naisvi-hankin.

lään osoittaa ja näyttää, mitä tahtoo, eikä jättäydy filosofisten abstraktioiden ja systeemi- en rakentamisen puitteisiin. (Finsk Tidskrift 1901a, 128-129) Nietzschen ansiona oli myös, että hän oli todella onnistunut herättämään merkittävän filosofisen kiinnostuksen perimmäisiin kysymyksiin ja kohottamaan esille vaatimuksen jatkuvaan itsensä voittamiseen ja arvojen uudelleen arviointiin. (Finsk Tidskrift 1901a, 514-515; 1901b, 130-131; 1901b, 452-455) Lisäksi Nietzsche oli kyennyt kohottamaan filosofian merkityksen (vain) tieteestä kohti korkeampaa taideluomusta ja filosofin hahmon ja roolin (vain) tiedemiehestä kohti improvisoivaa taiteilijaa. (Finsk Tidskrift 1901a, 512; 1901b, 129)

Osapuolten - joiden jo lukuisien Nietzsche-lainauksen perusteella voi nähdä olleen hyvin perillä Friedrich Nietzschen tuotannosta - välinen yhteisymmärrys jäi saavuttamatta, jos siihen varsinaisesti pyrittiinkään.

Debatin metafilosofisesti jännitteisimmäksi keskiöksi kohoaa kuitenkin kiinnostavasti filosofian identiteetin problematiikan kärjistymisen nimenomaan filosofian tiedestatutuksen ja filosofin roolin kohdalla.¹³⁹ Reinin ankaraa kriittisyyttä suhteessa Nietzscheen voidaan Jalavan tavoin osaltaan tulkita fennomaanien intresseihin liittyvän vapauskäsityksen törmäyksenä nietscheläis-liberalistisen älymystön vapauskäsitykseen. Reinin argumentoinnin kantava teema on kuitenkin metafilosofinen. Se heijastaa Nietzschen ajattelusta ammentaneen filosofiankäsityksen filosofian tiedestatutusta uhkaavaa ja siten myös sen akateemisen legitimitietin kyseenalaistavaa - ellei sille jo hautaansakin kaivamaan pyrkinyttä - sisältöä.¹⁴⁰

Finsk Tidskriftissä käydyn polemiikin filosofiakäsityksiä ravisteleva ydin paljastuu myös siinä, että kiistan osapuolet olivat - kuten Marja Jalavakin huomauttaa - yhtä mieltä varsin useista seikoista Nietzscheen liittyen, mutta jyrkästi eri mieltä Nietzschestä *filosofina*. Niin Lagerborgin, Mickwitzin kuin Reininkin käsityksissä Nietzsche oli tyylitaituri, sanataiteilija, runoilija ja jopa *nero*; yhteensovittamattomana erona näkemyksissä oli kuitenkin täysin erilainen suhtautuminen Nietzscheen *filosofian* edustajana.

Ruotsinmielisen älymystön ja yksilökeskeisyyden ja fennomaanien valtiosidonnaisuuden välinen yhteensovittamattomuus näkyy pohdinnoissa eettisen ja esteettisen suhteesta. Kaikki kolme kiistakumppania olivat yhtä mieltä siitä, että pohjimmiltaan Nietzsche oli taiteilija ja runoilija. Lagerborgin ja Mickwitzin mielestä tämä oli hänen suuri ansionsa myös filosofina. (Jalava 1997)

Eräänlaisena yhteenvedona Thiodolf Reinin, Rolf Lagerborgin ja Gerda von Mickwitzin käymässä Nietzsche-polemiikissa esiintyvää filosofiakäsitysten eriävyyttä voidaan myös

¹³⁹ Marja Jalavan korostamat laajemmat yhteiskunnallis-ateettiset tekijät lienevät toki luultavimmin läsnä Nietzschestä käydyssä debatissa; kiistan varsinaisena asiallisena sisällyksenä on kuitenkin nähtävissä juuri eriävä näkemys Nietzschestä merkityksestä filosofina sekä Nietzschen tuotannon arvioiminen filosofiana.

¹⁴⁰ Siten Marja Jalavan debatin tarkastelussaan esille ottama kiistalle ominainen eettisen ja esteettisen suhteen arviointi ja Nietzschen ajatteluun sisältyvä huomattava tendenssi emansipaatioon eettisestä velvoittavuudesta eräänlaisen „elämän estetisoinnista“ kautta on nähdäkseni keskeisempää kuin kiistan liittäminen (ainakaan ensisijaisesti) valtiosidonnaisuuskiistatema. Jalava osuu nähdäkseni debatin tarkastelussaan eräässä mielessä Reinin edustaman metafilosofian position ytimeen esittäessään: „Pohjimmiltaan Rein selvästi koki taistelevansa koko inhimillisen edistyksen puolesta pitäen Nietzscheä sen todellisena uhkana. Dostojevskin sanoja mukaillen Reinin huoli voidaan pukea yhdeksi kysymykseksi: Jos Jumalaa ei ole – edes äärimmäisen abstraktina Käsitteenä – eikö silloin kaikki ole sallittua?“ Kun lisäämme tähän kysymyksen, millaisia (esim. sen runoudesta erottavia) muodollisia ja sisällöllisiä kriteereitä filosofiasta olisi ollut jäljellä mikäli Nietzsche olisi pidetty suurena filosofina ja hänen tuotantoaan merkittävänä filosofiana, tullaan nähdäkseni Reinin Nietzsche-vastustuksen ytimeen. „Nietzscheläisyyden“ tieteellistä filosofiakäsitystä ja filosofian identiteettiä horjuttava filosofiakäsitys olisi hyväksytty, eikö filosofia olisi tuolloin jäänyt vaille riittäviä muodollisia, metodisia ja sisällöllisiä normeja? Nietzscheäisyydestä ammentavan filosofiakäsityksen oikeutuksen kysymys onkin nähtävissä filosofian tieteellisen identiteetin ytimiin ja juuriin menevänä problematisoitumisena, sen tiedestatutuksen kyseenalaistumisena ja siten myös laajempaan kulttuurimuutosvaatimuksena, jossa filosofian jäsentymisen kulttuuriin asetui uuteen valoon.

jäsentää polemiikissa tavattavien metafilosofisesti keskeisten käsitteiden tarkastelun kautta. Osapuolet liittävät *filosofian* ja *filosofin* käsitteet filosofiakäsitystensä mukaisesti kovin eri asiayhteyksiin. Reinin filosofiakäsityksessä filosofian ja filosofin käsitteet kytke-
tään tieteeseen ja sen metodeihin sekä erotetaan taiteesta ja runoudesta. Vastaavasti de-
batin toisen osapuolen ”nietzscheläisissä” filosofiakäsityksissä filosofian, taiteen ja ru-
nouden sekä vastaavasti taiteilijan, runoilijan, ajattelijan ja filosofin käsitteitä ei nähdä
selvärajaisiksi ja Reinin tavoin toisistaan erotettavissa oleviksi saati sellaisiksi edellyte-
tyiksi.¹⁴¹ Kiistassa voikin nähdä filosofian ja filosofin käsitteiden mieltämistavan ja identi-
teettiin liitettyjen eri normien yhteentörmäyksen. Rein vaatii filosofialta ja filosofilta sel-
värajaisempaa jäsentämistä suhteessa tieteeseen ja taiteeseen ja sen kytkemistä tieteeseen,
kun kiistan ”nietzscheläisten” normina on tällaisenkin filosofiaan ja filosofin toimintaan
liitetyn normatiivisen eriyttämisen kyseenalaistaminen.

Just däri att han såsom filosof låter sin fantasi taga ledningen, låter sitt konstnärsllynne
afgöra lösningen af kunskapslärens och etikens problem, just däri ligger hans svaghet.
Han är poet i otid. Vi neka naturligtvis icke att en så beskaffad författareindividualität
som hans kan ega sin betydelse och sitt värde för *litteraturen*. Men vi yrka att den, som
företager sig att behandla vissa filosofiska problem, därmed åtager sig förpliktelsen att
behandla dessa på det sätt, som deras natur kräfver. (...) Låt vara, att filosofin står langt
ifrån en fullständig lösning af sina uppgifter, och att dessas svårigheter ofta tvungit filo-
soferna att stanna vid hypoteser, hvilka allt för mycket burit prägel af deras personliga
tycken. Det blir dock därvid att filosofin måste sträfva att vara vetenskap – således sträf-
va till allmängiltiga, opersonliga resultat. En filosofi som ej ens försöker att lägga band
på de personliga hugskotten och som ofverlåter åt fantasin ledningen, i stället för att be-
gagna den såsom ett stundom värdefullt verktyg i forskningens tjänst – en sådan filosofi
är och förblir ett oting, lika mycket som ett seende öra och ett hörande öga. (Rein 1901b,
141-142)

Filosofen deltagar i arbetet för de för gemenskapens lif väsentliga intressena på sitt sätt,
nämligen just genom att filosofera. Ty det är ett för gemenskapens lif väsentligt intresse,
att människan söker komma till någon klarhet öfver sig själf, sitt väsende, sin ställning i
universum, samt att hon för den skull sträfvar att genom tänkande bringa vetenskaper-
nas resultat till någon afslutande sammanfattning. Det är ett för den mänskliga gemen-
skapen väsentligt intresse att *sanningsiden* hos och af henne mer och mer förverkligas.
Den som har sig värden om detta gemenskapsintresse ombetrodd är filosofen. Alltså är
filosofen som sådan icke „dekadent“, i den mening detta ord tages af herr Lagerborg.
(Rein 1901b, 144)

Thiodolf Reinin voi nähdä edustavan debatissa metafilosofista positiota, jonka mukaan a)
filosofia on systemaattinen tiede, jonka tulee liittyä tieteellisten metodien soveltamiseen,
b) filosofialla on systemaattisena tieteenä pyrkimys objektiiviseen tietämiseen, c) filosofia
eroaa selvästi runoudesta ja taiteesta systemaattisessa tieteellisessä esitysmuodossaan
sekä pyrkimyksissään yleispätevään tietoon eikä esim. esteettiseen tai emotionaaliseen
vaikutukseen. Samoin Reinin näkemyksessä *filosofi* on tieteen edustaja, joka eroaa selvästi
runoilijasta ja taiteilijasta systemaattisessa tieteellisessä esitysmuodossaan sekä pyrki-
myksissään yleispätevään tietoon.

Nietzsche-polemiikin toisen osapuolen voidaan vastaavasti nähdä metafilo-
sofisissa kannanotoissaan edustavan näkemystä, jossa a) filosofialta ei edellytetä tieteel-
listä systemaattisuutta tai ennalta asetettujen metodien käyttöä, b) filosofian suhdetta
tietämiseen ei määritellä saati rajata ensisijaisesti suhteessa tieteelliseen tietoon, c) filoso-
fian suhde runouteen ja taiteeseen ei ole selvärajaista tai selvästi rajattua sikäli, että i)

¹⁴¹ Lisäksi em. mukaan olla suuri filosofi oli olla enemmän kuin vain tiedemies.

esitysmuoto ei filosofiassa ole selvästi rajattavissa saati selvästi rajattua suhteissaan tieteelliseen esitysmuotoon ja tietoon ja ii) filosofiaan liittyvä esteettinen ja emotionaalinen ulottuvuus ei filosofiassa (epistemologisesti) ole selvärajaisesti erotettu tietämisestä. Siten filosofin, ajattelijan, runoilijan ja taiteilijan käsitteet (ja sosiaaliset funktiot) eivät olisi lainkaan selvärajaisia.

3.4 Metafilosofista aineistoa *Valvoja-Aika-* ja varhaisissa *Ajatus-*vuosikirjoissa

Aika-, *Valvoja-Aika-* ja *Valvoja-*vuosikirjat¹⁴² muodostavat tärkeän suomalaisen filosofian lähihistorian tutkimuksen lähdeaineiston. Muiden muassa Eino Kaila suosi tätä julkaisukanavaa ja laati siihen esimerkiksi vuosina 1909 - 1932 peräti 31 kirjoitusta.¹⁴³ Myös Erik Ahlman käytti ahkerasti samaa julkaisukanavaa; Ahlmanin bibliografia noteeraa näissä aikakauskirjoissa julkaistun 16 kirjoitusta vuosina 1917 - 1932.¹⁴⁴ Aikakauskirjoissa tavaataan lisäksi eräitä kiinnostavia J.E. Salomaan ja Arvi Grotenfeltin filosofiakäsityksiä selvittäviä, tutkimuksellisesti arvokkaita kirjoituksia.

Koska tämä tutkimus sisältää myös *Ajan*, *Valvoja-Ajan* ja *Valvojan* aineistoa sisältävät erityiset Eino Kailan ja Erik Ahlmanin filosofiakäsityksiin fokusoivat osionsa, tarkastelen seuraavassa em. julkaisuissa tämän ulkopuolelle rajautuvaa metafilosofiseksi luokiteltavaa tutkimusaineistoa: **1)** *Valvoja-Ajassa* julkaistua J. E. Salomaan filosofian tilannetta ja kehitystä ja 1800-luvun jälkipuoliskolla ja 1900-luvun alussa arvioivaa artikkelia *Katsaus uusimpaan saksalaiseen filosofiseen kirjallisuuteen* (1923) sekä Arvi Grotenfeltin (1924) tarkennusta Salomaan filosofian kehityslinjojen ja filosofian tilanteen kuvauksesta, **2)** Arvi Grotenfeltin kirja-arvosteluun (1926) liittämää kritiikkiä Erik Ahlmanin *Teoria ja todellisuus*-teoksen filosofikäsityksestä. Lisäksi tarkastelen tässä **3)** J. E. Salomaan tutkimuksellisesti erittäin merkittäviä filosofiakäsityksen muotoiluja ja metafilosofisia kannanmuodostuksia *Ajatuksessa* julkaistuissa kirjoituksissa *Filosofian käsitteestä* (1926) ja *Metafysiikan mahdollisuudesta* (1927).

1) Ensimmäisiä jäsenyntyneitä arviointeja filosofian asemassa ja itseymmärryksessä lähihistoriallisesti tapahtuneista muutoksista voidaan suomalaisessa filosofiassa tavata aikakauskirja *Valvoja-Ajassa* 1920-luvun alussa. Tuolloiseen saksalaiseen filosofia-kirjallisuuteen yleisen katsauksen tehnyt ja samalla filosofianhistoriallisen lähi-kehityksen arvioivan oman tarkastelunsa artikkelissa *Katsaus uusimpaan saksalaiseen filosofiseen kirjallisuuteen* (1923) laatinut J. E. Salomaa ajoitti filosofian ”ylimenokaudeksi” kutsumansa ilmiön (vertaa tässä filosofian kriisinarratiivia Schnädelbachilla, Paulsenilla ja Ortegalla) 1900-luvun alkupuolelle ensimmäistä maailmansotaa edeltävään aikaan. Salomaan kirjoitusajankohdalle ominaisessa filosofian ”uudelleen elpymisessä” oli tekijän mukaan jälleen nähtävissä pyrkimys ”suurten yhtenäisten synteisien” konstruointeihin.

¹⁴² *Aika-*vuosikirjan nimi vaihtui *Valvojan-ajaksi* vuonna 1923 ja *Valvojaksi* vuonna 1949.

¹⁴³ Luku on laskettu Eino Kailan bibliografian perusteella.

¹⁴⁴ Eino Kailan filosofiakäsityksen kannalta kyseisissä aikakauskirjoissa merkittävää aineistoa sisältyy erityisesti kirjoitukseen ”Todellisuuden tieteellisestä ja metapyyssillisestä selittämisestä” (1926). Ahlmanin kannalta tässä huomattavia *Valvoja-*ajan kirjoituksia ovat esimerkiksi ”Nykyhetken suuret ideologiat” (1939), ”Piirteitä psykoanalyysin kehityksestä” (1924), ”Vastaus professori J.A. Hollolle” (1939), ”Taiteen totuus” (1928), ”Sielujen standardisointi” (1937), *Nykyinen maailmankäsitys* -teoksen kirja-arvostelu ”Filosofista kirjallisuutta” (1929) sekä *Valvojassa* julkaistu ”Arvostelmat tieteessä” (1949).

Maailmansodan edellistä aikaa nimitetään usein myös filosofiaan nähden ”ylimenokaudeksi”, jolloin vanhat, kuolevat virtaukset taistelivat uusia, syntyviä vastaan, jotka eivät vielä olleet saavuttaneet lopullista ja selvää muotoaan. Luonnontieteiden voittokulkuun perustuva materialismi, positivismi, agnostismi ja monet muut näille tavalla tai toisella sukua olevat suunnat taistelivat silloin ylivallassa keskenään, estäen minkään suunnan saavuttamasta johtavaa asemaa ja tehden mahdolliseksi pyrkii synteeseihin, jotka kykenisivät hallitsemaan, niin kuin filosofiset järjestelmät aikaisemmin, filosofian ja muun henkisen elämän aloja. (...) Tässä kohden on maailmansodan aikana ja sen jälkeen tapahtunut huomattava muutos. Filosofisten mielipiteiden kaaoksesta on alkanut erottautua varmoja, selväpiirteisiä suuntia, mitkä pyrkivät saamaan järjestystä vallinneeseen sekaannustilaan. Filosofisessa kehityksessä ollaan ilmeisesti kulkemassa taasen aallonharjaa kohti. Filosofinen harrastus on voimakkaasti elpymässä ...(...) ...nykyään uskaltaeta käydä käsiksi moneen filosofiseen ydinkysymykseen, jota vielä vuosikymmen siten pyrittiin välttämään. Nykyään on käynyt uudelleen välttämättömäksi määrätä kanta tietämisen ja elämän perusongelmiin nähden.

Ken on vähänkin joutunut seuraamaan eri maiden filosofisia virtauksia, on voinut panna merkille, että kaikkialla pyritään taas suuriin yhtenäisiin synteeseihin. (Salomaa, 1923 456-457)

Arvi Grotenfeltin voi *Valvoja-Ajassa* (1924) julkaistussa kirja-arvostelussa Salomaan teoksesta *Nykyajan filosofeja* (1924) nähdä tahtoneen tarkentaa Salomaan luomaa filosofianarratiivia siinä, että ”filosofian kriisi” oli hänen mukaansa sijoitettavissa historiallisesti jo 1800-luvun puoleenväliin. Grotenfeltin filosofian kehityslinjanäkemys ajoittikin ”filosofian aallonpohjan” siten huomattavasti aikaisemmaksi kuin Salomaa. Grotenfelt kuvaa kiinnostavasti (Salomaata lainaten ja José Ortega y Gassetin kuvausta muistuttavalla tavalla) ”eksaktien tieteitten harjoittajien” filosofiaan ja sen edustajiin kohdistamaa halveksuntaa 1800-luvun keskivaiheilla. Grotenfelt katsoo filosofisten systeemien rakentelun ja tieteellisen olemassaolon viimeisten arvoitusten tarkasteluihin liittyvän *metafysiikan* kokeneen tuolloin aallonpohjansa, jonka jälkeen 1800-luvun loppupuolella filosofinen harrastus alkoi jälleen asteittain uudelleen vahvistua.¹⁴⁵

Kirjan johdannossa tekijä huomauttaa siitä, että filosofian harrastus osoittaa aaltoliikkeen tapaista vaihtelua, vuorottain kukoistuksen aikoja ja lamaannuksen aikoja. Hän arvelee, että ”maailmansodan edelliset pari vuosikymmentä olivat filosofiaan nähden aallonpohjassa elämistä. Laajoissa piireissä filosofia oli menettänyt kaiken arvonannon, ja itse filosoofit olivat usein menettäneet luottamuksen filosofiaan puhuen sen kuolemasta ja suunnaten harrastuksensa yksityistieteiden erikoiskysymysten ratkaisuun.” (...) Mielestäni ainakin vanhempi polvi, joka on elänyt mukana jo muutamia vuosikymmeniä, ei voi käsittää viimeaikaisia filosoofisen harastuksen vaihteluita eikä nykyistä tilannetta aivan tällä tavalla. Se filosoofisen harrastuksen aallonpohja, joka joku aika takaperin oli tuntuvissa, on mielestäni sijoitettava useita vuosikymmeniä varhaisempaan kohtaan, jotenkin 1800-luvun keskivaiheille. Silloin tosiaankin systemaattinen, äärimmäisten maailmanarvoitusten selvittämiseen pyrkivä filosofia oli joutunut jonkinmoisen halveksumisen alaiseksi, varsinkin eksaktisten tieteitten harjoittajien taholta, eivätkä filosofian viljeelijätkään juuri uskaltaneet puhua filosofisen systeemin rakentamisesta, vielä vähemmän mistään ”metafysiikasta”, tieteellisestä olemassaolon viimeisten arvoitusten selvityksestä. Mutta jo 1800-luvun loppupuolella filosoofinen harrastus virkosi uudelleen ja vahvistui vähitellen asteittain. (Grotenfelt, 1924 334-335)

¹⁴⁵ Huomattakoon, että Salomaa oli muuttanut käsitystään Grotenfeltin kannan mukaiseksi vuoden 1926 kirjoituksessaan ”Filosofian käsitteestä” (julkaistu filosofisen yhdistyksen ensimmäisessä vuosikirjassa *Ajatus* I), jossa Salomaa sijoittaa ”filosofian kriisin” Hegelin filosofian valta-aseman jälkeiseen tilanteeseen 1800-luvulla ja ajoittaa filosofian elpymisen Grotenfeltin tavoin jo 1800-luvun lopulle.

2) Professori Arvi Grotenfeltin voi nähdä ryhtyneen tarkentamaan ja oikaisemaan 1920-luvun puolessa välissä Salomaan lisäksi myös Erik Ahlmanin filosofiakäsityksiä. *Valvoja-Ajan* kirja-arvostelussa vuonna 1926 Arvi Grotenfelt otti kantaa Ahlmanin *Teoria ja todellisuus*-teoksen (1925) filosofiankäsitykseen ja esitti samalla omia näkemyksiään filosofian luonteesta ja käsitteestä. Grotenfelt puuttui arviossa teoksessa esitettyyn käsitykseen, jonka mukaan "filosofia alkaa vasta siitä, mihin tiede loppuu." Grotenfelt nosti myös esille, että Ahlmanin filosofiakäsityksessä tunnetekijöillä nähtiin olevan tärkeä merkitys filosofiassa ja että tiede ja filosofia erotettiin siinä jyrkästi. Ahlmanin mukaan "filosofia ei voinut koskaan verifioida väitteitään" eikä filosofisia käsityksiä näin ollen voitu tekijän mukaan osoittaa tieteellisesti päteviksi. Grotenfelt tarttuikin arvioissaan tähän ja esitti, tässä suhteessa esimerkiksi Reinin "nietzscheläisyyden" kritiikille yhtenevästi, ettei filosofia kuitenkaan ollut - kuten Ahlman oli esittänyt - suljettavissa tieteiden ulkopuolelle. (Grotenfelt 1926, 253). Grotenfelt puuttui arviossaan edelleen Ahlmanin käsitykseen transsendentin - josta Ahlmanin mukaan ihmisillä oli aavistuksia - irrationaalisuudesta, sen soveltumattomuudesta rationaalisen (loogisen) ajattelun puitteisiin: tässä Ahlman olikin Grotenfeltin mukaan liiaksi tullut seuranneeksi ajalle ominaisia "irratsionaalisia" aatevirtauksia¹⁴⁶:

Mielestäni tekijä näissä kohdin liiaksi seuraa niitä irratsionaalisia, järjestystä, älyperäistä käsitystapaa kammoavia aatevirtauksia, joita aikanamme monilla tahoilla esiintyy; sitä paitsi tekijä esittää asian väärin otaksuessaan, että kaikki, jotka tunnustavat jotakin transsendenttia, hyväksyisivät ydinkohdan siinä ajatusjuoksussa, jota hän ottaa seurataksaan. Ovathan, päinvastoin kuin hän väittää, hyvin monet filosoofiset ja uskonnolliset ajattelijat sekä aatesuunnat pitäneet kiinni siitä käsityksestä, että transsendentti syvinnä kuitenkin sopeutuu ajatuslakeihimme, huolimatta näennäisistä vaikeuksista. Puolestani olen vakuutettu siitä, että loogillisen ajattelun ei ole tarvis tunnustautua kykenemättömäksi filosoofisten kysymysten käsittelyyn, kuin tekijä tahtoo meille uskotella, eikä filosofiaa sovi sillä tavalla sulkea pois tieteiden piiristä. (Grotenfelt 1926, 253)

3) Helsingin yliopiston filosofian professuurin vuoden 1930 kilpahakijan ja sittemmin Turun yliopiston pitkäaikaisen filosofian professorin J. E. Salomaan voi nähdä filosofisen yhdistyksen ensimmäisissä *Ajatus*-vuosikirjoissa fokuosoineen tarkasteluun erityisesti metafilosofiseen tematiikkaan. Salomaan *filosofian käsitettä* ja *metafysiikan* luonnetta ja statusta filosofiassa tarkastelevissa kirjoituksissa tavataan keskeisenä ja huomionarvoisena teemana terävä *metafysiikkaa* filosofisen tutkimuksen osana puolustava argumentointi.

J. E. Salomaan metafilosofinen "Filosofian käsitteestä" -kirjoitus julkaistiin *Ajatuksen* ensimmäisessä numerossa vuonna 1926 ja metafysiikkaa filosofian osana tarkasteleva kirjoitus "Metafysiikan mahdollisuudesta" *Ajatuksen* seuraavassa vuosikirjassa 1927. Salomaan luotaa vuoden 1926 kirjoituksessaan filosofian käsitettä sekä historiallisesti että määritelmien tasolla esittäen näkemyksensä, jonka mukaan filosofia oli hahmotettavissa teoreettisen ja käytännöllisen osa-alueen sisältäväksi *tieteeksi*, jossa käytetään yleisiä *tieteellisiä menetelmiä*. "Elämän piiristä ravintonsa ammentavassa" filosofiassa oli (tieteelle ominaisesti) pyrittävä tieteellisten menetelmien puitteissa yleispäteviin tuloksiin, jotka oli voitava myös loogisesti perustella. Salomaan näkemyksessä filosofian perimmäisenä tavoitteena on pyrintö "olevaisen yhtenäisyyteen, sen kokonaisuuteen, mikä ei ole min-

¹⁴⁶ Grotenfeltin arvio Ahlmanin teoksesta ja sen tavasta tarkastella filosofisia kysymyksiä on kuitenkin yleisesti varsin hyväksyvä: "Kirjassa käsitellään, kuten edellä sanotusta näkee, perin mielenkiintoisia ja tärkeitä filosofisia kysymyksiä. Niitä esitetään yleistajuudessa, miellyttävässä muodossa, joten kirjaa voi mitä parhaiten suosittelaa laajallekin lukijapiirille." (Grotenfelt 1926,254)

kään toisen tieteen esineenä. Metafysiikkana se tahtoo esittää yhteytenä kaiken meille mahdollisen tietämisen.”

Eräs ongelma, mikä filosofiaan tutustuessa meitä kohtaa, on kysymys: mitä on itse filosofia? Mitä merkitsee filosofian käsite, eli mistä on etsittävä filosofian olemusta? Filosofia ei vain sisällä lukuisasti ongelmia, se on itse ongelma. Se on tässä kohden epäedullisemmässä asemassa kuin muut tieteet. (Salomaa 1926, 22)

(...) ...teoreettista ja käytöllistä filosofiaa yhdistää toisiinsa juuri se seikka, että molemmat ovat luonteeltaan teoriaa. Filosofialle, yhtä hyvin käytölliselle kuin teoreettiselle, on olemuksellista tietoluonne. (Salomaa 1926, 26-27)

Filosofia ottaa tutkiakseen ne yleisimmät prinssiipit, joita toiset tieteet käyttävät ilman muuta. Kun toiset tieteet käyttävät syysuhteen, paikan, ajan, tarkoituksiperän y.m. käsitteitä sellaisinaan, kohdistuu filosofian tutkimus näiden käsitteiden varsinaiseen olemukseen ja oikeutukseen. (...) ...filosofia esiintyy itsenäisenä toisten tieteiden rinnalla. Filosofian ja muiden tieteiden eron voi tässä ilmaista myös niin, että kullakin yksityistieteellä on esineenään jokin kokemuksen osa, sillä aikaa kun filosofia tutkii kokemusta kokonaisuudessaan. Kokonaisuus ei ole yksin osien summa, vaan oikeastaan se on jotain aivan toista. Niin myös filosofian tutkimus alkaa oikeastaan vasta siitä, mihin muut tieteet ovat lopettaneet. Täten filosofian esine on toisella tasolla kuin yksityistieteitten.

Filosofia pyrkii viimeiseltä olemukseltaan koko olevaisen yhtenäisyyteen, sen kokonaisuuteen, mikä ei ole minkään toisen tieteen esineenä. Metafysiikkana se tahtoo esittää yhteytenä kaiken meille mahdollisen tietämisen. (...) ...filosofia ei voi tulla, jos siinä halutaan päästä joihinkin yleispäteviin tuloksiin, toimeen ilman yleisiä tieteellisiä menetelmiä. (...) Jos filosofia tahtoo olla sisällyksirikasta eikä tyhjää käsitteillä askartelua, on sen ammennettava ravintonsa elämän piiristä. (...) Mistä lähteistä filosofi ammentaa-kin oppinsa, hänen on pystyttävä ne loogillisesti perustelemaan - jos hän aikoo esittää filosofiaa, eikä esim. runoutta. (...) Toisena metodiopillisena seikkana on korostettava sitä, että filosofian on pyrittävä noudattamaan tieteellistä järjestelmällisyyttä tutkimuksissaan ja esityksissään. Sillä järjestelmällisyys on toinen kohta, missä tieteellinen tietäminen eroaa esitieteellisestä tietämisestä. (...) Tuloksena edellisestä voimme siis esittää, että filosofia on tiedettä, kun sillä on oma tutkimusesineensä ja se voi käyttää yleisiä tieteellisiä menetelmiä. Mutta tarkkaan ottaen filosofiassa ei ole kyse vain yhdestä tieteestä vaan monesta. (Salomaa, 1926 36-39)

J. E. Salomaan mukaan filosofia tutki psykologian, logiikan, tieto-opin, estetiikan, historian-, uskonnon- ja oikeusfilosofian, sosiologian ja metafysiikan yleisimpiä periaatteellisia kysymyksiä. Salomaa katsoo erityisesti, ettei filosofia - ollen tiedettä - voinut sisältää normatiivista arvostavaa ulottuvuutta, mutta arvioi kuitenkin *filosofin* oikeudeksi myös edustaa, asettaa ja luoda arvoja ja normeja.¹⁴⁷

¹⁴⁷ Eino Kaila viittaa *Valvoja-Aikaan* 1926 kirjoittamassaan lyhyessä arvostelussa Ahlmanin ja J. E. Salomaan ajatte- luun myönteisessä sävyssä. Kaila viittaa myönteisesti Salomaan *Ajatuksessa* vuonna 1926 julkaistun *Filosofian käsit- teestä* -kirjoitukseen, mikä saattaa olla hieman yllättävää, sillä Salomaan kirjoituksessaan esittelemässä filosofiankäsit- teessä metafysiikka katsotaan tärkeäksi osa filosofiaa. Kailan omat filosofiankäsitteen muotoilut olivat tuolloin jo sel- västi metafysiikkaa vastustavia:

”Ensimmäisessä kirjoituksessa pohtii tri Ahlman kysymystä ”Arvioinnit ’ymmärtämisen’ perustana. On aina mielenkiintoista lukea Ahlmanin kirjoituksia; hän ei ole vailla omalaatuisuutta; lähinnä hän harras- tuspiirinsä ja eräänlaisen ”intuitiivisen” tajunsa kautta on sukua sellaisille ”Geistespsychologien” edustajille kuin Spranger, Scheler, Jaspers. Seuraavassa kirjoituksessa tri Salomaa selväpiirteisellä tavallaan ja suurella asiantuntemuksellaan tutkistelee ”filosofian käsitettä.” Ahlman ja Salomaa ovat samaa mieltä siinä maail- mankatsomukseen nähden tärkeässä kohdassa, ettei teoreettiselta tieteelliseltä pohjalta voida asettaa yleispä- teviä arvoja; tämä ei siis voi olla filosofian tehtävä sikäli kuin se on oleva tiedettä.” (*Kirjallisuuskatsaus. Ajatus Filosofisen Yhdistyksen vuosikirja I, Valvoja –Aika* 1926.)

Filosofia ei voi olla itse arvostavaa. Sen täytyy tyytyä arvoalkuperusteiden ja tosiasiaihin toteamiseen ja selittämiseen. Milloin filosofia on uskonut voivansa asettaa myös arvoja ja normeja, se on johtunut itsepetoksesta tai siitä, että se on jo lähtenyt määrätystä arvoedellytyksestä. (...) Tätä ei ole käsitettävä niin, että filosofilta olisi kieltävä arvojen asettaminen tai luominen. Hän on siihen aivan yhtä hyvin oikeutettu kuin kaikki muut arvostavat yksilöt (...) Mutta tätä arvojen luomista ei voi enää kutsua tieteeksi ja sitä lukea tieteellisen filosofian piiriin, jos yleensä tahdotaan askarrella selvillä käsitteillä. (Salomaa 1926, 28-29)

J. E. Salomaan kirjoitus ”Metafysiikan mahdollisuudesta” vuodelta 1927 argumentoi monin tavoin *metafyysikan* puolesta keskeisenä ja erottamattomana osana filosofiaa. Ei olisi kovin kaukaa haettava tarkastella ”Metafysiikan mahdollisuudesta” -kirjoitusta jonkinlaisena vastineena Salomaan varmastikin tunteman Eino Kailan ”Todellisuuden tieteellisestä ja metafyyssillisestä selittämisestä” (1926) empiristiselle metafysiikkakritiikille ja Kailan vaatimuksille metafysiikan poissulkemisesta filosofiasta (tutkimuksen luvussa 4.6).

Metafyysikkaa ei J. E. Salomaan mukaan ensinnäkään voitu mitenkään välttää, sillä jo *todellisuuden käsittäminen jonkinlaiseksi* edellytti metafyyssistä kannanottoa, siis metafyyssiikkaa. Metafyysikkaan palattiin Salomaan mukaan aina kaikessa filosofiassa, sillä jo kannanotto sen puolesta tai sitä vastaan oli tulkittavissa metafyyssiksi. Salomaan näkemyksessä *tarve metafyyssiikkaan* - ”metafyysillinen vietti” - kuului lähtemättömästi ihmiseen; siten metafyyssisiä kysymyksiä oli filosofiassa filosofian relevanttina tutkimuskohteena alati tutkittava ”niin perinpohjaisesti kuin tiedoitemiskyvyllämme on mahdollista.” Metafyysikkaan kurottava ajattelu (vertaa tässä Eino Kailan tarkastelemaa ”metafyysillistä ajattelutapaa” luvussa 4.6.) ei Salomaan mukaan voinut olla suljettavissa ”mihinkään kahleisiin tai aitauksiin.” Roomalaisrunoilija Quintus Horatius Flaccuksen (65 e. Kr – 8 j. Kr) roomalaisten tiedostamattomaan maaseudun kaipuuseen viittaavaa lentävää lausetta tässä sovittaen Salomaa arvioikin metafyyssiikkaa voitavan ajaa pois vaikka heinähangolla; aina se kuitenkin palaa takaisin!¹⁴⁸

”Metaphysicam expellere furca, tamen usque recurret”, voitaisiin sanoa erästä vanhaa sanaa luonnosta siihen sovittaen. Metafyysikan päättävimmät vastustajat ovat itse pohjaltaan metafyyssikkoja. Sillä silloin kuin se kielletään, asetetaan se jo samalla tuolla kieltämisellä, mikä täten on jo metafyysillinen kannanotto. Metafyysillisen kieltäminen on, niinkuin olen edellä koettanut osoittaa, mahdotonta, sillä jokainen johdonmukainen ajattelija olettaa metafyysillisen, olettaessaan yleensä jotakin olevan olemassa mitä edellytystä kukaan ei voi kieltää. Metafyysillisen todellisuuden asettaessaan jokainen filosofi on metafyysikko. (...) Kun näinollen metafysiikan kieltäminen on mahdotonta, kun metafyysilliset kysymykset näyttävät erottamattomasti kuuluvat ihmiseen, jossa asuu ”metafyysillinen vietti”, niin silloin niitä on myös tutkittava niin perinpohjaisesti kuin tiedoitemiskyvyllämme on mahdollista. (Salomaa 1927, 69-70)

Mutta *inhimillinen ajattelu ei salli itseään suljettavan mihinkään kahleisiin tai aitauksiin*, vaan se ylittää – ei yhtäkkiä ja yhdellä kertaa, vaan vähitellen, aseman toisensa jälkeen valloittaen – kaikki sille ennakolta asetetut rajat. (...) Niin hypoteettisia ja epävarmoja tuloksia kuin metafyyssiikkamme saavuttaneekaan, on sitä kuitenkin – siihen edelliset erittelyt ovat johtaneet – pidettävä välttämättömänä ja mahdollisena tieteenä. (Salomaa 1927, 71. kursivointi M.L.)

¹⁴⁸ Horatiuksen lentävä lause kuulu alkuperäisesti: ”Naturam expelles furca, tamen usque recurret.” (Epist. I 10: 22-25)

3.5 Metafilosofinen aineisto *Otavan ison tietosanakirjan* I ja II painosten hakusana-artikkeleissa 'filosofia', 'metafysiikka' ja 'tiede' (Arvi Grotenfelt)

Professori Arvi Grotenfelt kuului yliopistollisten virka- ja monien luottamustehtäviensä ohella *Otavan ison tietosanakirjan* toimituskuntaan. Grotenfelt oli tässä ominaisuudessaan (sekä filosofian asiantuntijana ja sen merkittävimpänä akateemisena auktoriteettina Suomessa) ottanut vastuulleen laatia pääosan tietosanakirjan *filosofiaan* liittyvistä hakusana-artikkeleista. *Otavan ison tietosanakirjan* 1900-luvun alkupuolen painokset ovat siten eräs tärkeä lähde sekä Grotenfeltin filosofiakäsitystä tutkittaessa että myös antamassa viitteitä suomalaisen filosofian identiteettistä sen 1900-luvun alkupuolen akateemisessa filosofiassa. *Filosofia* sekä seuraavassa tarkasteltavien *metafysiikka* ja *tiede* hakusana-artikkelien sisältöjen voi myös olettaa olleen aikanaan vaikutusvaltaista filosofianharrastajien lukemista jo kirjasarjan ja sen kirjoittajan arvovallan ja akateemisen statuksen perusteella. Rajoitumme seuraavassa tarkastelemaan lähemmin juuri näitä valittuja Grotenfeltin hakusana-artikkeleja niiden tämän tutkimuksen kannalta erityisen merkittävän sisältönsä johdosta.

3.5.1 Filosofia

Otavan ison tietosanakirjan 1. painoksen toimittaminen oli vuonna 1910 ennättänyt toisen osan valmistumiseen saakka. Grotenfelt laati tähän laajahkon *filosofia*-hakusana-artikkelin; artikkelista voi tavoittaa myös erään filosofiakäsitteen. Artikkelin kompositiosta voi aluksi huomata, että se muistuttaa tässä monia nykyisiäkin filosofian hakuteoksia, joissa usein aluksi todetaan filosofian käsitteestä olevan liikkeellä monia erilaisia määritelmiä: tämän jälkeen tarjotaan omaa määrittely-yritystä ja sitten siirrytään filosofian kehityshistorialliseen esittelyyn. Lopuksi tässä filosofian harrastajille tutussa kompositiossa esitellään filosofian keskeisimpinä pidettyjä osa-alueita.

Arvi Grotenfeltin *filosofia*-hakusana-artikkelissa voi nähdä erään kiinnostavan liittymäkohdan *Filosofisessa yhdistyksessä* vuonna 1896 käytyyn polemiikkiin filosofian määrittämisestä, jossa Westermarck oli ehdottanut filosofian käsitteen muuttamista "prinsiippien" tieteestä *ajatteluksi* "prinsiipeistä" (alkuperusteista). Grotenfelt uudistaa *filosofia*-artikkelissaan (Friedrich Überwegillä tavattavan) filosofian käsitteen määrittelyn tieteeksi "prinsiipeistä" mutta kiinnittää myös huomiota siihen, että erityistieteet - viimeisimpinä kokemusperäinen sielutiede (psykologia), uskontotiede ja sosiologia - olivat jo eriytyneet filosofiasta. Grotenfelt huomioi tämän filosofian lähihistoriallisesti muuttuneen roolin artikkelissaan siinä, että hän katsoo filosofian ominaiseksi tutkimusalueeksi siten pääasiassa jääneen vain "äärimmäiset kysymykset." (Grotenfelt 1910, 1075) Filosofian tärkeimpinä osa-alueina Grotenfelt esittää artikkelissa *teoreettisen filosofian* alan muodostavat *tieto-opin* (eli logiikan!) ja *metafysiikan* sekä *käytännöllisen filosofian* alan muodostavat *etiikan* eli siveysopin ja *estetiikan*. Näkemys filosofian luonteesta ja tehtävästä on artikke-

lissa korostuneen synteettinen: filosofiassa pyritään ”yhtenäiseen maailmanselitykseen” ja ”eheään elämänkatsantoon.”

Filosofia (kreik. philosophía < philos = rakas, sophiá = viisaus; viisaudenharrastus) ”viisaustiede”; f:n käsitettä on määritelty hyvin monella tavalla ja eri filosofisten suuntien kannalta sitä täytyykin ymmärtää eri lailla; kuitenkin melkein kaikki määritykset yhtyvät siinä kohden, että f. käsittelee perusteellisimpia kysymyksiä tietomme koko alalta. F. on tutkimus, joka pyrkii selvittämään maailmakäsityksemme äärimmäisiä kysymyksiä, so. olevaisen olemusta ja alkuperää sekä niitä korkeimpia periaatteita, joiden mukaan me arvostamme kaikkea. *F. koettaa siten muodostaa tieteellisellä pohjalla yhtenäisen maailmanselityksen ja eheän elämänkatsannon. Sitä tarkoittaen voidaan f:aa määritellä ”prinsiippien” (eli alkuperusteiden, ks. t.) tieteeksi.* (Otavan iso tietosanakirja 1910, 1074.)

Filosofian tulee sen mukaan, nojautuen erityistieteiden tuloksiin, yhdistää ne kaikki ristiriidattomaksi maailmankuvaksi ja elämänkatsannoksi. (Otavan iso tietosanakirja 1910, 1075)

Otavan ison tietosanakirjan 2. painoksessa Grotenfeltin artikkeli hakusanalle filosofia on vuoden 1910 hakusana-artikkelin vain hieman muutettu toisinto. Huomattakoon, että Eino Kaila oli jo tuolloin Helsingin yliopiston filosofian professorina, ja Kailan tuolloisessa filosofiankäsitelyssä filosofia kytkeytyi tiiviisti loogiseen empirismiin ja tieteelliseen tutkimukseen ominaispiirteenään metafysiikan vastustaminen. 1930-luvun keskeisimpien suomalaisten filosofien filosofiaakäsitysten diskrepanssiin viittaa siis osaltaan myös se, että vuonna 1932 tietosanakirjan kolmannessa osassa julkaistussa artikkelissa Grotenfelt puolustaa selväsanaisesti metafysiikan keskeisyyttä ja oikeutusta filosofiassa. Toisaalta huomion arvoista on myös, että artikkeliin sisältyy käsitys filosofiasta ”yleistieteenä, tieteiden järjestelmän huippuna”:¹⁴⁹

(...) on luonnollista ja tieteellisesti oikeutettua muodostaa metafyyssillisiä hypoteeseja. Tosin suuret metafyyssilliset perusolettamukset jäänevät vain hypoteeseiksi. Mutta ihmisajatus tahtoo ainakin saada selville, mitkä metafyyssilliset olettamukset ovat mahdolliset eli ajateltavissa sekä missä kohdin jokainen niistä saa tukea tosiasioista tai kohtaa vaikeuksia. Sentähden f. yleisenä prinsiippitieteenä tulee aina olemaan olemassa ihmiskunnassa, vaikka onkin luultavaa, että sen ydinosa, metafysiikka, jäänee aina olemaan vain vastakkaisten hypoteettisten maailmankatsomusten vertailevaa pohtimista. (Otavan iso tietosanakirja 1932, 786-787, kursivointi M.L.)

F:n tulee sentähden kauttaaltaan nojautua kokemukseräiseen tutkimukseen, so. erityistieteisiin; se on suoranaista jatkoa erityistieteiden tutkimuksille, se ottaa lakkaamatta oppia niiltä, ja sen päätehtävä on yhdistää niiden tulokset ristiriidattomaksi kokonaisuudeksi. Siten f. on ”yleistiede”, tieteiden järjestelmän huippu. Pääasiallinen tunnusmerkki, joka erottaa f:n erikoistieteistä, on siinä, että f:n vallitsevana pääharrastuksena aina on pyrintö todelliseen, lopulliseen päätökseen maailman- ja elämänvakaumuksessamme. (Otavan iso tietosanakirja 1932, 787, kursivointi M.L.)

3.5.2 Metafysiikka

Arvi Grotenfeltin *Otavan ison tietosanakirjan 1. painokseen* hakusanalle *metafysiikka* laatima artikkeli on hieman laajempi, mutta pääpiirteissään kuitenkin sama kuin 2. painoksen

¹⁴⁹ Vertaa tästä myös tutkimuksen lukua 4.7..

vastaava artikkeli. 2. painoksesta on kuitenkin jäänyt pois vielä ensimmäisessä tavattava hakusana *metafyysikko*. Grotenfeltin hakusana-artikkelissa *metafyysiikka* voi nähdä metafysiikan jännitteisen aseman osana filosofiaa. Grotenfelt huomauttaakin, että filosofiassa on ollut keskeisenä ja jopa sen ”keskusharrastuksena” metafysiisten hypoteesien kehittäminen ja pohtiminen. Toisaalta artikkelissa huomioidaan, että monet tutkijat ja ajattelijat ovat katsoneet metafysiikan johtavan vain ”mielivaltaisiin haaveiluihin”. Merkillepantavaa on myös, että Grotenfelt ei kategorisesti sulje metafysiikkaa tieteellisen tutkimuksen ulkopuolelle vaan esittää, että metafysiikka oli mielletävissä tieteelliselle tutkimukselle ominaisten menetelmien soveltamisena ”olevaisen varsinaiseen olemukseen”, olevan ”syvimpiin perusteisiin”, ”olevaan sinänsä” ja ”mistä se on saanut alkunsa” liittyviin tutkimus- ja ongelmanasetteluihin.

Metafyysiikka (kreik., alk. meta ta physika‘(...) nimityksen antoivat Aristoteleen teosten julkaisijat sille Aristoteleen teokselle, joka käsittelee ”ensimmäistä filosofiaa” eli filosofian yleisimpiä peruskysymyksiä. (...) siihen pantiin sittemmin se merkitys, että m. tutkii niitä asioita, jotka ovat fyysillisten asiain ”takana”, näiden syvempänä salattuna perustuksena. M. on sen mukaan se filosofian osa, joka koettaa tieteellisen tutkimuksen keinoilla selvittää olevaisen varsinaista olemusta ja syvimpiä perusteita eli mitä tosiolevainen sinänsä on ja mistä se on saanut alkunsa. Monet tutkijat ja ajattelijat ovat sitä mieltä, että kaikki yritykset m:n muodostamiseen vievät vain mielivaltaisiin haaveiluihin ja että ihmisen sen tähden pitäisi kokonaan luopua sellaisista yrityksistä. Mutta filosofian historiassa on kuitenkin yhtenä pääpyrkimyksenä, vieläpä tavallaan filosofian keskusharrastuksena ollut metafysiillisten hypoteesien kehittäminen ja pohtiminen. A. Gr. ” (Ottavan iso tietosanakirja, osa 6, 367)

Metafyysikko, metafysiikan harjoittaja, metafysiillisten oppien keksijä ja esittäjä. (Ottavan iso tietosanakirja osa 6, 367)

3.5.3 Tiede

Hakusana-artikkeli sanalle *tiede* tietosanakirjasarjan 2. painoksessa on metafilosofisesti sikäli huomionarvoinen, että sen voi nähdä viittaavan Arvi Grotenfeltin tiedekäsitykseen etenkin tieteiden luokittelussa sekä Grotenfeltin näkemykseen ”yleistieteeksi” mielletyn filosofian suhteesta muihin tieteisiin ja näiden jaotteluun.

Tieteiden luokitteluisissa ei Grotenfeltin mukaan ollut Francis Baconin (1561 - 1626), August Comten, Herbert Spencerin (1820 - 1903) ja Wilhelm Wundtin tekemistä luokitteluisia lähtien saavutettu konsensus. ”Asianmukaisimpana” Grotenfelt pitää tässä tieteiden jakoa *formaalisiin tieteisiin* ja *reaalitieteisiin*; jälkimmäiseen liittyen Grotenfelt esittelee kannattamanaan edelleen Wilhelm Diltheyltä (1833 - 1911) (tätä kuitenkin mainitsematta) yleisimmin tunnettua reaalitieteitten perusjakoa *luonnon-* ja *henkittieteisiin* (saks. Natur- / Geisteswissenschaften).

Artikkeli sisältää myös huomattavan kritiikin Heinrich Rickertiltä tunnetusta tieteiden jaottelusta *luonnon-* ja *kulttuuritieteisiin*. Näistä ensinnä mainittu edusti Rickertille *nomoteettisen* eli yleisiä säännönmukaisuuksia tavoittelevan ja jälkimmäinen *idiografisen* eli yksilöllisesti kuvaavan dimension sisältävää tutkimusta. (Vertaa tästä luku 2.) Grotenfelt kritisoi Rickertiltä tunnettua jaottelupyrkimystä: siinä psykologiatieteelle (sielutieteelle) ei tekijän mukaan voitu tavoittaa luontevaa paikka tieteiden kentässä. Huomionarvoista on myös, että Grotenfelt liittää *psykologian* (sielutieteen) reaalitieteenä luonnontieteiden sijaan nimenomaan henkittieteisiin (humanistisiin tieteisiin).

Tiede on järjestelmällinen kokonaisuus perusteltuja ja varmoja tietoja. (...) Monella eri tavalla on yritetty luokitella kaikkia t:itä yhdeksi järjestelmäksi ja siten muodostaa yleiskatsaus t:den koko alaan, mutta ei mikään jako ole saavuttanut yleistä hyväksymistä. Tunnetuimpia t:den järjestelmän esittäjiä ovat Fr. Bacon, Comte, Spencer, Wundt. Asianmukaisinta lienee erottaa t:den päähaaroina: I. Muodolliset t.t., matematiikka ja logiikka (...) II Reaalit:t., jotka tutkivat tosiasioita, olemassa olevia esineitä. Näiden täytyy menetellä pääasiassa kokemusperäisesti. Ne jakaantuvat kahteen päähaaraan 1) Luonnont:t, jotka tutkivat aineellisia esineitä. 2) Henkit: eli humanistiset t:t, jotka tutkivat inhimillistä sielunelämää (sielut. eri haaroineen) sekä ihmisten sielullisella toiminnallaan muodostamia tuotteita ja laitoksia (kulttuurit:t l. historialliset t:t) (...) *Muutammat loogikot katsovat oikeammaksi asettaa luonnont:den vastakohtaksi reaali-t:den toiseksi pääryhmäksi vain kulttuuri- l. historialliset tieteet, jotka heidän mielestään metodinsa ja tieteellisen loppumääränsä puolesta eroavat luonnont:stä; viimeksi mainitut pyrkivät keksimään yleisiä lakeja, jotavastoin kulttuuritieteet eivät muka ollenkaan tavoittele sitä. Tällöin joutuu kuitenkin sielut. luonnottomaan asemaan (...) sopivampi on sen tähden ensiksi mainittu jako.* *Vielä on periaatteellisesti asetettava kaikkien edellä mainittujen erityis-t:den vastakohtaksi filosofia eli yleis-t., joka koettaa muodostaa erityis-t:den tuloksien pohjalla yhtenäisen kokonaisjärjestelmän ja maailmankatsomuksen.* Tämän mukaisesti t:den järjestelmän yleisimmät jaotukset tulisivat oikeimmin olemaan:

A Erityistieteet

I. Muodolliset tieteet

II. Reaalitieteet

1. Luonnontieteet

2. Henkitieteet l. humanistiset tieteet

B Yleistiede l. filosofia

Kirjallisista teoksista, jotka yhtenäisen suunnitelman mukaan esittävät t:den koko piiriä, ks. Ensyklopedia (Vannérus "Vetenskapssystematik" (1907); Flint: Philosophy As Scientia Scientiarum etc." (1904) (sisältää seikkaperäisen tieteiden luokittelujen historian); Wundt "Einleitung in die Philosophie" sekä "Philosophische Studien" V.) A. Gr. (Ottavan iso tietosanakirja osa 9, 1548 - 1549, kursivointi M.L.)

Tutkimuksellisesti merkityksellistä on Grotenfeltin artikkelissa myös tekijän näkemys filosofiasta *yleistieteenä* vastakohtana *erityistieteille*. Filosofian tehtäväksi määritetään erityistieteiden tuloksiin perustuvan yhtenäisen kokonaisjärjestelmän ja maailmankatsomuksen muodostaminen; erityistieteillä on "tieteiden kentässä" rajattuja tutkimuskohteita, filosofiassa tutkimuksen kohde on sen sijaan olevan kokonaisuus ja sen tehtäväksi määritetään erityistieteiden tulokset huomioonottavan "yhtenäisen kokonaisjärjestelmän ja maailmankatsomuksen" muodostaminen. Grotenfeltin näkemyksessä filosofiasta erityistieteisiin perustuvana ja maailmankatsomuksen muodostamiseen pyrkivänä synteetisinä voi nähdä merkittävää yhtenevyyttä tämän merkittävimpien oppilaiden Eino Kailan, J. E. Salomaan ja Erik Ahlmanin käsityksiin filosofian luonteesta ja tehtävistä.¹⁵⁰

¹⁵⁰ J. E. Salomaan ja Erik Ahlmanin tuotannon voikin nähdä sisältävän useita eksplisiittisiä muotoiluja, joissa filosofian tehtäväksi määritetään yhtenäisen maailmankuvan muodostamispyrkimys. (Esim. Salomaa 1926; 1947; 1941, Ahlman 1992 (2), 14; Ahlman 1993 (9), 103) Eino Kailan metafysis-monistinen näkemys luonnontieteiden tuloksiin perustuvasta synteettisestä filosofiasta on myös huomattavan yhtenevä Grotenfeltin tässä esittämälle näkemykselle filosofiasta ja sen tavoitteista (ja näin on eräin varauksin myös Kailan myöhäiskauden filosofiakäsityksessä).

4. FILOSOFIAKÄSITYS EINO KAILAN TUOTANNOSSA

4.1 Eino Kailan tuotannosta, vaikutuksesta ja Kaila-tutkimuksesta

Eino Sakari Kailan (1890 – 1958) tuotanto on laajaa ja käsittelee monia aiheita. Ensyklopedistina tunnetun Kailan akatemia-aikaisen assistentin Veli Valpolan (1922 - 1996) bibliografiassa¹⁵¹ vuodelta 1960 on luetteloitu yli 300 Kailan kirjallista tuotosta. Myös Kailan lehtikirjoitukset ja kirjoitetut puheet sisältävää bibliografiaa voi pitää hyvin kattavana Kailan omien julkaisujen osalta; toisaalta Kailan tekemät monet käännöstyöt sekä myös professori Juha Mannisen tuoreessa artikkelissa ”Eino Kaila ja kolmas valtakunta” (2007) tarkastelemat jotkin Kailan vuosien 1940 - 1942 julkaisut Valpolan bibliografiasta tosin puuttuvat, eikä näistä ole (vielä) laadittu yhtenäistä luettelo.¹⁵² Kailan julkaistu tuotanto käsittää yli kaksikymmentä varsinaista kirjaa tai laajahkoon teokseen vertautuvaa julkaisua. Kailan tuotannon jaottelemisen sisällöllisesti ei ole selväpiirteistä eikä helppoa. Kailan käsittelemiin aiheisiin kuuluu - toisinaan sisältäen tällaisia eri aineksia yksissä teoksissa - esimerkiksi kokeellisen psykologian tutkimusta, tieteenfilosofiaa, elämäntutkimuksellisia pohdintoja, teatteriarvosteluja sekä myös omia julkaistuja runoja.

Akateemikko Oiva Ketonen on jaotellut jo vuonna 1960 Eino Kailan tuotantoa sen sisältämien ainesten perusteella 1) taiteellisia aineksia sisältäviin tuotoksiin, 2) psykologian tutkimuksiin, 3) tieto-opilliseen ja varsinaisen filosofian tuotantoon sekä 4) luonnonfilosofisen ja luonnontieteellisen harrastuksen tuotoksiin.¹⁵³ Ketonen ei tämän

¹⁵¹ Kaila-bibliografia on julkaistu ensinnä Ajatuksessa vuonna 1960 ja julkaistu uudelleen kokoelmassa *Reality and Experience* (1979) englanniksi sekä Eino Kailan *Valittujen teoksien* 2 liitteenä vuonna 1992.

¹⁵² Kailan käännöstöihin kuuluvat mm. Schopenhauerin *Kuolema ja kuolematon* (1918) ja Humen (ilmeisimmin pääosin saksankielisestä käännöksestä suomennettu) *Tutkimus inhimillisestä ymmärryksestä* (1938). Kumpikin sisältää kääntäjän filosofisesti kiinnostavan johdannon.

¹⁵³ ”Ensimmäiseksi on mainittava taiteelliset ainekset, jotka tulevat voimakkaasti esiin jo nuoruudenteoksissa, mutta ovat yhtä hyvin antamassa väriä Kailan myöhemmällekin tuotannolle riippumatta niistä kysymyksistä, joita hän kulloinkin käsittelee. Toisen ryhmän muodostavat psykologian alalla liikkuvat tutkimukset, jotka kuuluvat pääasiallisesti miehuuden varhaiskauteen. Kolmas ryhmä käsittää tieto-opillisen ja varsinaisen filosofian tuotannon. Tämä ryhmä on laajin, ja se ulottuu yli koko hänen miehuutensa ajan. Vihdoin neljänneksi on mainittava luonnonfilosofinen ja luonnon-tieteellinen harrastus, joka antoi leimansa Kailan tieteelliselle työskentelylle viimeisen viidentoista vuoden aikana. Näin hahmoteltu aikajako on tietysti vain pääkohdittainen. Eri ainekset ovat läsnä eri aikakausina myös toistensa ohella.” (Ketonen 1960, 5).

jaottelunsa yhteydessä kuitenkin tarkemmin selvittelee, mitkä esimerkiksi Kailan pääteoksista selvimminkin edustaisivat kutakin em. luokista. (Ketonen 1960, 5)¹⁵⁴

Eino Kailan tuotantoa on jaoteltu jaksoihin myös *kronologisesti*. Kaila toimi koko uransa ajan sekä filosofina että psykologina: sekä Kailan filosofisen ja psykologisen ajattelun vaiheista onkin käytettävissä kronologiset jäsennykset. Georg Henrik von Wright (1979) on erottanut Kailan filosofiassa kolme pääkautta: (1) *Turun varhaiskauden* vuoteen 1930 saakka, (2) Helsingin yliopiston teoreettisen filosofian professorin kauden 1930 - 1948 sekä (3) *Suomen Akatemian kauden* 1948 - 1958. Tämä jaottelu vaikuttaa kuitenkin ehkä pikemmin Kailan *akateemisen uran* päävaiheiden kautta jäsenyvältä *cursus honoris* -tyyppiseltä ”päätappijäsennykseltä” kuin tämän filosofisen ajattelun sisällöllisiin vaiheisiin kiinnittyvältä jaottelulta. Von Wrightin esittämät jaksot vastaavatkin esimerkiksi tässä vain osaltaan Mikko Salmelan *Suomalaisen kulttuurifilosofian vuosisadssa* (1998) Eino Kailan *tuotannon sisältöihin* lähemmin kiinnittyvää jäsennyttä Kailan (1) luonnonfilosofiaan keskittyvästä varhaisesta kaudesta ennen (2) teoreettisen filosofian professorikautta Helsingissä (1930 - 1948) ja (3) paluuta sittemmin jälleen monistisen luonnonfilosofian tutkimuksiin 1940-luvun alkupuolelta lähtien. (Salmela 1998, 128)

Psykologian tutkija Manu Jääskeläinen (1983) on eritellyt Eino Kailan psykologisen ajattelun teoreettisia rakenteita ja kehitystä väitöskirjassa *Eino Kailan psykologia: Rakenne ja kehitys. Käsitemanalyttinen teoreettinen tutkimus*. Jääskeläinen erottaa Kailan psykologisessa ajattelussa kuusi vaihetta: (1) etsintäkauden 1911 - 1916, (2) assosiaatiopsykologisen kauden 1919 - 1928, (3) hahmopsykologisen kauden 1928 - 1932, (4) persoonallisuuspsykologisen kauden 1932 - 1936, (5) loogisen behaviorismin kauden 1936 - 1956(?) sekä (6) metapsykologisen kauden 1956 - 1958.¹⁵⁵ Jääskeläinen on kuitenkin katsonut eri vaiheiden tässä osittain limittyvän toisiinsa eikä pidä näitä vaiheisiin jaottelujaan ajallisesti kovin tarkkarajaisina.

Eino Kailan *tuotanto* ja tutkijapersoonallisuus/henkilöhahmo ovat olleet verrattain huomattavan kiinnostuksen kohteena pääasiassa suomalaisessa filosofian ja psykologian tutkimuksessa. Tämä ei olekaan ihme, sillä Kaila on Suomen tiede- ja kulttuuri-elämän erääksi merkittävimmistä yleisesti tunnustettuja henkilöitä; hänen vaikutustaan pidetään ratkaisevana ja käännteentekevänä suomalaisen filosofian, psykologian ja jopa koko suomalaisen tieteen kehityksessä viimeistään 1930-luvulta alkaen. Kailan loi Suomessa koulukunnan ja perinteen, joka *hallitsi* suomalaista filosofiaa 1930-luvulta jopa 1970-luvulle saakka: siten Kailaa on perustellusti voitu pitää suomalaisen filosofian merkittävimpänä suunnannäyttäjänä sitten J. V. Snellmannin. Nimenomaan Kailan voi nähdä perustaneen kokeellisen psykologian tutkimuksen ja introdusoineen loogis-empiristisen filosofiasuuntauksen Suomessa ja siten myös luoneen maaperän suuntauksina maassa vahvoille kokeellisen tutkimuksen perinteelle *psykologiassa* sekä analyttiselle filosofian suuntaukselle ja tieteenfilosofiselle tutkimukselle *akateemisessa filosofiassa*. (Salmela 1998, 131 - 142)

Eino Kailan tuotantoa voi nähdä jo 1960-luvun alusta lähtien tulkitun huomattavan korostuneesti Kailan kiehtovan särmikkään *henkilöhahmon* kautta. Kirjallisuusmies Martti Haavion (1899 - 1973) myöhemmässä Kaila-tutkimuksessa yllättävänkin vaikutusvaltaisen kuvauksen mukaan (tämän kirjoituksessa ”Eino Kaila ja arvot” (1960)) Kailan tuo-

¹⁵⁴ Metafilosofisesti huomionarvoista Ketosen jaottelussa on lisäksi, että jaottelun perusteella Kailan ”viimeisistä kysymyksistä keskustelujen” teosten *Syvähenkinen elämä* (1943) ja *Tankens oro* (1944) on vaikea nähdä luontevasti sijoittuvan mihinkään Ketosen muodostamista luokista.

¹⁵⁵ Vertaa tästä myös tutkimuksen seuraavaa lukua ”Kailan filosofiakäsityksen vaiheet” sekä von Wright 1979, xxiv; Niiniluoto 1990, 25; Jääskeläinen 1983, 31.

tannossa heijastuu tälle ominaisen *taiteilijapuolen* ja toisaalta ”ankaran” *tieteentekijän* puolen vaihtelu eräänlaisena sisäisenä ”jaakobinpainina”. Haavion henkilö- ja tuotannonkuvausnarratiivia ovat sittemmin käyttäneet myös Georg Henrik von Wright ja Ilkka Niiniluoto. (Haavio 1960; von Wright 1979; Niiniluoto 1990) Niiniluoto (2003) on luonnehtinut Kailaa suorastaan kaksipuoleiseksi persoonallisuudeksi (double sided personality), mikä ”ilmenee eloisesti eräissä Kailan julkaistuissa taitelija- ja tiedemiespuolen sisäisissä dialogeissa.” (Niiniluoto 2003)¹⁵⁶

Professori, psykologi Arvo Lehtovaara (1905 - 85) on erottanut Eino Kailan henkilöahhossa kolmekin ulottuvuutta: intensiivisen tutkijan, innostavan opettajan ja taiteilijan, lähinnä näyttelijän. (Lehtovaara 1979, 55) Mikko Salmela (1998) on arvioinut Kailan olleen myös itsekokeskeinen elitisti, joka tapasi painottaa sivistystä ja neroutta ihmisen mittana. (Salmela 1998, 115) Kailan oppilas Oiva Ketonen (1992) mainitsee teoksen *Eino Kaila and logical empiricism* (1992) artikkelissaan ”Eino Kaila: Philosopher and Teacher” Kailan persoonallisuuden ominaisimpina piirteinä voimakkaan filosofisen intohimon (strong philosophical passion) ja älyllisen rehellisyyden (intellectual integrity). (Ketonen 1992, 69) Professori Juha Manninen (2007) on hiljattain uudelleenarvioinut Kailan filosofisia positioita 1940-luvun alussa: ”Pohjoismaiden kannalta Kaila pysyi loogisena empiristinä. Saksassa hän ei viitannut sellaiseen, siellä jyrkästi torjuttuun suuntaukseen.” Mannisen mukaan ”pystypäinen akateemikko” Kaila ei itse ”pitänyt oikeastaan mistään itseään koskevista luonnehdinnoista.” (Manninen 2007, 37-39)

Eino Kailan lukuisat oppilaat olivat ja ovat tieteenalojensa merkittävimmiksi tunnustettuja ammattilaisia Suomessa. *Psykologiassa* Kailan oppilaita olivat mm. Kai von Fieandt (1909-), Arvo Lehtovaara, Ohto Oksala (1905 - 84), Kullervo Rainio (1924-) ja Matti Takala (1924-) ja *filosofiassa* mm. Georg Henrik von Wright (1916 - 2003), Oiva Ketonen (1913 - 2002), Uno Saarnio (1896 - 1977), Jaakko Hintikka (1929-), (joka oli myös jo von Wrightin oppilas) sekä Erik Stenius (1911 - 1990). (Esim. Salmela 1998, 137 - 140)

Mikko Salmelan väitöskirja *Suomalaisen kulttuurifilosofian vuosisata* (1998) sekä tämän Eino Kailan ajattelua käsittelevät tutkimusartikkelit ovat luoneet nykyisen johtavan tutkimuksellisen perustan Kaila-tutkimukselle, johon tämäkin tutkimus pitkälti tukeutuu. *Suomalaisen kulttuurifilosofian vuosisata* sisältää myös verrattoman tietopakettien Eino Kailan filosofiasta, urasta, henkilöstä, elämänvaiheista sekä merkityksestä suomalaisessa filosofiasa ja kulttuurissa. Kailan filosofian tutkijoihin voidaan lukea myös muita huomattavimpia suomalaisfilosofejia kuten Ilkka Niiniluoto, Georg Henrik von Wright, Jaakko Hintikka, Pertti Lindfors (1927 - 2007) sekä aatehistorioitsija-filosofi Juha Manninen. Etenkin viimeksi mainitun Kailan ja Wienin piirin filosofien aikalaiskirjeenvaihtoon tukeutuva tutkimusartikkelisarja vuodelta 2002 on tuottanut merkittävää uutta tietoa Eino Kailan kansainvälisistä yhteyksistä sekä näihin liittyvistä Kailan ajattelun vaikuttimista ja taustoista. Mainittakoon vielä, että Jaakko Hintikka (1992) on kritisoinut Eino Kailasta ja hänen tuotannostaan tehtyjä kuvauksia ja tulkintoja, jotka hän on - Eino Kailaa jonkin verran henkilökohtaisestikin tunteneena - kokenut vieraannuttaviksi.¹⁵⁷

¹⁵⁶ ”Kaila had a double sided personality, as is vividly showed in some of his published inner dialogues between an artist and a scientist.” (Ilkka Niiniluoto:” Philosophy in Finland – the cultural setting.” Teoksessa *Analytic Philosophy in Finland*. s. 24 - 25)

¹⁵⁷ Hintikan tätä kritiikkiä tarkastellaan lähemmin tutkimuksen kappaleessa 7.2.

4.2 Eino Kailan filosofiakäsityksen yleispiirteistä

Esittelen aluksi Eino Kailan *filosofiakäsitykselle* ominaisia *yleisimpiä tunnuspiirteitä*; tätä seuraavissa luvuissa siirrytään tarkastelemaan Eino Kailan filosofiakäsityksen vaiheita kronologisesti jäsennettyinä.

Eino Kailan filosofiakäsityksessä voi osoittaa yleispiirteitä, jotka ovat Kailan filosofiakäsitykselle ominaisia ja leimaa-antavia hänen uransa varhaisista vaiheista alkaen.¹⁵⁸ Näitä ovat: 1) *ontologinen* ja *anti-dualistisesti* orientoitunut *monistinen* perusnäkemys, 2) käsitys filosofian (luonnon)tieteiden tutkimukseen perustettavasta yhteen kokoavasta, filosofian ”*synteettisestä*” luonteesta ja tehtävästä *maailmankuvauksen* muodostajana sekä 3) postulaatti filosofian ja ajanmukaisen (luonnon)*tieteellisen* tutkimuksen kiinteästä keskinäisyydestä.

Kaikkien näiden Eino Kailan filosofiakäsityksen peruspiirteiden voidaan katsoa olevan läsnä tai ”taustalla” Kailan filosofiakäsityksessä myös tämän tutkimuksen kronologisesti eritellyissä vaiheissa.

(1) Uudemmassa Kaila-tutkimuksessa (esim. von Wright 1992; Salmela 1998) on aiheellisesti korostettu Eino Kailan tutkimustyön punoutumista verrattain *yhtenäisesti* sitä kauttaaltaan kannattelevan *monistisen intuition* ympärille. Kailan tutkimustyölle ominaisen monistisen ”perusvakaumuksen” taustalla voikin nähdä Kailan varhaisen oivalluksen – nuoruuden ”filosofisen heräämisen” - *pysyvää vaikutusta* tämän ajattelussa ja tuotannossa. Kaila kuvaa itsekin hänelle nuorukaisena eräänä kesäpäivänä välähdyksenomaisesti avautuneen monistisen intuition merkitystä. Tekstuaalista evidenssiä Kailan tutkimustyön jäsentämiseksi sellaisessa viitekehyksessä, jossa Kailan monistisen ”perusvakaumuksen” voisi tulkita ”johtotähtenä” viitoittaneen hänen tutkimustyönsä jopa *kaikkia suunnanottoja*, voidaan saada myös tekijän omasanaisista kuvauksista teoksissa *Tankens Oro* (1944), ”Laatujen asema suureiden maailmassa” (1953) sekä teosluonnoksessa *Hahmottuva maailma* (julkaistu ensinnä *Ajatuksessa* vuonna 1960). Näissä Eino Kailan voi nähdä liittävän varhaista monistista intuitiotaan tutkimustyönsä perusluonnetta viitoittaneeksi ja sen pyrkimyksiä jopa kauttaaltaan eri aikoina motivoineeksi vaikuttimeksi.

Kaikista mullistuksista huolimatta, mitä kuvitelmissani maailmasta ja elämästä on senjälkeen sattunut, on noista kaukaisista ajoista saakka eräs seikka pysynyt muuttumattomana. Tämä seikka on monistinen näkemys. (...) Filosofisesta heräämisestäni saakka olen ollut vakuuttunut siitä, että kaikki mitä on olemassa jossain hyvin syvässä mielessä muodostaa yhtenäisen kokonaisuuden, niin sanoakseni ”kaikkiihteisen”, itsestään hahmottuvan maailman.¹⁵⁹

¹⁵⁸ Jan Wolensky (2003) katsoo kirjoituksessaan ”Eino Kaila and the Beginnings of Finnish Analytical Philosophy”, että Kailan metafilosofian perusnäkemystä voitaisiin jäsentää viiden näkökulman kautta. Erityisesti loogisen *analyysin* korostuksissaan Wolensky nähdäkseen jonkin verran arveluttavia lähestymistapoja käyttäen kiteyttää Kailan metafilosofisia näkemyksiä.

”A brief summary of Kaila’s metaphilosophical views can be perhaps as follows (1) logical analysis is profitable; (2) logical analysis is not restricted in to purely linguistic matters; (3) realism is a correct view; (4) form and content in logic should be distinguished, and pure logic is concerned with form, but applied logic deals with content; (5) no intuition can be excluded from initial analytic data in advance.” (Wolensky 2003. 112)

¹⁵⁹ Nuoruudessa kokemaansa filosofista ”heräämistään” Eino Kaila muistelee tuotannossaan myös seuraavasti: ”Esimerkiksi en usko enkä siitä saakka kuin filosofisesti heräsin ole koskaan uskonut, että mikään ylitsekäymätön kiulu erottaisi toisistaan niinsanotun aineellisen ja niinsanotun sielullisen, elottoman ja elollisen, ruumiillisen ja henkisen.” (Kaila 1992, 505) Samassa myöhäistutointonsa tutkielmassa *Laatujen asema suureiden maailmassa* vuodelta 1953 Eino Kaila kertoo myös häntä viimekädessä kiinnostaneen vain „yksi ainoa tieteellinen tehtävä”, joka sisältyi „monistisen eli unitaarisen käsitystavan selvittämiseen, varmistamiseen ja läpiviemiseen.”

Vaikka Eino Kailan, kuten professori Juha Manninenkin (2002a) on huomauttanut, voi toisinaan vieläkin ensinnä nähdä ja kuulla liitettävän *loogiseen empirismiin*, voi varsinaisen Kaila-tutkimuksen katsoa tulkitsevan hänet pääasiassa *luonnonfilosofiksi*, jonka filosofisena pääpyrkimyksenä oli tavoittaa luonnon toimintaa ja siinä vallitsevia säännönmukaisuuksia kokonaisvaltaisesti selittävä ja kaikenlaiset dualismit yhteen kurova monistinen filosofia.

Georg Henrik von Wright on "Eino Kailan monismi" -artikkelissa (1992) nähnyt Eino Kailalle ominaisen monistisen filosofian *erityisyytenä* sen nojaamisen kahteen "erilliseen peruspilariin." Näistä toinen on Kailan vakaumus (1) *psykofyysisen parallelismin* oikeellisuudesta ja toinen Kailan käsitys (2) *tieteellisen maailmankuvan ykseydestä käsitteiden ja teorioiden tasolla*. Ensimmäisen näistä "peruspilareista" von Wright on katsonut liittyvän Kailan käsitykseen "*maailmanaineksen*" *metafyysisestä ykseydestä* jälkimmäisen liittyessä kantaan *maailmanprosessia hallitsevien lakien ja periaatteiden ykseydestä*, "jotka Goethen sanoin 'die Welt im Innersten zusammenhält.'" (von Wright 1992, 80) Von Wrightinkin kuvaus Kailan monismista liittyy siis tämän ajattelun näine ominaispiirteineen *metafyysisesti orientoituneeseen monistiseen luonnonfilosofiaan*. Jaakko Hintikka on arvioinut Eino Kailan monismissa voitavan tavoittaa myös syvempiä yhteyksiä ja juuria *romantiikan luonnonfilosofiaan* tuntomerkkeinään "antimaterialismi", "dynamismi", "individualismi", "antiatomismi" ja "holismi" sekä käsitys, että "luonto kätkee syvimät salaisuutensa." (Hintikka 1967, 421-422; 1992 156-157)

Kiinnostavan aselman Eino Kailan monismin suhteesta akateemiseen aikalaisfilosofiaan tuo sen eriävyys *uuspositiivisille* ominaiseksi katsotusta *käsitteellisestä* ja osaltaan myös *tietoteoreettisesta* monismista. Suhteessa näihin Kailan monismin voi nähdä edustavan *metafyysisistä monismia*. (von Wright 1992, 95) Huomionarvoista on myös, että Kailan tuotannolle ominainen *metafyysiikan vastaisuus* muodostaa hänen *oman metafyysisen monisminsa* suhteen - ja myös suhteessa *suomalaiseen aikalaisfilosofiaan* - jännitteisen ja metafilosofisesti kiinnostavan tutkimusaiheen.

(2) Eino Kailan voi nähdä säilyttäneen tutkimustyössään näkemyksen filosofian "synteettisestä" - (luonnon)tieteitä ja niiden tuloksia *yhteen kokoavasta* - luonteesta eräin varauksin koko uransa ajan. Tässä filosofian tehtävän, luonteen ja tavoitteen mieltämisessään Kailan voisi samalla nähdä liittyvän *suomalaisen akateemisen filosofian* erääseen *lähihistorialliseen traditioon* Thiodolf Reinin ja Arvi Grotenfeltin *yhtenäisen maailmankäsityksen muodostamiseen* liittyvien *filosofiakäsitysten* "perillisenä." Etenkin Grotenfeltin, jonka oppilas Kaila filosofiassa ja psykologiassa oli, voi nähdä mieltäneen filosofian tavoitteeksi ja tehtäväksi nimenomaisesti *tieteisiin perustuvan yhtenäisen maailmankuvan* muodostamisen "*yleistieteenä*".¹⁶⁰ Mainittakoon samalla jo tässä, että tällaisen filosofiakäsitys-tradition vaikutus ja sen siirtyminen on nähtävissä itse asiassa kaikkien kolmen Grotenfeltin merkittävimpien oppilaiden: Eino Kailan, J. E. Salomaan ja Erik Ahlmanin filosofiakäsityksissä. Käsitys filosofian synteettisestä, *yhtenäistä maailmankuvausta* tavoittelevasta luonteesta ja funktiosta näyttäisikin suomalaisessa akateemisessa filosofiassa ehkä varsinaisesti merkittävästi "murtuvan" vasta Georg Henrik von Wrightin *lingvistisesti orientoituneen analyyttisen filosofiakäsityksen* myötä.¹⁶¹

(3) Eino Kailan filosofiakäsitykselle ominainen *filosofian* kiinteä yhteys ja asiallinen kytkentä *tieteelliseen tutkimukseen*, erityisesti *luonnontieteisiin*, voidaan nähdä Kailan tuotan-

¹⁶⁰ Vertaa tästä tutkimuksen lukuja 3 ja 7.

¹⁶¹ Tätä näkemystä tarkastellaan lähemmin tutkimuksen luvussa 7.

nossa korrektiin filosofian *tunnusmerkiksi* ja *edellytykseksi*. Vaikka Kaila oli akateemiselta opintotaustaltaan oikeastaan *humanisti*, hänen tuotannolleen ominaista luonnontieteiden erityismerkityksen korostamista filosofiassa voidaan tavata jo Kailan varhaisimmissa kirjoituksissa 1910-luvulta alkaen. Kailan tuotannolle ja filosofiakäsitykselle onkin *kauttaaltaan luonteenomaista* vaatimus luonnontieteellisen tutkimuksen ja filosofian läheisestä yhteydestä. Kailan näkemykseen *filosofian tieteellisyydestä* ja *tiedestatuksesta* liittyy hänen tuotannossaan myös jo 1910-luvun lopulta lähtien hänen *epätieteelliseksi* arvioimansa ”filosofian” – myös julkinen *vastustus* ja *diskreditointi*.

Äärimmäisesti kiteyttäen Eino Kailan filosofiakäsitystä voisi luonnehtia pyrkimykseksi muodostaa ja edistää *tieteisiin* - varsinkin fysiikan, biologian ja psykologian tutkimukseen - perustuva *yhtenäinen maailmankuvaus* samalla kuitenkin tiedostaen ”todellisuuden pohjattomuus” ja siten tämän yrityksen alituisen *keskeneräisyyden* luonne.

4.3 Tiivistelmä Eino Kailan filosofiakäsityksen vaiheista

Eino Kailan filosofiakäsityksessä voidaan osoittaa eri vaiheita. Näitä tarkastellaan aluksi seuraavassa koonnissa. Koonnin vasemmassa reunassa ovat Georg Henrik von Wrightin mukaiset Kailan filosofian pääkaudet (sekä näihin lisäyksenä tähän Kailan nk. ”filosofian kypsän kauden” alkaminen sekä *syvähenkisyiden* käsitteen ilmaantuminen *Persoonallisuus*-teoksessa vuonna 1934). (von Wright 1979, xxiv; myös esim. Niiniluoto 1990, 25; Salmela 1998, 123) Oikeassa reunassa kulkevat kronologisesti Manu Jääskeläisen erittelemät Eino Kailan psykologisen ajattelun kehityksen kaudet. (Jääskeläinen 1983). Keski-sarakkeessa on *tämän tutkimuksen* kronologisesti kausiin jaotteleva jäsentely Kailan *filosofiakäsityksen vaiheista*. Jäsentelyehdotelmani perustuu Kailan tuotannossa tavattaviin metafilosofisiin muotoiluihin ja kannanottoihin. Vaiheille tarjoamani *kokoavat nimitykset* ovat samoin jäsentävä ehdotelma; kausille antamani nimityksiä rajaavat tässä ajallisesti vuosiluvut, joina Kaila on tuotannossaan määritellyt ja kuvannut filosofiakäsitystään.

Eino Kailan filosofiakäsityksen eri vaiheille antamani nimitykset voi tulkita *verrattain perusteltaviksi ehdotuksiksi* kokoamassa kullekin ajalle Kailalle ominaisia filosofiakäsityksen muotoiluja; kunkin kohdalla esitetään *tekstuaalista evidenssiä* vaiheiden erottelun ja nimeämisen perusteeksi. Koska viitataan myöhemmin tutkimuksessa (luvussa 4.6.) erääseen tarkentamaani näkemykseen lisensiaatintutkielmastani, on seuraavassa koonnista esitetty kaksi versiota. Näistä on **A**) lisensiaatintutkielmani versio ja **B**) tässä tutkimuksessa nyt tarkentamani ja täydentämäni näkemys Eino Kailan filosofiakäsityksen vaiheista. Samalla jälkimmäinen jäsenitys voi toimia lukijan synopsiksena Eino Kailan filosofiakäsitystä tarkasteltaessa

A

Turun etsintävaihe 1909-1930

Etsintäkausi 1911-1916

1909-1914 Filosofiankäsitteiden konservatiivis-etsiskelevä vaihe

1915-1917 Filosofiankäsitteiden polemisoituva vaihe, jossa filosofian paikka määrittyi luonnontieteiden yhteyteen tehtävänään luonnontieteiden peruskäsitteiden analyysi.

Assosiaatiopsykologinen kausi 1919-1928

1918-1921 Filosofiankäsitteiden radikalisoitumisvaihe, jossa ”metafyysisten järjestelmien aika on ohi” ja ”metafyysiset filosofit” (esim. Platon ja Spinoza) pikemmin runoilijoita kuin ajattelijoita.

(Filosofian nk. kypsän kauden alku n. 1925-)

1926- Filosofiankäsitteiden radikalisoitumisvaihe II, jossa metafysiikan vastustus yhdistyy ”metafyysillisen ajattelutavan” jäsenettyyn tarkasteluun. Tieteen ja filosofian käsitteiden suhde: filosofia on tiedettä.

Hahmopsykologinen kausi 1928-1932

1929- Tieteellisen filosofian filosofiankäsitteiden vaihe, jossa ”kaiken vakavan ja asiallisen filosofian tulee olla *tieteellistä filosofiaa*”: tieteen, tieteellisen filosofian ja metafysiikan käsitteet eriytyneet.

Loogiseen empirismiin liittyvä Helsingin kausi 1930-1948

Persoonallisuuspsykologinen kausi 1932-1936

SYVÄHENKISYYDEN KÄSITE (v.1934 alkaen)

1938- Tieteellisen filosofian filosofiankäsitteiden vaihe II, resignoitumisvaihe, jossa *tieteellinen filosofia* esitellään eräänä filosofian suuntauksena.

Loogisen behaviorismin kausi 1936-1956(?)

Akatemian kausi 1948-1958

1948(?)-1958 Filosofiankäsitteiden monistis-luonnonfilosofinen myöhäisvaihe, uusi etsintävaihe (?)

Metapsykologian kausi 1956-1958

Koonti 2. Eino Kailan filosofiankäsitteiden vaiheet (lisensiaatintutkimuksessa 2005)

B

Turun varhaiskausi 1930 saakka

Etsintäkausi 1911-1916

1910- **Filosofiakäsityksen konservatiivis-etsiskelevä vaihe**

1915- **Filosofiakäsityksen polemisoituva vaihe**, jossa filosofian paikka määrittyy luonnon-tieteiden yhteyteen tehtävänään luonnontieteiden peruskäsitteiden analyysiksi

Assosiaatiopsykologinen kausi 1919-1928

1918- **Filosofiakäsityksen radikalisoitumisvaihe I**, jossa ”metafyysisten järjestelmien aika on ohi” ja ”metafyysiset filosofit” (esim. Platon ja Spinoza) pikemmin runoilijoita kuin ajattelijoita. Merkittävän filosofian liittyminen tieteelliseen aikalais-tutkimuksen tulosten huomiointiin, filosofianhistorian filosofinen epäaktuaalisuus

(Filosofian nk. kypsän kauden alku n. 1925-)

1926- **Filosofiakäsityksen radikalisoitumisvaihe II**, jossa metafysiikan vastustus yhdistyy ”metafyysillisen ajattelutavan” jäsenettyyn kritiikkiin. Tieteen, filosofian ja metafysiikan käsitteiden suhde: filosofia on tiedettä, metafysiikka vastustetta vaa

Hahmopsykologinen kausi 1928-1932

1928- **Tieteellisen filosofian filosofiakäsityksen vaihe I**, jossa vakavasti otettava ja asiallinen filosofia liitetään näkemykseen filosofiasta erityisesti luonnontieteisiin kiinnittyvästä *universaalitieteestä*. Filosofia tieteenä, jolle ominaista monistiseen tieteelliseen yhtenäiskuvukseen liittyvä metafysiikan vastustaminen

Helsingin kausi 1930-1948

Persoonallisuuspsykologinen kausi 1932-1936

SYVÄHENKISYYDEN KÄSITE (vuodesta 1934 alkaen)

1934- **Tieteellisen filosofian filosofiakäsityksen vaihe II**, osaltaan resignoitumista: tieteellinen filosofia filosofiaa sanan suppeammassa merkityksessä, verrattaista ambivalenttisuutta suhteessa hyväksyttävään filosofiaan: vrt. *prote filosofia* Platonilla ja Aristoteleella sekä *mathesis universalis* Descartesilla ja Leibnizilla (*Inhimillinen tieto* s.228-233) Filosofien kuten, Scheler, Klages ja Spranger tunnustamista *Persoonallisuudessa* (1934). Filosofian tiedestatusvaade. Toisaalta ankaria vain loogisen empirismin tieteellisen metodin tunnustavia muotoiluja loogisen empirismin ”*Beitrag*”-teoksissa 1936 ja 1941. Loogisen empirismin teeseistä luopumista n. 1942 eteenpäin

Loogisen behaviorismin kausi 1936-1956(?)

n. 1942 (?) - **Filosofiakäsityksen monistis-luonnonfilosofinen myöhäisvaihe**, jossa osittaista metafilosofista ambivalenttisuutta filosofian luonteesta, tehtävistä ja mahdollisuuksista: filosofia tieteiden perusteita analysoivana periaattitutkimuksena(?) / detaljitutkimuksena(?) / luonnonfilosofisena synteesinä(?)

Suomen Akatemian kausi 1948-1958

Metapsykologian kausi 1956-1958

Koonti 3. Jäsennys Eino Kailan filosofiakäsityksen vaiheista

4.4 Eino Kailan varhaisimpia filosofiakäsityksen muotoiluja

4.4.1 1910- (konservatiivis-etsiskelevä varhaisvaihe)

Eino Kailan varhaisimman tuotannon filosofiakäsitystä voisi luonnehtia *konservatiivis-etsiskeleväksi*. Itse asiassa Kailan ensimmäinen filosofiaa käsittelevä julkaisu sisältää jo metafilosofista arviointia. Tämä on *Uudessa Suomettaressa* vuonna 1910 julkaistu kirja-arvostelu (pragmatistisia ja sosiologisen etiikan aineksia omaan filosofiaansa liittäneen) Wilhelm Jerusalemien (1853 - 1923) teoksen *Johdatus filosofiaan (Einleitung in die Philosophie, 1899)* suomennoksesta (1910). (Suomennostyöstä vastasi J. W. Trulsson ja sitä oli tarkistanut Arvi Grotenfelt.) Kailan sanomalehtikirjoitus sisältää tutkimuksen kannalta kiinnostavaa metafilosofista aineistoa.

Mitä on filosofia?

Siihen vastaa kysymyksessä oleva teos seuraavasti: "Filosofia on ajatustyötä, johon ryhdytään aikomuksessa *yhdistää arkielämän kokemusten ja tieteellisen tutkimuksen tulokset yhtenäiseksi ja ristiriidattomaksi maailmankatsomukseksi, joka saattaa tyydyttää sekä järjen tarpeet että tunteen vaatimukset. Tämä määritelmä mukailee monessa suhteessa tekijän kantaa. J. ei pidä filosofiaa ankarana tieteenä, koska sen tulee tyydyttää, ei ainoastaan järjen vaan myös sydämen vaatimusta. (...) Filosofia on olennaisesti maailmankatsomusoppia. Sellaisena sen täytyy olla erikoistieteiden kanssa alinomaisessa ja läheisessä kosketuksessa sekä tutustua niiden tuloksiin. Tämän ohessa filosofia aina pitää silmällä kokonaisuutta. Pyrkimys päästä kokonaisuuteen ei ole ainoastaan järjen tarve, vaan vielä suuremmassa määrin tunteen vaatimus. Haluamme ajatella kokonaista, sillä keskeneräinen, hajanainen on vastenmielistä yhteydelliselle luonnollemme. Samoin juuri sydämemme vaatii maailmankatsomuksen rinnalla ja sen osana elämäntutkimusta. Emme ainoastaan pyri käsittämään maailman kaikkeutta, vaan me haluamme myöskin tietää ihmisen aseman siinä, mitä hän siinä toimii ja mikä hänen tehtävänsä siinä on. Tämä ajattelun täydentävä työ ei riistä filosofialta sen täydellisyyttä, filosofian tehtävää vaan laajenee tieteen tehtävien ulkopuolelle. (...) Niin hyvin tietoteoriasta kuin etiikasta astuu biologinen eli geneettinen selitys huomattavasti etualalle. Mutta tämän katsoisimme lukea kirjalle suureksi ansioksi, sillä vakaumuksemme on, että kehitysopillinen näkökohta ei vielä läheskään tarpeeksi ole päässyt filosofiassa oikeuksiinsa. Tässä suhteessa on suuret ansiot pragmatistisella filosofialla, jonka kannattajiin myöskin Jerusalem on luettava. (Kaila, 1910, kursivointi M.L.)*

Eino Kailan arvioiman Wilhelm Jerusalemien teoksen filosofiakäsitykselle on ominaista Badenin uskantilaisuus-vaikutteiseksi tulkittavissa oleva käsitys filosofian (a) "*arkielämän kokemuksia*" ja (b) "*tieteen tutkimustuloksia*" yhdistävästä tehtävästä "*maailmankatsomusoppina*." Tässä filosofia tavoitteli yhtenäisen ja "*ihmisen asemaa*" maailmassa perustelevan maailmankatsomuksen muodostamista. Filosofian "*tehtävä-*" ja "*tutkimuskenttä*" laajeni tässä Kailan kuvaamana myös "*tieteen tehtävien ulkopuolelle*."

Eino Kailan voi nähdä pääasiassa liittyvän kirja-arvostelussaan arvioimansa teoksen filosofiankäsityksen muotoiluihin. Kaila kuitenkin esittää myös jo eräitä omia filosofiakäsityksen *korostuksia*; nämä saattavat kuitenkin hyvinkin olla professori Arvi Grotenfeltin käsitysten suhteen hyvin samansuuntaisia tai jopa yhteneviä. Ei olisi myöskään

kovin kaukaa haettava nähdä tässä suomalaisen "sosiologian tutkija" Edvard Westermarin "siveellisen tietoisuuden syntyä ja kehitystä geneettis-psykologisesti" selittävän tutkimussuuntauksen vaikutusta Kailan "kehityso pillisen näkökohdan" merkitystä painotavassa muotoilussa. Kailan näkemys "erikoistieteiden" ja *evoluutioteorian* merkityksestä *filosofiassa* ja "geneettisen selityksen" merkittävydestä tietoteorian lisäksi myös *etiikassa* lienee ainakin osaltaan nuoren Kailan omaa metafilosofista arviointia.

Eino Kailan 1910-luvun alkupuolen tuotannossa ei juuri ole tavattavissa Kailan myöhemmälle tuotannolle ominaisia *eksplisiittisiä* filosofiakäsityksen rajauksia ja muotoiluja. Kailan varhaisinta tuotantoa luonnehtivalle *filosofiselle etsiskelylle* vaikuttaa pikemminkin ominaiselta tämän filosofiaa käsittelevien monien artikkelikirjoitusten "tutustumiskursiot" tuolloisiin "uusiin" filosofian suuntauksiin ja näistä tekijän omakohtaisesti kokeman vaikutelman tuottavat reflektoinnit ja arvioinnit. Nuoren Kailan filosofiankäsityksen muodostumisen vielä itseään etsivästä *jäsentymättömyydestä* voi löytää eräitä viitteitä myös *Filosofisen yhdistyksen* pöytäkirja-aineistosta. Yhdistyksen kokouksessa lokakuussa 1910 Kailan pitämän alustuksen dokumentaatio saksalais-yhdysvaltalaisen psykofysiologin Hugo Münsterbergin (1863 - 1916) teoksesta *Philosophie der Werte* (1908) viittaa alustajan melkoisen jäsentymättömään filosofiseen *entusiasmiin*. Ilkka Niiniluoto on kuvannut Kailan hämmäntäneen kokoukseen osallistuneita väitteillään: "tajuntaa ei ole olemassa" ja "luonto on ihmisen tekemä." (Niiniluoto 1990, 15) Seuranneessa keskustelussa Kaila oli puolustanut Machiin viitaten kantaa, jonka mukaan välitön kokemus ei tehnyt erottelua fyysisen ja psyykkisen välillä. (von Wright 1992, 78)

Eino Kailan 1910-luvun alkupuolen ahkeran kirjoittelun filosofi- ja kirja-arviointeja voi pitää eräinä dokumentteina *filosofisesta etsiskelystä*. Kaila oli Pariisissa 1911 osallistunut Henri Bergsonin luennoille; näillä oli myös häneen ilmeisesti voimakas vaikutus. Juha Mannisen mukaan Kaila esitti juuri Bergsonilta Pariisissa omaksumiensa vaikutteiden mukaisesti ja tässä myöhempää tieteenfilosofista ja epistemologista "formalismiaan" muistuttaen, että "tiede käsittelee aikaa ja liikettä ainoastaan eliminoituaan kummastakin pois oleellisen, kvalitatiivisen aineksen...(...)" Syvempi luonnontutkimus osoitti Kailan mielestä kuitenkin, että "todellisuus on ajateltava liikkeenä, ei lepona, jatkuvana dynaamisena muutoksien ulappana, siis paljon psyykkisempänä, paljon välitöntä kokemusta läheisempänä kuin karkeaan esineellisyteen pyrkivä intellektualismi tahtoo." (Kaila 1911a; Manninen 2002b)

Eino Kailan voi osoittaa jo 1910-luvun alkupuolella tutustuneen huomattavan monien tuolloin vaikuttaneiden filosofien ja filosofian suuntausten tuotantoon ja niiden oppeihin. Ahkerassa lehtikirjoittelussaan Kaila - Mannisen kiteytyksen mukaisesti - "vakuutteli riittämättömiksi filosofisen intellektualismin, luonnontieteellisen maailmankatsomuksen, saksalaisen monismin, mekanistisen ajattelun, atomismin, assosiaatio-psykologian ja materialismin." Eri filosofisten oppien *yksipuolisen riittämättömyyden* arvioiminen olisikin ehkä katsottavissa Kailan varhaisimman metafilosofisen kritiikin *ydinteemaksi*. Tälle teemalle hyvin yhteensopivasti Kaila korostaa esimerkiksi kirjoituksessaan "Poroporvari ja kamarifilosofi" (1911) filosofian *etsimisluonnetta* "tosifilosofisena" vastaasenteena intellektuaalis-kriittisesti koettelemattomiin ja piintyneisiin ajattelutottumuksiin juuttumiselle: "poroporvarilliselle" jättäytymiselle pinnallisesti omaksuttuun "valmiiseen" maailmankatsomukseen. (Kaila 1911b)

Ilkka Niiniluodon mukaan Eino Kailan ajattelulle ominaisen *vitalismin* ja psyykkisten ilmiöiden biologisiin lakeihin palauttamista edustavan *reduktionismin vastustuksen* voi nähdä alkaneen jo 1910-luvun kuluessa. (Niiniluoto 2002, 117). Tämän näkemyksen tueksi voi myös löytää tekstuaalista lisäevidenssiä niinkin varhain kuin *Uudessa Suomettaressa* julkaistusta kirjoituksesta "Nykyinen materialismi" (1913). Täällä Kaila arvioi, että "metafyysillinen juopa sielullisen ja aineellisen välillä jää olemaan" eikä tätä kuilua "filosofis-

ten syiden vuoksi” voitu tieteellisellä tavalla täyttää. (Kaila 1913) Toisaalta samalla on kylläkin otettava huomioon, että Kailalle ominaiseen *antireduktionismiin* sisältyi eri vaiheita ja myös erityislaatuista Kailan tuotannon *sisäistä problematiikkaa*, kuten myös von Wright on kirjoituksessa ”Eino Kailan monismi” (1992) esittänyt.

Sielunelämä biologisena ilmiönä -teoksessa (1920) ilmenevän Kailan ”alkupe-
räisen” antireduktionismin voikin nähdä muuntuneen ilmeisimmin hänen *mikrofysiikan* ja *molekyylibiologian* tutkimuksen tuolloin uusimpaan kehitykseen tutustumisen seurauksena; Kaila hylkäsi aiemmin kannattamansa antireduktiivisen *kemian lakien* ”*autonomisuuden*” postulaatin niiden *suhteessa fysiikan lakeihin*. Edelleen, Kaila hylkäsi myös sittemmin *biologian* ”*autonomisuuden*” suhteessa edellisiin. Tähän nähtävästi vaikutti Kailan vahvistunut näkemys *mikrofysiikan kenttäteoreettisten lakien* mahdollisuudesta perustana ”*unitaariselle*” *epämekaaniselle monistis-synteettiselle luonnonfilosofialle*. (von Wright 1992, 82) *Ergo*: ei liene kohtuutonta väittää kuten Juha Manninen on Kailan 1910-luvun lehtikirjoitteluun liittyen tiivistänyt: Kailan ”...filosofinen roskakori ei ollut pienimmästä päästä.” (Manninen 2002b)

4.4.2 1915- (filosofiakäsityksen polemisoitumisen vaihe)

Eino Kailan filosofiakäsitykselle on kauttaaltaan ominaista vaatimus filosofian ja tieteellisen tutkimuksen läheisestä keskinäisyhteydestä. Kailan 1910-luvun puolenvälin tuotantoa tarkasteltaessa voidaan jo tavata kannanottoja, joissa Kaila ponnekkaisesti argumentoi tämän yhteyden puolesta. Kailan tuotannossa ensimmäiset eksplisiittiset muotoilut *filosofian luonteesta* ja *tehtävästä* kiinteästi läheisessä suhteessa nimenomaisesti *luonnontieteisiin* liittyvät suomalaisessa filosofiassa vuonna 1915 käytyyn nk. *monismidebattiin*. Eino Kailan osallistuttua tutkijoiden Torsten Nyberg, Edward Westermarck ja Rolf Lagerborg *Nya Argus*-lehdessä käymään polemiikkiin *haeckelilaisesta monismista* omalla julkisella näkemyspanoksellaan voi hänen filosofiakäsityksensä suhteessa ajan suomalaisen ”filosofiyhteisön” filosofiakäsitysten kontekstiin nähdä *eriytyvän* jo melko tavalla omaan suuntaansa.

Eino Kaila oli selvitelty suhdettaan monismiliikkeeseen jo niin varhain kuin vuonna 1911 kirjoituksessaan ”Ensimmäinen kansainvälinen monistikongressi”; tässä Kaila tarkastelee kriittisesti Wilhelm Ostwaldin (1853 - 1932) *Die Wissenschaft*, Jacques Loebin (1859 - 1924) *Das Leben* ja Svante Arrheniuksen (1859 - 1927) *Das Weltall* -teoksia. (Kaila 1911b) Vaikka Kailan omakin filosofinen perusintuitio oli eittämättä *monistinen*, hän kuitenkin sanoutui jyrkästi irti nk. *monistiliikkeestä*. Filosofisena liikkeenä suosiota manner-Euroopassa niittänyt haeckeliläinen monismi ja monistiliike edustivatkin Kailalle pikemmin pintapuolista ja *dogmaattista* luonnontieteellistä maailmankatso-
musta kuin hyvää filosofiaa: monistiliike aliarvioi todellisuuden ymmärtämiseen liittyvää filosofista problematiikka.¹⁶²

Eino Kaila liittyi monismidebattiin omalla repliikillään Rolf Lagerborgille, jossa hän selväsanaisesti vaati filosofian yhteyttä luonnontieteisiin ja niiden edistymisiin aikaistutkimuksiin. Samalla Kaila ihmetteli ”ääneen” Rolf Lagerborgia siitä, miten kukaan *filosofi* saattoi mennä puolustamaan ”Haeckelin käsitkeäaosta”. Kailan kirjoituksessa ottaman kannan mukaan filosofian erääksi merkittävimmistä tehtäväksi määrittä

¹⁶² Monismiliikkeen ehkäpä keskeisimpänä filosofisena teoksena oli Ernst Haeckelin teos *Welträtsel*. Mainittakoon, että monistiliikkeen kritiikki Euroopassa kärjistyi osaltaan myös esimerkiksi Assmuthin ja Hullin julkaiseman kirjan ”Haeckels’s Fraud and Forgeries” (1915) myötä. Teoksessa esitettiin, että Haeckel oli tehnyt huijauksia, joiden avulla ihmiset oli saatu uskomaan, että Darwinin kehitysoppi ja Haeckelin itse laatima biogeneettinen laki perustuivat todellisiin ja päteviin tutkimustuloksiin.

”luonnontieteiden peruskäsitteiden kriittinen analyysi.” (Kaila 1915; Niiniluoto 2002, 117) Filosofিয়া ei saanut sivuuttaa tai väheksyä luonnontieteen edistyvää tutkimusta, vaan filosofian ja filosofien oli niihin tarkastikin perehdyttävä: filosofialla oli nähtävissä merkityksellinen paikkansa ja tehtävänsä edistyvien luonnontieteiden peruskäsitteiden ja lähtökohtien arvioivassa tarkastelussa.

Eino Kailan filosofiakäsityksen tuolloiselle vaiheelle voi antaa nimitysehdoituksen Kailan *filosofiakäsityksen polemisoitumisvaihe*, sillä tällöin Kailan näkemys filosofian luonteesta irtautuu huomattavasti monista suomalaisen filosofian ”filosofiyhteisössä” esiintyneistä filosofiakäsityksistä. (Vertaa tästä tutkimuksen lukuja 2 ja 3.) On ilmeistä, että monismidebatin yhteydessä Kailan filosofiakäsitys siten ainakin osaltaan polemisoi-tui suhteessa suomalaisen filosofian aikalaiskontekstiin ja -diskurssiin. Filosofian tehtävää luonnontieteiden käsitteiden analyysina korostavan Kailan luonnontieteellisesti painottuneen filosofiakäsityksen saattaa tulkita myös ignoroineen näkemystä *filosofianhistorian* ja *arvofilosofian* tutkimuksellisesta relevanttisuudesta.¹⁶³

Eino Kailan tuon ajan filosofiakäsityksestä tarjoavat merkittäviä viitteitä myös tämän Ernest Renanin (1823 - 1892) ajattelua tarkastelevat kirjoitukset ”Renan ja Bergson” (1916) sekä ”Ernest Renan” (1917). Tieteisuskoksen Renanin ja intuitionisti Bergsonin ajattelua vertaillen Kaila kirjoittaa: ”Renan on alituisesti tietoinen siitä, että metafyyssillinen filosofia on pelkkää runoilua, mielikuvituksen leikkiä...(...) ’Renanin’ rinnalla on ’Bergsonismi’ karkeasti dogmaattinen. Empimättä uskoo Bergson metafyyssillisiin kangastuksiinsa...(...)” (Kaila 1916; Manninen 2002b) Juha Mannisen Kailan vahvaa tiedeorientoitumista tässä korostavan tulkinnan mukaisesti Kaila ei enää tuolloin hyväksynyt ”sellaista tieteen sananvallan poistamista ja korvaamista intuitiolla, joka ei ollut tieteellisesti kontrolloitavissa.” (Manninen 2002b) Renanin ajattelua tarkastellessaan Kaila myös esittelee tälle ominaista filosofiakäsitystä, jossa *spekulatiivinen filosofia* on Kailan esittelemänä Renanin mukaan vain vähäarvoista. ”*Filosofian täytyy tulla tieteelliseksi, ellei se tahdo tulla Penelopen kankaaksi, jota lakkaamatta ja aina turhaan aletaan uudestaan*”, Kaila kirjoittaa Renanin filosofiakäsitystä kuvatessaan. (Kaila 1916; 1990, 131)

4.5 Eino Kailan filosofiakäsityksen muotoiluja 1918- (filosofiakäsityksen radikalisoituminen)

Suomalaiskansallisesti katastrofaalisesta vuodesta 1918 alkaen Eino Kailan filosofiakäsityksen muotoilujen voi nähdä *radikalisoituvan*. Esille pistävä radikaali piirre Eino Kailan tuolloisen tuotannon filosofiakäsityksen muotoiluissa tavataan Kailan *argumentointitavassa*, johon on liitetty vaatimus sulkea varteenotettavan filosofian käsitteen *ulkopuolelle* sellaista perinteisesti filosofiana pidettyä tuotantoa, jossa esitellään ja perustellaan *metafyyssisiä* katsomuksia ja niihin liittyviä *elämänkatsomuksia*, vedotaan *intuitioihin* tai ylipäänsä esitetään sellaisia filosofisia katsomuksia, jotka eivät ole läheisissä yhteyksissä ajanmukaiseen *tieteelliseen tutkimukseen*.

¹⁶³ Nk. käytännöllisen filosofian tutkimusaiheiden filosofisen statuksen ja relevanttisuuden ylläpitäminen ajan suomalaisessa (akateemisessa) filosofিয়া voidaan huomata selvästi esimerkiksi Grotenfeltin filosofiakäsityksessä *filosofia*-hakusanan yhteydessä *Otavan isossa tietosanakirjassa* (I ja II painokset) sekä *Filosofisen yhdistyksen* 1910- ja 1920-lukujen toiminnassa alustusten aiheiden rikkaassa kirjossa, johon sisältyy aiheita filosofian klassikoista aina etiikan, estetiikan ja yhteiskuntafilosofian teorioihin ja erityiskysymyksiin.

Eino Kaila esittää 1918 julkaistun suomentamansa Arthur Schopenhauerin (1788 - 1860) *Kuolema ja kuolematon* -teoksen suomentajan johdannossa suurta osaa yleisesti filosofiana ja filosofian klassikkoina pidettävää tuotantoa - esimerkkeinä Kaila nostaa esiin Platonin, Spinozan ja Schopenhauerin - sijoitettavaksi varsinaisen filosofian käsitteen ulkopuolelle. Vaikka Kaila johdannossaan puhuukin filosofian klassikoista kuten Platonista ja Spinozasta myös *filosofeina*, tekstiyhteys viittaa toisaalta selvästi, etteivät em. ajattelijat *metodinsa* tai *tuotantonsa luonteen* puolesta Kailan mukaan oikeastaan kuuluneet filosofiaan, vaan tulivat hänen tuolloisessa metafilosofisessa näkemyksessään luokitelluiksi pikemmin eräänlaiseksi *suggestiiviseksi* ja *mielikuivituskylläiseksi* sanataiteeksi, *runoudeksi*.¹⁶⁴

Useimmat metafysilliset filosofit – Platon ja Spinoza ovat siitä kenties paraimmat esimerkit - ovat itse asiassa *enemmän runoilijoita kuin ajattelijoita*, heidän maailmoja syleilevät ”järjestelmänsä” *enemmän runollisen mielikuivituksen kuin tieteilevän tutkimuksen tuotteita*, heidän varsinainen voimansa enemmän elämyskylläisessä *taiteellisessa ”näkemyksessä” kuin loogillisten perusteiden varaan nojautuvassa ajattelussa.* (...) ”Säännönmukaisesti tämänsuuntaiset filosofit viimekädessä jonkinlaiseen – toisinaan suorastaan ylijärjellisenä esitettyyn – ”intellektuaaliseen havaintoon” tai minkä niminen tuo korkein tietokyky kulloinkin lienee, jonka kautta filosofin sisäiselle silmälle paljastuu maailman tosiolemus. (Kaila 1918, 6, kursivointi M.L.)

Suuri osa yleisesti (traditionaalisesti) filosofiana ja filosofian klassikkoina pidettyä tuotantoa oli ”runolliseen mielikuivutukseen” liittyvän syntytaustansa ja ”loogillisiin perusteisiin” kytkeytymättömän sisältönsä johdosta Eino Kailan mukaan nyt sijoitettavissa runouteen ja suggestiiviseen sanataiteeseen mutta ei varsinaisesti filosofiaan kuuluvaksi. Tekstuaalista lisäevidenssiä Kailan tuolloisesta *metafilosofisesta radikalismista* tarjoaa myös kirjoitus ”Filosofian opinnoista ja opetuksesta” (1921), jonka mukaan *filosofisten järjestelmien* aika oli ohi ja ainoaksi kestäväksi ”filosofiseksi järjestelmäksi” oli enää nähtävissä *tieteiden kokonaisuus*. Huomattakoon myös, että *Filosofisessa yhdistyksessä* vuonna 1919 pitämässään puheenvuorossa (tutkimuksen 3. luvussa) Kaila oli jo tuonut julki näkemystään luonnontieteiden ja sen opintojen keskeisestä merkityksestä akateemisissa filosofian opinnoissa.

Filosofisten järjestelmien aika on ollut ja mennyt, se on vakaumukseni, jota ei muuta se tosi seikka, että niitä joka vuosi syntyy uusia. Ainoa ”filosofinen järjestelmä”, jonka vakavuus on ja kestävyys on ehdoton, on itse tieteiden kokonaisuus, tuo valtava rakennus, jonka lukemattomat sukupolvet ovat, kuin jonkun henkisen Kölnin tuomiokirkon pysyttäneet. (Kaila, 1921)

Tässä *Iltalehdessä* 1921 julkaistussa kirjoituksessa Eino Kaila katsoo filosofisten järjestelmien kuuluvan *epärelevantteina* menneisyyteen. Filosofian kestävä tutkimus oli perustettava tieteiden kokonaisuuden ”lukemattomien sukupolvien” ehdottoman vakavaan ja kestäväan rakennelmaan. Kailan filosofiakäsitteeseen liittyy tässä radikaali metafilosofinen ulottuvuus etenkin suhteessa filosofian historian ja sen klassikoiden merkityksen arviointiin tuottaen metafilosofisen asetelman, jossa traditionaalisesti (myös ajan suomalaisessa filosofiassa) filosofiaksi *par excellence* arvioidun aineiston relevanttisuus ja itseisarvo *filosofiana* problematisoidaan ja kyseenalaistetaan. Kailan tieteellistä tutkimusta ainoana kestävä ”filosofisena järjestelmänä” korostavan filosofiakäsitteksen suhtautu-

¹⁶⁴ Schopenhauerin filosofialle ominaisesta ilmiömaailman ja olevan sinänsä erottelusta Kaila toteaa, että logiikan ”telkeet” sulkevat pääsyn ilmiöittönnä tai empiirisen havaintomaailman taakse: ”Kuinka välinpitämätön Schopenhauer kehittäessään filosofiaansa, jonka on tyydyttäminen koko hänen olemustaan, on logiikan vaatimuksista, siitä antaa seuraavakin tutkielma monta hyvää näytettä. ”Tällainen vastaus on tietenkin pelkkää kiertelyä ja omansa osoittamaan, kuinka mielivaltaisesti Schopenhauer piteli käsitteitään, ja kuinka hauraiksi logiikan telkeet, jotka sulkevat meiltä pääsyn ilmiömaailman taakse, kävivät hänen ”metafyysisen tarpeensa” edessä.”

misessa filosofian historiaan voidaan myös nähdä analogia luonnontieteen historian eri teorioiden relevanttisuuden erääseen arviointitapaan: luonnontieteessä historialliset teorit, jotka ovat sittemmin osoittautuneet epätieteellisiksi, vääriksi tai alkeellisiksi ovat tulkittavissa edistyneessä tieteellisessä tutkimuksessa epärelevanteiksi. Tieteellisesti epärelevanteiksi tulkittuina niihin kohdistuva mielenkiinto ja merkitys on nähtävissä pääasiassa historialliseksi ja psykologiseksi. Eino Kaila arvioikin historiallista ja psykologista intressiä ja suhtautumistapaa sopivimpana suhteessa ”filosofisiin järjestelmiin.”¹⁶⁵

Mutta psykologisina ja historiallisina ilmiöinä ovat filosofiset järjestelmät mitä mielenkiintoisinta tutkittavaa; ne täytyy vaan nähdä oikeassa historiallisessa ja psykologisessa ympäristössään. Heikoimmat ja hetkellisimmät tällaisista järjestelmistä eivät tosin liene paljon muuta kuin eräänlaista ajatuksen lapsentautia, mutta huomattavimmissa niistä tulee merkitsevällä tavalla ilmi kokonaisten aikakausien henkinen ilmapiiri ja niille ominaiset aatteet tieteen ja muun hengenelämän aloilla. (Kaila 1990, 309)

”Filosofian opinnoista ja opiskelusta” (1921) kirjoituksessa Eino Kailan voi nähdä tarkastelevan uudistamaan pyrkivästi filosofian opiskelussa relevantin ja epärelevantin aineiston jäsentämisen kautta. Kailan oman filosofiakäsityksen liittymisen luonnontieteisiin voi nähdä tässä heijastuvan arvioon filosofianhistoriallisten ”järjestelmien” arvosta siten, että niiden arvo ja merkitys tulee arvioiduksi filosofiana suhteessa niiden relevanttisuuteen tieteen tuolloisessa nykykehityksessä. Kiteyttäen tämä Eino Kailan filosofiakäsityksen radikaali uudistustendenssi voidaan osoittaa seuraavassa tiivistelmässä.

<p>Relevanttia aineistoa:</p> <ul style="list-style-type: none"> - tieteellinen aikalaistutkimus ja sen tulokset - psykologian erityismerkitys filosofian opiskelussa - <i>tieteiden kokonaisuus</i> ainoana kestäväenä ”filosofisena järjestelmänä” 	<p>Epärelevanttia aineistoa:</p> <ul style="list-style-type: none"> - <i>filosofiset järjestelmät</i> (esim. Platon, Spinoza ja Schopenhauer) <p>joiden ominaispiirteinä:</p> <ul style="list-style-type: none"> - epääjanmukaisuus - lähinnä psykologinen ja historiallinen kiinnostavuus - tieteellinen epärelevanttisuus <p>joissa lisäksi mahdollisina pejoratiivisina lisäpiirteinä:</p> <ul style="list-style-type: none"> - maailmaa ”syleilevä” loogisista perusteista piittaamaton elämiskylläisyys (Kaila 1918, 6) - vetoaminen ”intellektuaaliseen havaintoon” tms. tietokykyn (Kaila 1918, 6) - metafyyssisen ”runoilijan” systeemin konstruointi (Kaila 1918, 6; Kaila 1921)
--	---

Koonti 4. Eino Kailan arvio filosofiassa ja sen opiskelussa relevantista ja epärelevantista aineistosta 1918, 1921

¹⁶⁵ Kaila katsoo myös vuoden 1919 kirjoituksessaan ”Piirteitä nykyajan tieteellisestä hengestä. Prof. Tigerstedtin ”Vetenskapliga kritik” teoksen johdosta”, että ”luonnontieteitten filosofia on kaikista filosofioista mielenkiintoisin – ellei se ole suorastaan ainoa huomionarvoinen filosofia.” Kaila viittaa kirjoituksessaan erityisesti luonnontieteellistä tutkimustyötä ”elähdyttävään” henkeen ja ilmapiiriin, jonka ”hengittäminen kaikkine tomuineen ja tuhkiineen on tosifilosoifeille hurmaa” (Kaila 1990, 174). Kirjoituksessa ”Filosofisia huomautuksia relativiteettiteoriaan” (1920) Kaila pohtii, milloin ”yksitystieteissä on oikeutettua vedota filosofisiin aatteisiin ja näkökohtiin.” Kaila tarkastelee kirjoituksessaan logiikan, ”varsinaisten materiaalistien filosofisten aatteiden” (Kailan esimerkkinä on kaukovaikutuksen käsite) ja tietoteorian merkitystä tieteille viitaten tässä relativiteettiteorian ”erinomaiseen mielenkiintoisuuteen.” (Kaila 1990, 289-306)

4.6 ”Todellisuuden tieteellisestä ja metafysiillisestä selittämisestä” (1926) (filosofia tieteenä, Kailan metafilosofisen radikalismien edelleen jyrkentyminen ja jäsentyminen)

Eino Kailan tutkimukset kiinnittyivät 1920-luvun alun laajojen pääasiallisesti psykologiaan alaan liitettävien teosten *Sielunelämä biologisena ilmiönä* (1920) ja *Sielunelämän rakenne* (1923) jälkeen tietoteoreettisiin tarkasteluihin.¹⁶⁶ Kailan vuosien 1925 - 1926 tuotanto käsittääkin kolme tärkeätä tietoteoreettista kirjoitusta: nämä ovat Turun yliopiston julkaisut *Der Satz vom Ausgleich des Zufalls und das Kausalprinzip* (1925) ja *Die Prinzipien der Wahrscheinlichkeitslogik* (1926) sekä filosofisen yhdistyksen *Ajatus*-vuosikirjassa vuonna 1926 julkaistu osaltaan metafilosofinen kirjoitus ”Todellisuuden tieteellisestä ja metafysiillisestä selittämisestä.” Näistä Kailan filosofian nk. *kypsan kaudeksi* alkamisen merkiksi nähdystä¹⁶⁷ teoksista on Kailan filosofiakäsityksen tutkimuksen kannalta juuri ”Todellisuuden tieteellisestä ja metafysiillisestä selittämisestä” erittäin merkittävä.

Eino Kailan epistemologisten käsitysten muokkautumisprosessien voi nähdä olleen melkoisessa liikkeessä 1920-luvun alkupuolella. Kailan kannanmuodostuksiin vaikutti tuolloin etenkin tutustuminen (tai oikeammin perehtyminenkin viimeistään 1920-luvun alussa) Berliinin yliopiston psykologian laitoksella jo institutionalisoituneen Wolfgang Köhlerin (1887 - 1967), Max Wertheimerin (1880 - 1943) ja Kurt Koffkan (1886 - 1941) *hahmoteoriaan*. Berliinin koulun *Gestalt-teoriassa*, jonka ajatuksia Kaila nopeasti omaksui, hahmojen/”Gestaltien” havaitseminen tulkittiin eräänlaiseksi todellisuuden *suoraksi* kohtaamiseksi; tällöin *hahmokvaliteetit* saivat *tietoteoreettisen* ja *ontologisen* merkityksen tuottaen siten myös *filosofisiksi* luonnehdittavia haasteita. Kailan voi kin nähdä omaksuneen 1920-luvun alun teoksissa ”Fyysillisen maailmankuvan psykologisista perusteista” (1922) ja *Sielunelämän rakenne* (1923) hahmoteorian Berliinin koulun version. ”Ne (hahmot) ovat varmasti olemassa *in rerum natura* välittömässä kokemuksessa.”: Kaila (1923) kirjoittaa. Juha Mannisen mukaan Eino Kailan (jopa koko) 1920-luvun filosofian peruskysymyksen muodosti hahmopsykologiaan ja tieteelliseen selittämiseen liittyvien kahden katsantokannan yhteensovittaminen: Kaila oli toisaalta vakuuttunut, että kvaliteetit - myös Köhlerin (1920) tulkinnan mukaisesti ”realistisen” luonnonfilosofisen käänteen saaneet hahmokvaliteetit - *kuuluvat* reaalisesti olemassa olevaan. Toisaalta Kaila oli myös vakuuttunut, että *tieteellinen maailmankäsitys* oli luonteeltaan mittaava, abstraktioille rakentuva ja *kvaliteetit eliminoiva*. (Manninen 2002b)¹⁶⁸

¹⁶⁶ Psykologian ohella edellä mainitut sisältävät tosin merkittävästi myös esimerkiksi luonnonfilosofisia ja epistemologisia tarkasteluja.

¹⁶⁷ Tällaisen näkemyksen esittää von Wright (1979), jolta myös kyseinen nimitys Eino Kailan filosofian ”kypsa kausi” on ilmeisesti peräisin.

¹⁶⁸ Tässä on huomattava, että *Personalisuudessa* Kaila on hylännyt hahmoteorian ”köhlerläisen” tulkinnan: ”Mielenkiintoisia ovat KÖHLERIN ns. ”fyysilliset hahmot”, jotka hän on esittänyt todellisina hahmoina, siis holistisina kokonaisuuksina. Sitä ne eivät kuitenkaan ole; ... (...)” (Kaila 1938, 30) Kailan kokeellisiin järjestelyihin ja kvantiteoriaan tukeutuvat perustelut ovat tässä erittäin kiinnostavia, mutta niiden asiallinen tarkastelu ja kommentointi edellyttäisi laajahkoaa omaa tutkimustaan, eika ole siten tässä mahdollista. Huomattakoon samalla, että nykypsykologiassa 1900-luvun alkupuolen hahmoteoriaa arvioitaessa on katsottu Gestalt-psykologien jyrkästi yliarvioineen teoriansa merkitystä ja kantavuutta. Esimerkiksi Michael W. Eysenckin arvostetussa teoksessa *Psychology. An International Perspective* (2004) ”alkuperäisen” Gestalt-teorian heikkouksina on otettu esille seuraavia näkökohtia: ”The Gestaltists produced descriptions of interesting perceptual phenomena rather than adequate explanations. (...) The assumption that observers use the laws of grouping in a bottom-up way to achieve perceptual organisation is over-simplified (Vecera & Farah, 1997) (...) Grouping often occurs later in perceptual processing than was assumed by the Gestaltists. (...) The Gestaltists did not consider fully the complexities of what happens when there are conflicts among the laws of grouping.” (Eysenck 2004, 227)

Eino Kailan tietoteoreettisten näkemysten muotoutumiseen voi nähdä 1920-luvun alkupuolella vaikuttaneen merkittävästi myös fysiikan *relativiteettiteorian epistemologiasta* kirjoittaneeseen Hans Reichenbachiin luotu suhde sekä tämän tuotannon että kirjeenvaihtoyhteyden merkeissä. Samoihin aikoihin, kun Kaila lähetti ensimmäisen kirjeensä Reichenbachille (1.3.1923)¹⁶⁹ Kaila jo esitti kantanaan *Ajatuksen* kirjoituksessa ”Kantia lukiessa” (1923), ettei mitään *puhtaasti filosofista tietoteoriaa* voinut olla olemassa. Mannisen mukaan Kaila olikin jo omaksunut sen Reichenbachin näkemyksen, ”että tieteellinen tutkimus kyllä asettaa Kantia muistuttavaan tapaan ’luonnolle’ tiettyjä perimmäisiä edellytyksiä, aksioomeja, mutta samalla ne ovat tosiasiallisesti jotain muuttuvaista, ne ovat ’kokemukseen’ sellaisessa suhteessa, että tämä voi vaatia niitä muuttamaan.” (Manninen 2002b) Kaila selvitti myöhemmin kantaansa erityisesti Reichenbachin todennäköisyydestä esittämiin käsitteisiin monografiassa *Der Satz vom Ausgleich des Zufalls und das Kausalprinzip* (1925).

Eino Kailan varhaisimmasta yhteydenpidosta Moritz Schlickin kanssa ei ole säilynyt dokumentteja, mutta oletettavasti Kaila muodosti melko pian Reichenbachiin luomansa yhteyden¹⁷⁰ kautta kirjeenvaihtoyhteyden myös Wienissä toimineeseen Schlickiin. Reichenbach oli jo ”Der Gegenwärtige Stand der Relativitätstheorie”-ssa jo luonnehtinut Schlickiä filosofiksi, joka hyväksyi suhteellisuusteorian, ”vastustaa Kantia ja edustaa filosofista empirismää, mutta hän myös määrittelee kantansa vastakkaiseksi Machin positivismille.” (Manninen 2002b) Mannisen mukaan Kailan epistemologisissa kannanmuodostuksissa vuoden 1926 julkaisut *Die Prinzipien der Wahrheitslogik* sekä ”Todellisuuden tieteellisestä ja metafysiillisestä selittämisestä” merkitsevät ratkaisevaa käännettä, jossa Kaila omaksui tietyt katsomukset, jotka voidaan perustellusti nähdä saadun *juuri* Schlickiltä ja joista tuli *kiinteä osa* Kailan ajattelua.

Tässä uudessa ajattelutavassa oli *Die Prinzipien der Wahrheitslogik*in mukaisesti nähtävä kaiken reaalityiedon rakentuvan *todennäköisyyslauseiden loogisina funktioina*: lähestymistapa on *propositionalinen*, ”looginen.” Kaila sanoutui tässä irti *psykologismista*, mutta ei kuitenkaan *psykologiasta*; ajattelutapaan sisältyy loogisen ja psykologisen *erottaminen*. Tämän vuoksi tätä Kailan ajattelutapaa voi Juha Mannista lainaten kuvata: ”(...) *psykologism*in väljällä käsitteellä *antipsykologistiseksi*, mutta toisaalta sitä luonnehti *jatkuva pyrkimys määrittää abstraktin ja koetun yhteyden*. Huolimatta siitä, että Kaila kuvasi näiden yhteyden ’*loogiseksi funktioksi*’, hän oli *liiaksi psykologi ja liiaksi naturalisti uskoakseen ajattelun selittämisessä formaalis-loogisen tarkastelun riittävyteen ja kaikkivoipaisuuteen*.” (Manninen 2002b) Mannisen mukaan Kailan voisi katsoa tahtoneen olla ”looginen empiristi” vastakohtana ”*psykologistiselle*” (empiristille): osoittaa tietämisen (tiedon) *loogiseksi funktioksi hic et nunc*, tässä ja nyt koetusta.

Tällainen elämyksellisestä aineksesta kiinnipitäminen merkitsi Kailalle tarvetta ottaa huomioon tietämisen *kontekstuaalisuus* erona sellaisesta *antipsykologismista*, jossa perimmäisiksi arvioidut tiedon empiiriset kontekstit olisi nähty pelkästään *kritiikin* kohteina. Kaila uskoi löytäneensä Schlickiltä ainekset näitä tekijöitä *tasapainottavaan* epistemologiaan. **Loogiseksi empirismiksi** kutsumassaan kannassa, jonka hän nähtävästi tahtoi myös erottaa sekä Reichenbachin ”tieteellisestä filosofiasta” että Schlickin induktion ”*humelaista*” tottumustulkintaa sen *oikeutuksessa* kannattaneesta ajattelusta, Kaila näki epistemologisen ratkaisun mahdollisuuden avautuvan *todennäköisyyslogiikasta*. Kailan loogisen empirismin voikin sen alkuperäisessä muodossa nähdä siis edustavan itse asiassa *todennäköisyysloogista empirismää*.

”Todellisuuden tieteellisestä ja metafysiillisestä selittämisestä” eroaa epistemologiassaan *Die Prinzipien der Wahrscheinlichkeitslogikista* siinä, että jälkimmäisenä

¹⁶⁹ Reichenbach lähetti pian Kailalle teoksensa *Relativitätstheorie und Erkenntnis apriori* (1920) ja ilmeisimmin myös kirjoituksensa ”Der Gegenwärtige stand der Relativitätstheorie” (1922)

¹⁷⁰ Näiden kirjeenvaihdossa on välittömästi seuraavina vuosina aukko. (Manninen 2002b)

mainitussa Eino Kaila vielä arvelee tarpeelliseksi turvautua Schlickin torjumiin *transsendentaalisiin* periaatteisiin. ”Todellisuuden tieteellisestä ja metafysiillisestä selittämisestä”, josta Mannisen mukaan tuli Kailan uudenlaisen empirismin *ohjelmanjulistus*, ovat transsendentaalit lähtökohdat poissa.

Tämän tutkimuksen kannalta kirjoituksessa ”Todellisuuden tieteellisestä ja metafysiillisestä selittämisestä” huomionarvoisinta on kuitenkin se, että Kaila esittelee siinä merkittävästi myös *filosofiakäsitystään* (ja tuo itse asiassa metafilosofisen kritiikkinsä tässä esille drastisen radikaalisti konstruoidun asetelman puitteissa). Kirjoituksessa hahmottelemassaan metafilosofisessa asetelmassa (1) *filosofia* tieteenä ja (2) *metafyysikka* - metafysiikkaa sisältävinä teoksina ja metafysiikkaa tuottavana ajattelutapana - asetaankin jyrkkään *vastakkaissuhteeseen* keskenään.¹⁷¹

Eino Kailan *metafilosofisesti diskreditoivan kritiikin* kohteena on kirjoituksessa erityisesti Arthur Schopenhauerin ajattelu ja tuotanto. Voinee sanoa, että Kailan aggressiivinen metafilosofinen radikalismi aiheutti samalla ylitsepääsemättömän railon hänen ja toisen nousevan suomalaisen aikalaisfilosofin J. E. Salomaan välille, joka tuolloin edusti näkyvästi *traditionaalisempaa* ja *inklusiivisempaa filosofiakäsitystä*. Kun juuri Schopenhauerin ja Eduard von Hartmannin (1843 - 1906) ajattelua vertailevalla tutkimuksella vuonna 1919 filosofiasta väitelleelle Salomaalle myös *metafyysiikkaa* sisältävä filosofiatuotanto edusti täysin huomion- ja tutkimuksenarvoista, *relevanttia filosofiaa*, saa Kailan kritiikissä Schopenhauer edustaa paraatiesimerkkiä metafysiikkaan sortuvasta suggestiivisesta ”metafyysillisen runoelman laatijasta” *par exemple*. ”Todellisuuden tieteellisestä ja metafysiillisestä selittämisestä” rajaakin tämän (a) tieteen, (b) filosofian ja (c) filosofisesti sekä (d) tieteellisesti *korrektin* ajattelutavan *ulkopuolelle*. Tällainen tuotanto ei Kailan mukaan voinut selvitä ”ehjin nahoin” loogilliselle kritiikille alistettuna.

Mutta sikäli kuin tämä metafysiillinen runoelma esiintyy *filosofiana*, *siis tieteenä*, lankeaa se loogillisen kritiikin alaiseksi. (Kaila 1990, 429, kursivointi M.L.)

”Todellisuuden tieteellisestä ja metafysiillisestä selittämisestä” -kirjoituksessa tavattavien filosofiakäsityksen muotoilujen perusteella Eino Kailan filosofiakäsityksen voi nähdä suomalaisen filosofian kontekstissa edelleen *kärjistyvän*; sitä voi ehdottaa kutsuttavan Kailan filosofiakäsityksen *toiseksi radikalisoitumisvaiheeksi* tai *edelleenradikalisoitumisvaiheeksi*. Kaila perustelee metafilosofista kritiikkiään ”Todellisuuden tieteellisestä ja metafysiillisestä selittämisestä” -kirjoituksessa jäsentynein argumentein, jolloin hänen tässä esiin nostamaltaan loogiselta kritiikiltä ”selviämättömän” filosofian *diskreditointi* muuttuu aivan avoimeksi. Kirjoituksen metafilosofiselle jyrkälle radikalismille on samalla ominaista (1) *filosofian* ja (2) *metafyysiikan* käsitteiden mahdollisimman jyrkkä *eriyttäminen* ja *vastakkain asetteleminen*. Tässä Kaila esittää, että *filosofia on*, ja sen *tulee olla* hyväksyttävä-

¹⁷¹ Kailan metafysiikkakritiikin voi nähdä sisältävän yhtymäkohtia Schlickin tietoteorian metafysiikkakritiikkiin jo teoksessa *Allegemeine erkenntnislehre* (1918), jossa Schlickin mukaan metafysiikkojen intuitio saattoi tarjota korkeintaan aineksia tietämiselle; tässä ei kuitenkaan saanut sekoittaa (metafyysikkojen) tuttuutta tai tuntemusta (saks. Kennen) tietämiseen (saks. Erkenntnis). (Manninen 2002a) Huomattakoon, että Teodor Oizermanin (1977) esittämissä näkemyksissä varhaisemmalle positivismille ominaisesta jyrkkäpiirteisestä tieteellisyyttä korostavasta metafysiikkakritiikistä voi myös tavata kiinnostavia yhtymäkohtia Eino Kailan metafysiikkakritiikin asetelmalle: ”Varhainen positivismi samasti monesti kaiken filosofian spekulatiiviseen metafysiikkaan ja asetti spekulatiivisen vastakkainasettelun ”filosofia – erillistieteet sijaan ”positiivisen” vastakkainasettelun ”erillistieteet - filosofia” tai oikeammin siis erillistieteet – spekulatiivinen metafysiikka (eli erillistieteet ja filosofia tarkoittamassa spekulatiivista metafysiikkaa). Esimerkiksi Georg Henry Lewes käytti sanaa ”filosofia” pelkästään merkitsemässä metafysiikkaa positiivisen tiedon suoranaista vastakohtana. Mutta saarnatessaan filosofian lakkauttamista tieteelle vieraana metafysiikkana positivismi ilmoitti samalla myönteisen, tieteellisen filosofian luomisesta, ts. pyrki yhdistämään filosofisen nihilismin positiiviseen filosofiseen tutkimukseen. (...) Uspositivismi kehittyi filosofian kohteen äärimmäisyyteen menevän rajoittamistendenssin realisoinnina. Tätä rajoittumista oikeutettiin yhtäältä ”metafyysiikan” poistamisen välttämättömyydellä ja toisaalta sillä, että luonnon ja yhteiskunnan positiivisesta tutkimisesta oli tullut erillistieteiden asia. Filosofian problematiikan rajaaminen (samoin kuin ”metafyysiikan” poistaminen siitä) palautui luonnontieteiden tuloksista tehtävistä maailmankatsomuksellisista (olemukseltaan materialistisista) johtopäätöksistä irtisanoutumiseen.” (Oizerman 1977, 204-205)

vissä ainoastaan *tieteenä* samalla, kun tälle vastakkainen metafyysiikka on *paljastettava* ja sitä epätieteellisenä *vastustettava* sekä *suljettava pois* filosofiasta.

4.6.1 'Metafyysillinen ajattelutapa', verifikaatioperiaate sekä Schopenhauer ja Platon 'metafyysillisen ajattelutavan' esimerkkeinä

"Todellisuuden tieteellisestä ja metafyysillisestä selittämisestä" -kirjoituksessa Eino Kaila erottaa siis filosofian jyrkästi metafyysiikasta ja arvioi filosofian tieteellisen ajattelun periaatteita noudattavaksi *tieteeksi*. Kirjoituksen metafilosofisesti keskeisimmän teeman muodostaakin mainittu tieteellisesti korrektiin ajattelutavan vastakkain asettaminen Kailan "*metafyysilliseksi ajatustavaksi*" kutsuman ja kuvaileman ilmiön kanssa. Kailan näkemyksessä tieteellisen ajattelun periaatteista ja rajoituksista piittaamattomalle metafyysiikalle oli ominaista ajattelun *mielivaltaisuus*. Tieteellisesti korrekti ajattelu ei voinut lainkaan käsitellä metafyysisiä kysymyksiä, joissa *verifikaation* periaatteesta ei pidetty kiinni. Kailan mukaan ei ollutkaan mahdollisuutta arvostella sellaisten metafyysisten väitteiden totuutta tai todennäköisyyttä, joissa ihmisen kokemuspiiri ylitettiin eikä väitteistä kokemukseen nähden seurannut enää mitään. (Kaila 1990, 423).

Eino Kaila selittää "*metafyysilliseksi ajatustavaksi*" kutsumansa ilmiön ominaispiirteitä ja syntytapoja kirjoituksessa sekä (a) *tietoteoreettisesti* että (b) *psykologisesti*. "*Metafyysillistä ajattelutapaa*" voitiin Kailan mukaan tavata sekä *mekaanis-materialistisissa* että *teleologis-spiritualistisissa* selityksissä. (Kaila 1990, 425) Mekanistisen luonnonkäsityksen vastakohtaksi Kaila nimeää *spiritualistisen metafyysiikan*, jonka populaarina esimerkkinä hän tarkastelee Schopenhauerin tuotantoa.¹⁷² (Kaila 1990, 428) Vastakohtaisuus mekaanis-materialistisen ja teleologis-spiritualistisen maailmankatsomuksen välille vakiintui Kailan mukaan jo antiikissa; tämä vastakohtaisuus tulee ilmaistuksi klassisella tavalla Platonin *Faidon*-dialogissa Sokrateen henkilöahmon pohtiessa vangittuna syytä tilanteeseensa. Kailan mukaan Sokrates esitti tuolloin varsinaiseksi syyksi tilanteeseensa - kausaalisen selityksen sijasta - oman *tahtonsa*.¹⁷³ (Kaila 1990, 425) Kaila tulkitsee edelleen Sokrateen henkilöahmon pitäneen *syynä* tilanteeseensa sitä, että hän lainkuuliaisena tahtoi alistua tuomioonsa. Platon ja Aristoteles edustavat Kailan mukaan ajattelun tyyppiä, jossa mitään todellista selitystä ei voitu antaa ilman tarkoitussyytä eli *tahtomisen* kanssa analogista tapahtumista. Kaila arvioi, että hänen esittelemästään kahden maailmankat-

¹⁷² Rudolf Eislerin filosofisten käsitteiden sanakirja vuodelta 1904 viittaa metafyysisen vietin/tarpeen kohdalla erityisesti Schopenhauerin filosofiaan: "Metaphysischer trieb ist der in dem Einheitssterben des Geistes begründete Trieb nach Ergänzung und Deutung der Erfahrung zum Zwecke einer Weltanschauung. Nach SCHOPENHAUER entsteht mit der Besinnung und Verwunderung (s. d.) über sein Dasein beim Menschen das metaphysische edürfnis, das ihn zum "animal metaphysicum" macht (W.a.W.u.V. II.Bd.,C.17). Die Religion ist "Volksmetaphysik" (ib.)." (Eisler, Wörterbuch der Philosophischen Begriffe)

¹⁷³ Eino Kailan Platon-tulkintaa ei tässä voida pitää kovin onnistuneena. Sokrateen selitys ei Platonin *Faidon*-dialogissa ole analogista eikä perustu *tahdolle*, kuten Kaila esittää. Sokrates ei ko. dialogissa lopultakaan viittaa itseensä tahtovana olentona vaan itse asiassa objektivisiin arvorealiteetteihin; selitys on tässä siis arvo-objektivistinen ja aksiologismetafyysinen. *Faidon 99c*: "He eivät ajattele, että kaiken koossapitäjä ja kannattaja on se, mikä on todella hyvää ja oikeaa." *καὶ ὡς ἀληθῶς ταγαθὸν καὶ θεὸν ζῶνδεν καὶ ζῶνδεξείν οὐδὲν οἴοντα* " *Faidon 100b*: Koetan selittää, millainen on olemukseltaan tuo alkusyy, jota olen tutkinut, ja palaan usein toistamaani lähtökohtaan, oletukseen että on olemassa sellainen asia kuin kauneus sinänsä, samoin hyvyys, suuruus ja niin edelleen." *..υποθεμενος εἶναι τι καλὸν αὐτὸ καθ' αὐτὸ καὶ αγαθὸν μέγα καὶ τὰλλα πάντα.*" (Platon 1979, 58-59; Platon 1817, 89-91)

somuksen perustyyppistä ensimmäinen, *mekanistis-materialistinen* piti kiinteistä kappaleista saatuja kokemuksia ja jälkimmäinen, *teleologis-spiritualistinen* kokemuksia tahdosta alkuperäisimpinä ilmiöinä.¹⁷⁴ (Kaila 1990,425)

Tietoteoreettisesti ”metafyysillinen ajattelutapa” perustui ajatteluvirheeseen, jossa metafysiikka ylitti tietämisen edellytykseksi asetetun verifikaation periaatteen ja esitti tietoväitteitä jostakin, joka ei enää liittynyt kokemukseen. *Psykologisesti* ”metafyysillinen ajattelutapa” sai selityksen *psykologisena* ominaisuutena: ylitsekäyvän voimalliseksi käyneenä *selittämisen tarpeena*, joka hellittämättä pyrki tai vaati ajattelijaa ylittämään verifikaatioperiaatteen korrekteille selityksille rajaaman edellytyksen. (Kaila 1990, 428).

Eino Kailan mukaan verifikaatioperiaatetta oli pidettävä korrektille (hyväksyttävälle) filosofiselle/tieteelliselle ajattelulle *ehdottomana* periaatteena. Verifikaation periaatetta voitiin Kailan mukaan myös pitää *itsestään selvänä* (evidenttinä), sillä todellisuus saattoi Kailan mukaan tulla tiedetyksi vain kokemusten perusteella. Kailan voi tässä nähdä olleen optimisesti vakuuttunut *todennäköisyyslogiikan* filosofisista sovellusmahdollisuuksista, mikä hänen mukaansa myös saattoi osoittaa verifikaatioperiaatteen pätevyyden ehdottomaksi. (Kaila 1990, 423) Verifikaatioperiaatteen nojalla Kaila arvosteli ankarasti myös (metafyysikoilla tavattavaa) *substanssin* käsitettä: jokaisen metafysiikan oli myönnettävä, ettei mistään substanssista ollut kokemusta. Käsite voitiinkin loogisena hypoteesina osoittaa kokemukseen nähden *tyhjäksi* käsitteeksi tai vähintään käsitteeksi, joka ei tuonut kokemukseen nähden enää mitään *lisättävää*. (Kaila 1990, 427-428).

Eino Kailan artikkelin ”Todellisuuden tieteellisestä ja metafyysillisestä selittämisestä” (1926) filosofiakäsityksessä filosofia tulee katsotuksi tieteeksi, jossa on sanouduttava irti metafysiikasta.¹⁷⁵ Kaila diskreditoi ja sulkee pois filosofiasta metafysiikaksi katsomansa tuotannon. ”Metafyysillinen ajattelutapa” voitiin Kailan mukaan osoittaa epätieteelliseksi ja virheelliseksi sekä loogis-tietoteoreettisin että yksilöpsykologiaan viittaviin perusteisiin.

Tiivistelmä 1.

¹⁷⁴ Kailan olisi kuitenkin käyttäessään Faidon-dialogia esimerkkinään nähdäkseni pitänyt tunnistaa ja erottaa siinä kyseessä oleva maailmankäsitys, joka pitää alkuperäisimpinä ilmiöinä metafyyisiä arvorealiteetteja.

¹⁷⁵ Kailan kirjoituksen *Todellisuuden tieteellisestä ja metafyysillisestä selittämisestä* (1926) jyrkkä metafilosofinen radikalismi tulee nähdäkseni osaltaan esille sen puitteissa mahdollistuvasta paradoksaalisesta väitelauseesta: ”Schopenhauerin filosofia ei ole filosofia.” Vaikka paradoksaalista, tällainen traditionaalemmän ja Kailan radikaalin filosofiakäsityksen vastakohtaa omalla tavallaan kuvastava väite on kuitenkin Kailan tuolloisen metafilosofisen jäsenyyksen perusteella aivan mahdollista muodostaa.

Premissit:

Filosofia on tiede

Filosofian nimellä esiintyvän tuotannon tulee täyttää tieteen kriteerit

Metafyysiset teokset johtuvat ”metafyysisestä ajattelutavasta”

(Voidaan osoittaa, että) metafyysiset teokset eivät täytä tieteen kriteereitä

Johtopäätökset:

Metafyysiikka ei ole tiedettä

Metafyysiikka ei filosofiaa

Päätelyä voidaan edelleen jatkaa:

Schopenhauerin filosofia edustaa metafyysistä ajattelua.

Schopenhauerin filosofia ei ole tiedettä

Johtopäätös:

Schopenhauerin filosofia ei ole filosofiaa

4.7 Eino Kailan filosofiakäsityksestä *Nykyinen maailmankäsitys* -teoksessa (1929)

4.7.1 Filosofia modernina 'scientia universaliksena'

Eino Kailan synteettis-monistisen luonnonfilosofian esitys *Nykyinen maailmankäsitys* (1929) on tämän filosofiakäsityksen tutkimuksen kannalta keskeistä tutkimusaineistoa; teos sisältää verrattain laajoja metafilosofisia luonnehdintoja filosofian luonteesta, tavoitteista ja rajauksista. *Nykyisen maailmankäsityksen* voi nähdä Kailan saksankielisen *Beiträge zur einer synthetischen Philosophie*-teoksen (1928) sisältöjä ja ajatuskulkuja seuraavana yleistajuisempana, "popularisoidumpana" esityksenä, joka on samalla myös kuvaus Kailan tuolloisen tieteellisen maailmankäsityksen kehitysvaiheesta.

Juha Mannisen (2002b) mukaan Kailan *synteettisellä filosofialla* olisi nähtävissä kaksi suurta erityistieteitä pidemmälle menevää tehtävää. Synteettinen filosofia pyrki selvittämään, miten (1) *kvaliteettien* asema oli käsitettävissä maailmassa, jossa modernin fysikaalisen maailmankuvauksen kehitys merkitsi kvaliteettien jatkuvaa eliminointia relationaalisten järjestelmien hyväksi. Toiseksi Kailan synteettisen filosofian pyrkimyksenä on tarkastella, mikä voisi (2) *yhdistää* fysikaalisen, biologisen ja fenomenaalisen maailman erityistieteissä tehtyjä kuvauksia. *Beiträge zur einer synthetischen Philosophie*ssa Kaila pyrki vastaamaan ensimmäiseen kysymykseen ratkaisulla, jossa modernin psykologian, etenkin hahmopsykologian tutkimissa kvaliteeteissa pätivät *omat lainalaisuutensa*, joita ei voitu edelleen johtaa. Kailan mukaan psykologiset kvaliteetit muodostivat itse asiassa kokonaisen hierarkian; sellaiset "*totaalilait*", jotka määräisivät järjestelmää kokonaisuutena eivätkä olleet palautettavissa järjestelmän osien "*elementaarilakeihin*", olivat mahdollisia. Näitä oli Kailan mukaan faktuaalisesti olemassa myös *fysiikassa*. Edelleen, Kailan mukaan oli ajateltavissa tällaisten kvaliteettien *jäännöksettömän* rinnastamisen mahdollisuus tiettyihin relationaaliisiin tuntomerkkeihin - esimerkiksi värit valon aallonpituuksiin - ja siten myös tehdä joitakin ennusteita myös ei-annetuista laaduista. (Kaila 1928; Manninen 2002b)

Suomalaiselle lukijakunnalle suunnatussa, synoptiseksi eli kokoavan katsaukselliseksi luonnehditussa *Nykyinen maailmankäsitys* -teoksessa ilmenevää Eino Kailan filosofiakäsityksen vaihetta olen lisensiaatintyössäni kutsunut *tieteellisen filosofian filosofiankäsityksen vaiheeksi*. Tämän nimityksen valinnan perusteena katsoin, että Kaila tuolloin näytti minusta erottaneen *tieteen* ja *filosofian* käsitteet toisistaan ja kohottaneen esiin *tieteellisen filosofian* käsitteen katsoen tässä, että *filosofian* on oltava *tieteellistä*. *Nykyinen maailmankäsitys* -teoksessaan Kaila painokkaasti vaatiikin, että vakavasti otettavan ja asiallisen filosofian on oltava *tieteellistä, tieteellistä filosofiaa*:

Tarkoituksemme tässä esityksessä ei ole tarjota yksityistieteellisiä tosiseikkoja, vaan *filosofiaa*; tarkoitus on esittää nykyisen filosofian maailmankäsitystä (s.o. sitä käsitystä, joka tekijän mielestä on "nykyisen filosofian maailmankäsitys"). Ehkä sen vuoksi hieman oudoksuen todetaan, että painumme yhä syvemmälle fysikaalisiin erityisseikkoihin; (...)

Kaikki tämä saattaa olla - niin ehkä huomautetaan - merkitsevää, mutta onko se "filosofiaa?"

Ehkä sen vuoksi on paikallaan tässä selvittää, mitä - tekijän käsityksen mukaan - tieteellinen, s.o. ankarasti vakava ja asiallinen filosofia on ja mikä on sen suhde yksityistieteisiin.

Filosofia on, lyhyesti sanoen, *tieteen oma korkein elämä*. Filosofia on tieteellisen ajattelun alfa ja omega, sen alku ja loppu. (Kaila 1929, 95)¹⁷⁶

Lisensiaatintyössäni (2005) kirjoitin näkemyksestäni Kailan *tieteellisen filosofian filosofiakäsityksen* vaiheesta seuraavasti:

Kailan tuolloiselle Wienin piirin filosofiankäsitteestä vaikutteita saaneelle filosofiankäsitteelle on ominaista filosofian käsitteellinen erottaminen tieteestä mutta samalla filosofian kiinnittyminen tieteisiin ja tieteelliseen tutkimukseen. Kailan muotoiluissa filosofia ja tiede ovat läheisessä keskinäisyhteydessä filosofian muodostaessa toisaalta tieteellisen tutkimuksen kokonaisuuteen kohdistuvan synteesejä tavoittelevan "ylärakenteen" ja toisaalta tieteen lähtökohtia ja lähtökohtaisia peruskäsitteitä analyysoivasti tarkastelevan "prinsiippi tutkimuksen". (Leinonen, 2005)

Tätä tuolloin esittämäni *tulkintaa* - vaikkakaan ei itse nimitystä - Kailan filosofiakäsityksen luonteesta *Nykyisessä maailmankäsityksessä* on nyt kuitenkin muutettava ja tarkennettava. Tutkimuksessa esitettävän näkemykseni mukaan Kailan tässä edustamassa filosofiakäsityksessä *filosofian* ja *tieteen* käsitteitä ei itse asiassa tulisi erottaa toisistaan. Sen sijaan on katsottava, että *Nykyisen maailmankäsityksen* filosofiakäsityksessä kuten jo kirjoituksessa "Todellisuuden tieteellisestä ja metafyyssillisestä selittämisestä" Kaila mieltää *filosofian tieteeksi* ja edellyttää filosofialta *tiedestatusta*. Kailan voi *Nykyisessä maailmankäsityksessä* katsoa edustavan filosofiakäsityksessään eräänlaista modernisoitua ja tieteellisesti "up to date" -näkemystä filosofiasta matemaattisiin- ja luonnontieteisiin kiinnittyvänä *yleistieteenä* tai *yhtenäistieteenä*, modernina "*scientia universaliksena*":

Jos edelläviitattu käsitys filosofiasta tuntuu oudolta, ei se johdu mistään muusta kuin siitä, että ammattifilosofia erityisesti Kantin jälkeen lakkasi olemasta se universaalitiede, joka se esim. Leibnizille ja Kantille oli, muuttuen eräänlaiseksi "humanistiseksi" tutkimusalaksi. Tämä oli ehkä kohtalokkain asia mitä ammattifilosofialle koko sen olemassaolon aikaan on tapahtunut, koska siinä tapahtui se filosofialle itselleen niin peräti vahingollinen vieraantuminen erityisesti matematiikasta ja luonnontieteistä, joka vieläkin on huomattavissa. (Kaila 1990, 483, alleviivaus M.L.)

(...) *elämänilmiöitten filosofinen ongelma on* – tässä kuten aina – *sama kuin mikä on niiden suurin tieteellinen ongelma: mitkä ovat elämän lait?* (Kaila 1990, 506)

Jos filosofia hylkää lapsensa, yksityistieteet, niin se näivettyy, kadottaa todellisuuden ja eksyy houreisiin; tieteen ankaraa ja voimakasta elämää se elää vain niin kauan kuin sen lapset sitä ruokkivat väkevällä ravinnollansa. (Kaila 1929, 95, alleviivaus M.L.)

¹⁷⁶ *Otavan ison tietosanakirjan* 2.p. "Hans Reichenbach" hakusana-artikkeli voi tarjota kiinnostavan huomion, siitä miten "uuspositivistisen" filosofian luonnetta ja tavoitteita saatettiin 1930-luvun suomalaisessa filosofiassa tulkita. Eino Kailaa ei kyseisen osan artikkelien kirjoittajien luettelossa mainita: mitä luultavimmin artikkelin kirjoittaja on siten kirjasarjan toimituskunnan jäsen Arvi Grotenfelt. "**Reichenbach Hans** (s.1891) saks. fyysikko ja filosofi (...) Edustaa uuspositivismia, jonka mukaan filosofian tehtävä on vain luonnontieteiden tuloksien kehittäminen eheäksi maailmankatsomukseksi. Käsitellyt kysymystä Einsteinin suhteellisuusteorian merkityksestä. Teoksia "Philosophie der Raum-Zeitlehre" (1928), "Atom und Kosmos das Physikalische Weltbild der Gegenwart" (1930), "Ziele und Wege der Heutigen Naturphilosophie" (1931), "Wahrscheinlichkeitslehre" (1935).

Eino Kailan tuolloinen näkemys filosofiasta "universaalitieteenä" saa lisäevidenssiä ja erään kuvaavan muotoilun myös tieteen metodologisen monismin argumentaatioon fokusoivassa kirjoituksessa "Hengentieteellisestä ja luonnontieteellisestä ajatustavasta" (1930), jossa Kaila kirjoittaa: "(...) - vastoin nykyaikana laajalle levinneitä virtauksia - Descartes, Leibniz ja Kant kuitenkin olivat oikeassa: niin kuin empiirinen todellisuus, ajassa ja avaruudessa, on yksi ja yhteinen, niin on, yleisiltä ominaisuuksiltaan, myös tieto siitä yksi ja yhteinen. 'Scientia universalis' on olemassa." (Kaila 1990, 560)¹⁷⁷

Filosofian tehtäväksi Eino Kaila määrittää *Nykyisessä maailmankäsityksessä* erityistieteellisen tutkimuksen jäsentämisen toisaalta *loogisia analyysejä* tekemällä; filosofian lopputavoitteeksi Kaila näkee *synteettisen kokonaiskuvauksen* tuottamisen maailmasta juuri erityistieteiden tutkimusten tulosten pohjalta. "Filosofia on tieteiden loogista analyysiä ja synteesiä, filosofiaa voidaan siis harjoittaa vain tieteiden kautta ja niiden pohjalla.": Kaila kirjoittaa. (Kaila 1929, 161) Passusta voi pitää metafilosofisesti iskevän jyrkkänä määrittäksenä, johon liittyy filosofian käsitteen mieltämisen ja rajaamisen suhteen erityistä problemaattisuutta. Mikäli filosofian nimittäin todellakin oli Kailan näkemyksen mukaan rajoitettava tieteiden pohjalta tehtäväksi tieteiden loogisiksi analyyseiksi ja synteeseiksi, voi tämän näkemyksen itse asiassa nähdä sulkevan suurimman osan filosofiaksi yleisesti arvioidusta tuotannosta filosofian ulkopuolelle - myös *suomalaisessa akateemisessa filosofiassa* tuolloin ja nyt.

4.7.2 *Nykyisen maailmankäsityksen* filosofiakäsityksen erityispiirteitä: filosofian synteettinen tehtävä maailmankuvan muodostajana, metodinen monismi ja metafysiikan vastustaminen

Nykyinen maailmankäsitys -teoksen 9. luvussa "Filosofian suhde tieteeseen" Eino Kaila kuvailee käsitystään tieteelle ja filosofialle ominaisesta synteettiseen kokonaiselitykseen ja yhtenäisen maailmankuvan muodostamiseen tähtäävästä tavoitteesta. "Tiede ja filosofia pyrkii mahdollisimman yhtenäiseen, mahdollisimman 'monistiseen' maailmankäsitykseen. (...) kautta aikojen filosofia on pyrkinyt yleiseen yhtenäisen maailmankäsitykseen.": Kaila kirjoittaa (Kaila 1929, 186; 95) Edelleen, Kailan synteettisen filosofian ja filosofiakäsityksen muotoiluja tukevana saman aikakauden esimerkkinä filosofian "maailmankatsomuksellisen" tehtävän jopa *ensisijaisuudesta* voidaan lainata otetta Kailan Helsingin yliopiston teoreettisen professuurin valintaprosessiin liittyneestä vastineesta J. E. Salomaalle (1930). Tässä Kailan mukaan: "Keskeisimpänä on filosofiassa luonnollisesti sellainen systemaattinen tutkimus, joka tähtää filosofiseen maailmankatsomukseen." (Kaila 1990, 532)

Nykyisessä maailmankäsityksessä filosofiakäsityksensä Eino Kaila kuvailee liittyvää *tieteiden metodologisen monismin postulaattiaan*: filosofiassa ei ollut tutkimuskohteen tai metodin suhteen tehtävä "mitään jyrkkää eroa luonnon- ja hengentieteiden välillä."¹⁷⁸ Kailan tieteellisyyteen kiinnittyneessä filosofiakäsityksessä eräät tieteet kohotetaan filosofian kannalta erityisen merkittäviksi; näitä ovat varsinkin fysiikka, biologia ja psykologia, joita Kaila arvioi "filosofian kannalta keskeisimpinä reaalitieteinä." (Kaila 1929, 99,161)

Nykyisen maailmankäsityksen filosofiakäsityksessä filosofialle määritetään erityinen kriittinen tehtävä *vastustaa* metafysiisten ajatuskehitysten tai maailmankäsi-

¹⁷⁷ Alkuperäisessä tekstissä Kaila on kursivoitunut tässä (jälkimmäisen) sanan "on".

¹⁷⁸ Kaila esittelee ja perustelee näkemystään *metodologisesta monismista* myös kirjoituksessa *Hengentieteellisestä ja luonnontieteellisestä ajatustavasta* (1930).

tysten elättelyä: "Filosofia ei ole metafysiikkaa, se on - tekijän käsityksen mukaan - jyrkästi metafysiikkaa vastaan." (Kaila 1929, 161) Metafysiikkaa vastaan taistelemisen *osaksi filosofiaa* mieltänyt Kaila näyttäisi tässä kuitenkin katsoneen, ettei hänen *oman* filosofiaikä-sityksensä mukainen synteettis-monistinen filosofia edellyttänyt tai ollut itsessään metafysiikkaa, vaan edusti yhtäläillä (a) aineen ja hengen substansseihin jaetun dualistisen ontologian kuin (b) "puhtaasti" mekanistiset tai epämekanistiset kuvaukset *ylittävä* maailmankäsitystä kolmantena, "todellisena maailmana":

Ei ole kahta maailmaa, "aineen" maailma ja "hengen" maailma; on yksi maailma, jolla kaikilla on muutamia sekä perinnäisen "aineen" että perinnäisen "hengen" ominaisuuksia. Tämä "kolmas", tämä todellinen maailma ei todennäköisesti missään ole puhtaasti "koneellinen" eikä missään "epäkoneellinen". (Kaila 1929, 124)

Kaila vertaa *ainetta* ja yllättävästi nämä samaistaen "*sielua*" eli "*henkeä*" erillisiksi substansseiksi erottamalla *dualismia* itse edustamansa "nykyisen maailmankäsityksen" *monismiin* seuraavasti:

Ehkä on paikallaan jo tässä myös huomauttaa siitä, että samoin kuin väitämme, että nykyisen maailmankäsityksen mukaan ainetta ei ole, samoin ei - kuten tulemme viimeisessä luvussa näkemään - myöskään "*sielua*" eli "*henkeä*" näiden sanain perinteisessä merkityksessä ole olemassa. Perinnäisen käsityksen mukaan "*sielu*" eli "*henki*" on aineen suora vastakohta: jos "*aine*" on ulottuvainen ja kaikki mitä sille voi tapahtua, on "*ulottuvaisuuden kielellä*" nim. paikan muutoksina lausuttavissa, on perinnäisen käsityksen mukaan "*sielu*" eli "*henki*" epäulottuvainen, ja kaikki mitä sille voi tapahtua, on "*epäulottuvaisuuden kielellä*", nim. voimakkuuksien ja laatuisten muutoksina lausuttavissa. Yhteistä on niillä vain se, että molemmat (perinnäisen käsityksen mukaan) ovat ajassa ehdottoman identtisesti säilyviä olioita, "*substansseja*". (Kaila 1929, 124)¹⁷⁹

Nykyisen maailmankäsityksen filosofiaikä-sityksessä filosofia ja erityistieteet ovat tutkimuksellisesti kiinteästi nivoutuneet toisiinsa. (Kaila 1929, 28-31, 161) Mainittakoon tässäkin, että Kailan mukaan tieteelle ominaista *verifikaation periaatetta* ei tarvinnut tulkita niin, ettei kokemuksen piiriä olisi voitu mielekkäissä todellisuutta koskevissa väitteissä lainkaan ylittää. Tässä Kaila katsoikin erottautuvansa ankarampaa verifioitavuusehtoa toteuttavasta *positiivismista* ja edustavansa kantaa, jonka mukaan väitteen mielekkyyden vaatimus voitiin tulkitta väljemmin niin, että mielekkäältä väitteeltä oli edellytettävä vain *jotakin* määrättyä tai seurausta kokemukseen nähden. Mielekkyyden kriteeriksi riitti siten periaatteellinen mahdollisuus empirisestä todennuksesta: esimerkiksi elektronit, "sähköerkaleet" voitiin hyväksyä tieteellisiksi entiteeteiksi, vaikkei niitä tultaisikaan milloinkaan suoraan havaitsemaan. (Kaila 1929, 31)

¹⁷⁹ Kailan esitystä koskien voisi nähdäkseni hyvin kysyä, vastaako hänen näkemyksensä *sielun* ja *hengen* käsitteiden perinnäisestä merkityksestä kovinkaan osuvasti näille käsitteille länsimaisen filosofian perinteessä annettuja *perinnäisiä* merkityksiä. Voi siis kysyä, tarkoittavatko siis käsitteet *sielu* ja *henki* todellakin *perinteisesti* jotakin synonyymistä, aineetonta arvoneutraalia substanssia, johon Kaila esityksessään viittaa. Kailan esittämän "perinteisen" "*sielun* eli *hengen*" käsityksen mukaisesti olisi esimerkiksi mahdotonta tulkita, mitä Senecan tuotannossa tarkoittaisi lause: "Difficile est 'inquis' animum perducere ad contemptiōnem animae." (Seneca: *Epistulae ad Lucillum* IV suom. "Väität, että on vaikeaa saattaa henki sellaiseen tilaan, että se kykenee halveksimaan sielua." (Suomennos M.L.) Lause olisi, mikäli käsitteet *animus* (henki) ja *anima* (sielu) merkitsisivät samaa kokolailla käsittämätön. Voi myös sanoa, että *henki* käsitteenä juuri perinteisesti on arvovarautunutta, vaikka Kaila tämän käsitteen passuksessa (tietäen tai tietämättään) *arvoneutralisoi*.

4.7.3 Nykyisen maailmankäsityksen epistemologinen "formalismi", biologiaan ja hahmopsykologiaan liitetty 'ekonomiaperiaate' sekä filosofian edistykellisyys ja teorioiden tieteellisen koettelun postulaatit

Nykyisen maailmankäsityksen filosofia- ja tietokäsitykselle on ominaista entiteettien keskinäissuhteiden tarkasteluun fokusoiva erityinen *formalistisuus*, joka korostaa kvalitatiivis-sisällöllisiin määrittelyihin kiinnittymätöntä, kaiken *kokemuksellisen yhteisenä nimittäjänä* tavattavaksi Kailan arvioimien *relaatioiden merkitystä*. Olemuksista tai substansseista tieteellisesti korrektissa tuotoksessa ei tekijän mukaan väitettykään yhtään mitään. Edelleen, Eino Kailalle ajanmukaisen *tieteellisen maailmankäsityksen* filosofiassa oli entiteettien suhteita kuvattaessa pyrittävä kokemusaineksen kokonaisvaltaiseen selittämiseen vähimpiin olettamuksiin tukeutuen eli mahdollisimman suureen *yksinkertaisuuteen*:

Paljouden ja järjestyksen, yhtäläisyyden ja erilaisuuden, vastaavuuden ja vaikutuksen, seuraannon ja samanaikaisuuden suhteet toistuvat *samoina* kaikkien elämysten piirissä, niiden *kvaliteettien* valtavasti vaihdellessa. Tähän *muotoon*, erityisesti "normaalisten" havaintojemme muotoon meidän on kiinnitettävä huomio, kun pyrimme maailmankäsitystä muodostamaan, eikä siihen yksityiseen *sisällykseen*, mikä tällä muodolla elämysmaailmassa on. Sisällyksen voimme ajatella tykkänään toiseksi muodon pysyessä ennallaan. (Kaila 1929, 159-160)

Itse asiassa *tieteellinen maailmankäsitys on niiden mahdollisimman vähälukuisten ja mahdollisimman yksinkertaisten olettamusten järjestelmä, joiden kautta kokemuksemme voidaan selittää*. "Selittäminen" taas merkitsee kokemuksemme tulkitsemista lainalaisen maailmantapahutumisen ilmaukseksi. (Kaila 1990, 461)

Teoksen luvussa "'Järki' havainnossa ja ajattelussa" Eino Kaila liittää kiinnostavasti *järjen*-käsitteen käsityksensä mukaisesti jo alkeellisissa *biologisissa ilmiöissä* tavattavaan ja kaikkiaan biologiselle toiminnalle ominaiseen ja sitä vallitsevaan "ekonomisuuden" periaatteeseen. (Kaila 1929, 286)

Aikaisemmin on näytetty, kuinka esim. suhteellisesti niinkin alkeellisen järjestelmän kuin selkäytimen toiminta on eräissä rajoissa "järjellistä", s.o. sellaista, että se tapahtuu kulloinkin yksinkertaisimmalla tavalla, pienimmällä voimankäytöllä, lyhyintä tietä ja lyhyimmässä ajassa. Tahdomme nyt ensinnä osoittaa, kuinka vastaava seikka ilmenee normaalissa näköhavainnossamme, ja sitten näyttää, kuinka jälkimmäisiä vallitsevat "hahmotuslait" pohjaltaan ovat samat kuin ne, jotka *määräävät korkeinta henkistä toimintaa*, nim. tieteellistä teorianmuodostusta. Molemmissa tapauksissa ilmenee sama "järki". Ja kun näköhavaintomme aivokuoren vastauksina ärsykeryhmiin ovat "tajuttoman" hermostotoiminnan ilmauksia, osoittaa tämä, ettei "järki" ole mikään itsenäinen tajun "kyky", vaan kaikkialla pohjaltaan samanlainen elämäntapahtumisen luonteenomainen muoto ja tuote. Ihmisen tietoinen "järki" on erikoistapaus yleistä biologista "järkeä". (Kaila 1929, 286, kursivointi M.L.)

Täten yksinkertaisuuden periaate vallitsee ensinnäkin ilmiöiden kuvailua, sikäli kuin erilaisista mahdollisista kuvailutavoista on aina valittava se, joka on yksinkertaisin... (...); toiseksi se vallitsee selittämistä sikäli, kuin useammista mahdollisista olettamuksista aina on - todennäköisimpänä - valittava se, joka on yksinkertaisin, s.o. se, jossa oletetaan vähimmin. (Kaila 1929, 296-297))

Eino Kailan synteettiseen filosofiaan merkittävästi vaikuttaneeseen *Gestalt-teoriaan* tukeutuvien valittujen esimerkkien kautta tekijä kytkee järjen-käsitteen *elollisten organismien* toiminnassa yleisesti tavattuun arvioituun "luontaiseen ekonomisuuteen"; tässä "järki" saadaan käsitteenä itse asiassa viittaamaan perusteissaan *biologiseen luontoon*. Kaila näkee "järjen" ja "korkeimman henkisen toiminnan" *biologisiin* perusilmiöihin ja -realiteetteihin - kuten havainnossa tavattavaan hahmotukseen - perustuvana erityisilmiönä ja -realiteettina. (Kaila 1929, 286) Tekijä perustelee "järjen" biologiseen luontoon liittymistä hermofysiologisilla ja hahmopsykologisilla tutkimustuloksilla, joissa havainnoissa tavattavan hermostotoiminnan "tosiasiallinen" eli faktuaalinen "luontainen hahmotuspyrkimys" kytketään "järjen" käsitteeseen. Edelleen, Kaila liittää tällä tavoin luonnehtimaansa järjen käsitteeseen "todennäköisyyden" *epistemologiseksi normiksi* tulkittavan merkityksen.

Kysymme nyt: Voidaanko lausua joitakin lakeja, jotka määräävät, mikä ajateltavista jäsenyksistä on tosiasiallinen jäsenyys? (...) Nämä lait voidaan lausua; tärkein niistä kuulu seuraavasti: tosiasiallinen jäsenyys on yksinkertaisin kaikista ajateltavista jäsenyksistä. Tosiasiallinen jäsenyys on se, jolloin kuvio sisältää mahdollisimman pienen määrän mahdollisimman yksinkertaisia jäseniä. Kaikkein alkeellisinkin näkeminen, joka tapahtuu ilman tahallisuutta, on siis "järjellistä" sikäli, kuin hermosto siinä, kuten aina, tavoittelee "pienimmällä" mahdollisella voimankäytöllä suurinta mahdollista tehoa. (Kaila 1929,287)

Teoksessa Eino Kaila liittää edelleen jopa *totuuden* kriteeriä biologiseen luontoon. Argumentaation voi tässä kiteyttäen nähdä etenevän seuraavasti: jo alkeellisessa luonnossa tavattava "luonnon ekonomisuuden" järki tarjoaa perustan hahmotustapahtumalle faktuaaliselle yksinkertaisuudelle, josta johdetaan "todennäköisyyden" kautta lopulta "ihanne" ja normi valittavalle todelle jäsenykselle.

Täten "sisäinen silmä" vastatessaan ärsykekeräyymiin "itsestään" tavoittaa sellaisen reaktion, joka on mahdollisimman "järjellinen". (Kaila 1929, 288)

Se teoreettinen tarve, jonka loppumääränä on yhtenäinen maailmankäsitys, on pohjaltaan samaa, samojen yleisten lakien alaista hahmottamista kuin se tajuton ja tahaton hahmottaminen, joka alkeellisimmissakin havainnoissa ilmenee. *Sillä tieteen tehtävä ei ole mikään muu kuin kokonaisuudessaan mahdollisimman yksinkertaisella tavalla käsittää ilmiöt*. Teoreettinen tarve antaa ajattelulle sen ihanteet - mutta kokemus ratkaisee, missä määrin tämä tarve voidaan tyydyttää, nämä ihanteet toteuttaa. (Kaila 1929, 294)

Eino Kailan filosofiaikäsiykselle on teoksessa ominaista näkemys ja vaatimus filosofian *edistyksestä*. Koko filosofian olemassaolon aikana ei Kailan mukaan ollut tehty filosofisessa tutkimuksessa niin valtavia edistysaskelia kuin *Nykyinen maailmankäsitys*-teoksen kirjoitusajankohtaa edeltävän puolen vuosisadan aikana. (Kaila 1929, 100). Kailan näkemys voimakkaasta edistyksestä filosofiasa perustui luonnontieteellisessä tutkimuksessa otettujen edistysaskelien huomointiin; tämä motivoi merkittävästi myös selvitystarvetta tieteiden tulosten merkityksestä filosofista maailmankäsitystä muodostettaessa.

Nykyisessä maailmankäsityksessä Kailan suhtautumistapaa tieteellisen toiminnan lähtökohtaisiin teorioihin voi luonnehtia tieteellisen edistyksen optimismin liittyväksi *pragmatistiseksi* asennoitumiseksi tieteen, filosofian ja filosofianhistorian suhteesta. Toimivuus ja käyttökelpoisuus tieteellisessä käytännössä merkitsivät Kailalle samalla myös erästä oikeuttamiskriteeriä teoriarunon tai filosofisen aatteen oikeellisuudesta ja hyväksyttävyydestä. Kailan mukaan alun perin vasta olettamuksellisina ja spekulatiivisina esitettävät teoriarunot päätyivät, mikäli ne osoittautuvat selitysvomaisiksi ja konkreettisesti tieteellisessä tutkimuksessa kestäviksi, lopulta joillakin yksityisillä tietealoilla toteutettaviksi tieteellisiksi periaatteiksi ja yleisiksi teorioiksi. Filosofiaa voitiin

tästä näkökulmasta mieltää tieteellisen toiminnan perustaviksi lähtöaatteiksi ja teorioiksi, jotka alun perin uusina, riittävästi perustelemattomina filosofisina "ideoina" ovat sittemmin saavuttaneet tieteiden kehityksen myötä yleisen hyväksymisen osana tieteitä. (Kaila 1929, 97)

Filosofiassa on ensinnä syntynyt mekaaninen luonnonkäsitys, atomioppi, oppi energian ja aineen säilymisestä, kehitysoppi j.n.e. - eikä siis muka filosofia ole tuottanut "tuloksia"? Sellainen käsitys filosofiasta, joka tämän kieltää, on tykkänään pintapuolisena hyljättävä. Jos kerran atomioppi tai kehitysoppi olivat filosofiaa silloin, kun ne olivat suhteellisen heikosti perusteltuja ja ylimalkaisia arvioita, niin tottakai ne ovat - ei vähemmän, vaan - *sitä enemmän filosofiaa* silloin, kun ne ovat hyvin perusteltuja ja yksityiskohdallisia teorioja, jotka vallitsevat kokonaisia tieteitä. (Kaila 1929, 97)

Eino Kailan teoksessa *Nykyinen maailmankäsitys* (1929) *filosofia* merkitsee modernina "yleistieteenä", *universaalitieteenä* (scientia universalis) tavoitteissaan pyrkimystä luonnontieteisiin tukeutuvaan ja niiden tuloksia yhdistävään maailmankuvaan. Teoksessa tieteellinen filosofia "tieteen omana korkeimpana elämänä" (s.95) on ja merkitsee Kailalle filosofiaa tieteenä erotettuna (1) erityistieteistä ja (2) sellaisesta "filosofias-ta", joka ei Kailan näkemyksessä täyttänyt tieteellisyuden kriteereitä. Tieteellisen filosofian ulkopuolelle jäävä "filosofia" oli Kailan mukaan arvioitavissa (i) vähäpätöiseksi epäaktuellina tai "litteräärisenä" "filosofiana", (ii) näennäisfilosofiaksi, pseudofilosofiaksi metafysiikkana ja (iii) ideoiksi, teoriarunkoina jotka eivät mahdollisesti toistaiseksi olleet saavuttaneet tieteellisen teorian statusta.

Tiivistelmä 2.

4.8 *Der Logistische Neopositivismus* (1930). Eino Kailan tulkin-ta Rudolf Carnapin teoksen *Der Logische Aufbau der Welt* johtopäätöksistä filosofian loppuna

Turun yliopiston julkaisusarjassa vuonna 1930 ilmestynyt *Der logistische Neopositivismus* -teos ja ajallisesti verrattain läheisesti tätä edeltävä ja tämän jälkeinen Eino Kailan *realismifenomenalismi* kantojen/positioiden heilahtelu kuvastaa osaltaan tekijänsä melko tavalla kompleksista suhdetta Wienin piirissä harjoitettuun filosofiaan ja erityisesti Rudolf Carnapin konstituutioteoreettiseen teokseen *Der Logische Aufbau der Welt* (1928). Kailan *filosofiakäsityksen* tarkastelussa teos on sikälikin merkittävä, että tässä Carnapin filosofiaa kriittisesti arvioivassa monografiassa Kaila esittää metafilosofisia määrittämiensä oman filosofiakäsityksensä mukaisista *välttämättömistä oletamuksista* ja *prinsipiistä*, joita filosofialta oli edellytettävä.

*Der Logische Aufbau der Welt*issä Carnap oli esittänyt *realismin* ja *fenomenalismin* tietoteoreettisen valinnan ongelmaan kantanaan, että esimerkiksi fyysikon realistista asennetta oli voitava pitää oikeutettuna ja tarkoituksenmukaisena, kunhan tämän miellettiin merkitsevän ainoastaan *realistisen kielen* käyttämistä eikä *metafyysistä* väittämää. Eino Kailan voi päätellä Carnapilta saamansa vastauskirjeen 18.9.1928 perusteella ainakin aluksi yhtyneen - „*Aufbaun*“ tuoreeltaan luettuana - Carnapin kantaan „*todellisuuskysymysten hylkäämisessä*“. Myös Moritz Schlickille 28.9.1928 osoittamassaan kirjeessä

Kaila kertoo itse joutuneensa muuttamaan olennaisesti näkökantaansa Carnapin nyt vaikutettua hänet siitä, ettei realismin ja fenomenalismen kiistalle ollut perinteisessä mielessä kohdettaan. Kailan kirjeenvaihtoa tutkineen Juha Manninen mukaan näyttäisi siltä, että Kaila olisi tuolloin mieltänyt filosofian logiikaksi, joka ylittää vastakohtaisuuden realismin ja positivismin/fenomenalismen välillä. (Manninen 2002c)

13.1.1929 päivätyssä vastauskirjeessä Schlickille Eino Kaila kertoo eräästä käymästään keskustelusta, jossa hänelle oli sanottu hänen olleen vailla menestymisen mahdollisuuksia Saksassa, sillä hän ei ollut mieltänyt filosofiaa omaksi tieteenksi vaan tieteen analyysiksi. Sama kirje sisältää myös viittauksia Kailan taipumisesta tietoteoreettisen realismin kannalle. Kailan toukokuussa 1929 tekemän Wienin vierailun kuvaus osoittaa hänen siellä jälleen palanneen kannattamaan realismia: „(...) ensimmäisellä viikolla oli jo lähes myöntänyt oikeaksi näkökantamme, veti myöhemmin kaiken jyrkästi takaisin – ja lopuksi oli likimain surullista, kun hän jälleen tukeutui todennäköisyyslogiikkaansa todistaakseen sen avulla realismiväittämän mielekkääksi.” (Feiglin kirjeestä Schlickille 21.7. 1929, käänös Manninen). Toisaalta luentomuistiinpanoissaan vuosilta 1932-33 Kaila ilmaisee niissä jälleen pitävänsä realismia ja positivismia „uskon asioina” ja katsoo vähän myöhemmin olevan mahdotonta toteuttaa positivistista ohjelmaa „lievimmässäkään muodossa” ja päättyy luentojensa lopussa jälleen todistelemaan „tajunnasta riippumattoman tosiolevaisen” käsitteen mielettömyyttä. Manninen on esittänyt tästä arvionaan: „Sen päätelmän voi tehdä, että Kaila oli valinnut uuden suunnan ja vain sen keskustelukumppanikseen, omaksui sen tekstejä ja lähteitä, etsi tietä lähestyä sitä...” (Manninen 2002c; 2002d)

Der logistische Neopositivismuksen arvio Carnapin konstituutioteoksesta sisältää diplomaattisen vaikutelman tuottavasti osaltaan jyrkän metafilosofisen kritiikin ohella teoksen ja sen tekijän suuren ellei käänteentekevän filosofisen merkityksen tunnustuksia. Kaila arvioi *Der Logische Aufbau der Weltin* perustavanlaatuisiksi klassikoksi uudelle filosofiselle suuntaukselle, jota voitiin tämän mukaan nimittää *loogiseksi uuspositivismiksi* (logistischer Neopositivismus) ja jossa esitettiin „kirjas ja ankara synteesi” niistä monista tendensseistä, jotka olivat yleisemminkin ajan eksaktille ajattelulle ominaislaatuista. Kaila arvioi Carnapin teoksen merkittävyttä jopa „tietyissä määrin analogisessa suhteessa nykyiselle ajattelulle kuin *Puhtaan järjen kritiikki* (Kant) aikanaan merkitsi newtonilaiselle tietelle.” (Kaila 1930, 3) Näistä Kailan ikään kuin „alkusaatteiksi” laatimista Carnapin teoksen merkityksen korostamisista huolimatta *Der logistische Neopositivismuksen* varsinaiseksi filosofiseksi motiiviksi osoittautuu lukijalle piankin tekijän omien tietoteoreettisten modifikaatioiden kautta pyrkiä kritisoiden puuttumaan Carnapin „loogisen uuspositivismin” filosofisiin johtopäätöksiin ja tuloksiin. Näistä ei Kailan näkemyksessä sitten puuttunutkaan filosofista dramatiikkaa, sillä ne olivat „lopputuloksissaan filosofialle katastrofaalisia”.

Tällaisilla tuloksilla – ylitsekäyvällä tyyneydellä ja loistavalla loogisella selvyydellä esitettyinä – on perustavan laatuista vaikutuksiaan. Jos ne pitävät paikkansa, ne itseasiassa merkitsevät kaiken filosofian loppua. Vielä lisäksi, ne ovat omiaan jopa erottamaan empiirisen tutkimuksen sen elinhermosta (élan); sillä tieteen ”realistinen kieli” on itseasiassa paljon enemmän kuin pelkkä puhetapa: se on tieteen elävän sielun ilmaus.”

Ei ole vaikeaa arvata kuinka monet filosofit – ehkä jopa suurin osa nykyisistä akateemisista filosofeista – tulevat reagoimaan näihin „loogisen positivismin” tuloksiin. He tulevat sanomaan, lopputulosten absurdiuteen viitaten, että käytetyt peruslähtökohdat voidaan palauttaa ad absurdum, ja tämä merkitsee heille, että tilanne on selvitetty. Mutta vaikka järjestelmän lopputulokset ovatkin hirvittäviä, missä tarkkaan ottaen virhe piilee? Sillä – ja tämä tulee tarkkaan huomioida – periaatteet joiden nähtävästi ankarat loogiset seuraukset muodostavat nämä katastrofiset seuraukset ovat juuri periaatteita joita

jatkuvasti käytetään modernin eksaktin ajattelun eturintamassa – esimerkiksi fysiikassa – ja ovat mahdollistaneet sen mitä loistavinta edistystä. (Kaila 1930/1979a, 4)¹⁸⁰

Sillä mikäli Carnap on oikeassa, mielipide-eroja esimerkiksi (tieto-opillisten) realistien ja idealistien tai solipsistien ja ei-solipsistien välillä ei voida asettaa; (...) ...niissä on kyse ei-representoitivista (subjektiivisista) sisällöistä. (...) Siten myös Hume'n ongelma on ainoastaan pseudo-ongelma. (Tämähan seuraa jo siitä tosiasista, että vaikka tieteellisten kysymysten tulee olla (periaatteessa) ratkaistavia, tulevaisuutta koskevia väitteitä ei voida tarkkaan otettuna milloinkaan ratkaista).

Näin olemme päätyneet filosofian loppuun. (Kaila 1930/1979a, 8,18)¹⁸¹

Eino Kaila kritisoi *Der logistische Neupositivismuksessa* Carnapin teoksen aineksia ja ratkaisuja kohtaan itse asiassa hyvin moninaisita näkökulmia. Ensinnäkin Kaila kohdistaa kritiikkiään Carnapin suosiman *ekstensionaalisen kielen* mahdollisuuksiin ja kyseenalaistaa teoksessa käytetyn *metodin sopivuuden* havainnon yhteydessä viitaten tässä Wertheimerin ja Koffkan tutkimuksiin. Kaila esittää, että Carnapin käyttämän metodin oikea paikka olisi huomattavasti havaintoja korkeammalla abstraktiotasolla. Edelleen, *uni* ja *todellisuus* oli voitava erottaa toisistaan, „*carnaplaiset korrekrit pöytäkirjat*“ eivät olleet pelkästään „annettuja“ vaan niitä voitiin myös epäillä, *realistisen asenteen* käyttökelpoisuus olisi ollut myönnettävä, havaintojen tekeminen „realistisesti“ edellytti jotakin *avaruudellisaajallista taustaa* ja *todellisuuden* käsite oli määriteltävissä vain *todennäköisyyden* käsitteen avulla. Voi siis sanoa, että Kailan esittämien kriittisten näkökulmien kirjo on tässä erittäin laaja-alaista. (Kaila 1930; Manninen 2002d)

Der logische Neupositivismus on tässä kritiikissään nähtävissä erääksi osoitukseksi siitä, miten vieraita ja jopa vastakkaisia oman filosofisen kantansa jo 1920-luvun puolessa välissä *loogiseksi empirismiksi* määritelleelle Eino Kailalle „uuspositivistisen“ filosofian monet piirteet itse asiassa olivat. Onkin syytä korostaa, että Kailan metafilosofinen arvio tässä on dramaattinen: Carnapin keskeisten filosofisten näkemysten hyväksyminen näytti merkinneen Kailalle tämän *tiedestatuksen* edellyttämässä filosofikäsitteessä itse asiassa *filosofian loppua*. Carnapin teokselle Kailan mukaan ominaisesta tieteellisestä *eksaktiuden ihanteesta* ja tieteistä sekä tieteellistä ajattelutavasta ammentavien, myös „modernin eksaktin ajattelun eturintamassa“ käytettyjen *samojen periaatteiden* „loogiset seuraukset“ olivat Carnapin teoksessa ristiriidassa *vallitsevan tieteellisen tilanteen* kanssa, jossa eksaktin tieteellisen tutkimuksen *edistyminen* – esimerkiksi fysiikkatieteessä – oli kiistattomasti osoitettavissa. Kailan mukaan Carnapin teoksen *katastrofaalisia johtopäätöksiä* oli esimerkiksi *ulkomaailman olemassaolon* ongelman mielekkyyden kiistäminen jopa siinä määrin, että Carnap piti teoksessaan myös kysymystä „itsen ulkopuolisten“ *mielten* (psykkeiden)

¹⁸⁰ "Such results –presented in a tone of superior calmness and brilliant logical clarity – have profound effects. If they are correct, they in fact mean the end of all philosophy. Moreover, if they are correct, they are apt to deprive even empirical research of its élan; for the 'realist language' of science is actually far more than a mere manner of speaking: it is the expression of the living soul of science. It is not hard to guess how many philosophers – it may be even the great majority of contemporary academic philosophers – will react to these results of 'logistic neopositivism'. They will say, by virtue of the absurdity of the consequences, the basic principles adopted have been reduced ad absurdum, and that for them, therefore, the whole matter is settled. Yet granted that the consequences are monstrous, where exactly lies the mistake? For – and one should note this well – the principles whose apparently strict logical consequences constitute these catastrophic results are none other than precisely those which are constantly being used at the most advanced frontiers of modern exact thought –e.g. in physics – and have there made possible the most brilliant achievements."

¹⁸¹ "For, if Carnap is right, then the differences in opinion, e.g. between (epistemological) realists and idealists, between solipsists and non-solipsists, etc. can in no way be stated; (...) they do (...) concern (...) but non-representable (subjective) meanings." (...) "Hume's problem, therefore, is only a pseudoproblem. (This follows, moreover, from the fact that while all scientific questions must (in principle) be decidable, statements about the future can never be decidable in the strict sense."

„ Thus we have in fact reached the end of all philosophy.“

olemassaolosta mielekkyyttä vailla olevana. Kun Carnapin *Der Logische Aufbau der Welt*-sä myös *tieteen* tulevaisuutta koskevat väitteet, *tieteelliset ennusteet* tulkittiin „loogisesti tarkasteltuna ainoastaan erityiseksi tavaksi puhua jo tapahtuneesta“ ja „enemmän tai vähemmän taitavasti naamioidusta väitteistä menneitä kokemuksia koskien“ saattoi *tieteelliseen realismiin* kiinnittynyt Kaila tulkita Carnapin vieneen itsensä *filosofian* päätepiteeseen, jossa em. tieteellisesti keskeisimpienkään periaatteiden ei enää katsottu olevan päteviä tai mielekkäitä.

Carnapin *Der Logische Aufbau der Welt*in johtopäätökset näyttävät merkinneen Eino Kailalle *filosofian* mahdottomuuden osoittamisen tendenssiä. *Der logische Neopositivismuksen* päätösluku päättyykin *fenomenalistisia* johtopäätöksiä torjuviin ja tieteellisen realismin puolesta argumentoiiviin johtopäätöksiin: „Olemme edellä nähneet, että koetun ajan struktuuri läpäisee tieteellisen todellisuuden olennaisesti muuttumattomana. Osoitetusta johtuu lopuksi, että tieteellinen todellisuus myös sisältää todellisia aikaa palautumattomia ulottuvuuksia, siis tilan.“ (Kaila 1930/1979a, 56) ¹⁸²

4.9 *Persoonallisuus* (1934), ihmiselle lajityypillinen syvähenkisyys ja ”syvähenkisen filosofian” metafilosofisen statuksen ongelma

Syvähenkinen elämä -teoksen vuoden 1986 laajennetun laitoksen esipuheessa Eino Kailan 1940-luvun alun *elämäkatsomuksellisia* teemoja dialogimuodossa luotaavien teosten *Syvähenkinen elämä – keskusteluja viimeisistä kysymyksistä* (1943) ja *Tankens Oro* (1944) muodostamaa tuotannon osaa kutsutaan *Eino Kailan syvähenkiseksi filosofiksi*.¹⁸³ Seuraavassa lähemmin analysoidun ja tarkastellun Eino Kailan ”syvähenkisen filosofian” voi nähdä muodostavan Kailan tuotannossa erityisen juonteen, jossa *syvähenkisyyden* teeman ja käsitteen ympärille rakentuvalle aineistolle on ominaista sen *metafilosofisen statuksen problemaattisuus*. Tarkemmin ongelmalliseksi syvähenkiseen liittyvän tuotannon tekee Kailatutkimukselle kysymys, olisiko ”syvähenkinen filosofia” rajattavissa *filosofian* (filosofisen tuotannon) ulkopuolelle Eino Kailan oman filosofiakäsityksen perusteella ja ehkä myös – osaltaan juuri Kailan filosofiakäsityksestä johtuenkin – yleisemminkin varsinaisen *suomalaisen filosofian* tai suomalaisen *akateemisen filosofian* ulkopuolelle.

Suomen tieteen historian (2000) luvussa *Filosofia ”viimeisiä kysymyksiä”* tarkasteleva *Syvähenkinen elämä* arvioidaan Eino Kailan *arvofilosofiseksi pääteokseksi*: ”Kailan arvofilosofinen pääteos on sota-ajan kipeitä elämäntuntoja heijasteleva *Syvähenkinen elämä* (1943), jonka laajennettu ruotsinkielinen laitos *Tankens oro* ilmestyi seuraavana vuonna.” (Suomen tieteen historia 2000, 208) Teoksen metafilosofinen status on huomattava myös *arvofilosofiana* problemaattiseksi: esimerkiksi Eino Kailan omasta ”syvähenkisen filosofian” *runoudeksi* arvioimasta suhtautumisesta on jopa dokumentaarinen evidenssi Martti Haavion kirjoituksessa ”Eino Kaila ja arvot” (1960):

¹⁸² „We have seen previously that the structure of experienced time enters scientific reality essentially unaltered. It follows from what has been pointed out lastly that scientific reality also contains real dimensions not reducible in time, i.e., space.“

¹⁸³ Katso tästä Ilkka Niiniluoto (1986): *Ajatuksen levottomuus: Eino Kailan syvähenkinen filosofia. Johdanto teokseen Syvähenkinen elämä*.

Kun Syvähenkisen elämän kirjoittaja lahjoitti tämän teoksen eräälle ystävälleen, hän lausui: ”Tämä on nyt sitä runoutta.” Lahjoittamisen hetkellä oli ilmeisesti jälleen voitolla Kaila numero kaksi, aina kyselevä, todistamattomiin argumentteihin epäluuloisesti suhtautuva, auktoriteetit kieltävä tiedemies, eurooppalainen. Usko ja skepsis. (Haavio 1960, 32)¹⁸⁴

Vaikka tämän Eino Kailan oman kommentin voisikin tulkita ironiaksi tai letkaukseksi – *cum grano salis* – Kailan filosofiakäsityksen lähempi tarkastelu voi sittenkin osoittaa, ettei *syvähenkisyyden*-käsite, sen ympärille jäsentyvä Kailan tuotanto (myöskään itse *Syvähenkinen elämä* -teos) täyttänyt Kailan *filosofialta* edellyttämiä sisällöllisiä ja muodollisia kriteerejä. Onko esimerkiksi Eino Kailan *Syvähenkinen elämä* -teosta siten lainkaan aiheellista (tai korrektiä) arvioida ja kutsua *filosofiaksi* tai *arvofilosofiaksi*?

4.9.1 Syvähenkisyyden käsitteen merkitysyhteyksien moninaisuus

Eino Kailan tuotannossa tärkeä *syvähenkisen* (*syvähenkisyyden*) käsite tavataan itse asiassa verrattain myöhään, vasta *Persoonallisuus*-teoksessa vuodelta 1934. Käsitteenä ja sanana syvähenkinen on tekijän oma käsite-luomus ja neologismi.¹⁸⁵ Esimerkiksi Kailan ”synoptisessa” *Nykyisessä maailmankäsityksessä* (1929), joka kuitenkin sisältää omana lukunaan *sielua* ja *järkeä* tarkastelevan osan, ei ole mitään mainintaa syvähenkisestä. Tässä Gestaltteoriasta ammentavassa teoksessa Kaila liittää näkemyksensä ihmisen ”korkeimmasta henkisestä toiminnasta” – mihin juuri syvähenkisyyden voisi nähdä Kailan tuotannossa sittemmin tulevan liitetyksi – havainnonmuodostuksessa tavattavan ”luontaisen hahmotuspyrkimyksen” kautta biologisperustaiseen, organismien toiminnalle yleisestikin ominaiseksi katsottuun ”järjellisyteen.” Tässä suurinta tehokkuutta vähimmällä tarvittavalla toiminnalla tavoitteleva ”ekonomiaperiaate” voitiin Kailan mukaan tavata alkeellisena luonnossa jo esimerkiksi selkäytimen toiminnassa.

Sittemmin *Persoonallisuudessa* introdusoidusta ihmiselle lajityypilliseksikin ominaisuudeksi arvioidusta *syvähenkisyydestä* muodostui Eino Kailalle tärkeä ja myös laajempaa suomalaisen tiedeyhteisön huomiota sekä *huomattavan vaihtelevia arvioita* suomalaisessa filosofiassa (ja tieteessä) herättänyt teema ja käsite. Kaila palasi uudelleen 1940-luvulla syvähenkisen teemaan julkaisuissa *Syvähenkinen elämä - keskusteluja viimeisistä kysymyksistä* (1943), *Tankens Oro* (1944), ”Muutama sana syvähenkisestä” (1946) ja ”Humanistinen elämännäkemyks” (1948).

Tarkasteltaessa syvähenkisen käsitettä *analyttis-systemaattisesti* osana Eino Kailan tuotantoa voi jo lähtökohtaisesti huomioida, että Kaila liittää syvähenkisen käsitteen tuotantonsa varsin moniin merkitys- ja asiayhteyksiin: tästä aiheutuu, että syvähenkisyydestä on vaikea muodostaa jäsentynyt saati yksiselitteinen tulkinta. Kailan omana käsiteloumuksena syvähenkisyydelle ei nähdäkseni myöskään ole esitettävissä suoraa vas-

¹⁸⁴ Haavion kirjoituksesta ainakin osaltaan periytyvän näkemyksen Kailan taiteilija- ja tiedemiespuolista, jotka käyvät sisäistä dialogiaan, ovat toistaneet Niiniluoto (1986) ja Salmela (1998) Kailan henkilön ja tuotannon tarkasteluissaan. Kailan omaa lausumaa, jossa *Syvähenkinen elämä* -teos määrittyy runoudeksi ei olisi nähdäkseni kuitenkaan välttämättä lainkaan tulkittava miksikään Kailan persoonallisuuden taiteilijaosapuolen tuon hetkiseksi vallalla oloksi vaan mahdollisesti koherentisti Kailan filosofian käsityksen rajausten erääksi ilmaisuksi. Filosofialta tieteellisyyttä vaatineen Kailan tuskin voidaan ajatella pitäneen kyseistä dialogimuotoista teostaan tieteellisenä. Miten sitten filosofianakaan?

¹⁸⁵ Eino Kailan luomaksi neologisimiksi *syvähenkisen* käsitteen arvioi esim. Jaakko Hintikka kirjoituksessaan *Eino Kailan sininen tuli*. (Hintikka 2001b, 338)

tinetta filosofisessa tai psykologisessa tutkimuskirjallisuudessa. Kailan ruotsinkielisissä julkaisuissa *syvähenkisyys* ilmaistaan sanalla *djupaande* ja englanninnos teoksen *Syvähenkäinen elämä* nimestä bibliografiassa "Writings of Eino Kaila" (1979) kuuluu *The depths of spiritual life*.

Syvähenkäinen on nähtävissä – kuten Mikko Salmela on kiteyttänyt – Eino Kailan vahvasti *retoriseksi* ja sinällään *merkitykseltään avoimeksi* ja *jäsentymättömäksi* jääväksi käsitteeksi, jolla oli "luojalleen" hyvin suuri merkitys. Syvähenkisyyttä voidaan Salmelan mukaisesti jäsentää Kailan tuotannossa tavattavan toisaalta *A) tieteellis-empiristisen* ja toisaalta *B) metafysis-spekulatiivisen* tendenssin kautta. Salmela on nähnyt *syvähenkisyyden* *funktioiden* olevan Kailan ajattelussa kahtaalla. Syvähenkisyyden puitteissa mahdollistuu ja se tarjoaa Kailan tuotannossa toisaalta *a) psykologisen selityksen* normatiivisuutta sisältäville ilmiöille kuten taiteelle, moraalille ja uskonnolle. Toisaalta Kailan syvähenkisen käsitteeseen sisällyttämässä normatiivisuuden ominaisuudessa syvähenkinen muodostuu myös *b) normatiiviseksi ihanteeksi*, jossa yhdistyy Kailan *oman* elämäntarkoituksen arvoja ja arvostuksia. Mikko Salmela on myös nähdäkseni hyvin aiheellisesti nostanut esille kysymyksen, olisiko syvähenkisen teemaa ja siihen liittyvää aineistoa tulkittava *varsinaisesti filosofiaksi* ainakaan Kailan oman filosofiakäsitteiden puitteissa.¹⁸⁶ (Salmela 1998, 149-150; 1997; 2003)

Kysymys Eino Kailan *filosofiakäsityksen rajauksista* suhteessa syvähenkisen teemaan onkin nähdäkseni nykyiselle Kaila-tutkimukselle samoin kuin yleisemminkin suomalaisen filosofian lähihistorian tutkimukselle varsin relevantti, sillä tullessa 1930-luvulle Eino Kailan filosofiakäsitteet oli – kuten myös Salmelakin on katsonut – jo muodostunut näkökannaksi, jossa ainoastaan tieteisiin ja tieteelliseen tutkimukseen liittyvä filosofia tuli arvioiduksi varteenotettavaksi, "vakavaksi" ja "asialliseksi" filosofiaksi. Tämä tuottaakin varsin *akuutin jännitteen* arvioitaessa Eino Kailan osuutta ja merkitystä *suomalaisen käytännöllisen filosofian* ja *arvofilosofian* lähihistoriassa. Lisäksi Eino Kailan voi nähdä rajanneen tiedestatusta edellyttäneessä filosofiakäsitteessään – kuten tässä tutkimuksessa on nostettu esille – filosofian *tutkimusproblematiikan* ja *metodin* aksiologisista arvostuksista pidettyyn tieteellisyteen jo 1920-luvulta lähtien: varsin drastinen kiteytys tästä tavataa esimerkiksi 1930-luvun puolenvälin *Über das System der Wirklichkeitsbe-griffe* -teoksessa (1936).¹⁸⁷

Syvähenkisen käsitteen moniselitteisyyden ja jäsentymättömyyden heijastumia voi nähdä siinäkin, että Eino Kailan "syvähenkisen filosofian" suomalaisessa *reseptiossa* tavataan melkoista epäyhtenäisyyttä ja kontroversaalisuutta. Esimerkiksi Kailan oppilas fyysikko-filosofi K. V. Laurikainen on viitannut Kailan tuotannon suggestiivisuuteen herättää itessään "syvähenkisiä tunteita." Laurikainen on myös arvioinut, että Kailan suuri vaikutus Suomen tiede- ja kulttuurielämään olisi pitkälti perustunut hänelle ominaisiin, suggestiivisesti mukaansa tempaaviin *itessään* syvähenkisiin "lyyriisiin purkauksiin." (Laurikainen 1979, 176)

Ilkka Niiniluoto, joka on lanseerannut käsitteistä Eino Kailan "syvähenkisen filosofian" (1986), on liittänyt syvähenkisyyden *deontologiseen etiikkaan* (velvollisuus-etiikkaan) ja *elämän tarkoituksen* ongelmaan Kailan tuotannossa vastaavaksi normatiiviseksi käsitteeksi: "(...) syvähenkisyys on Kailalle kuitenkin velvollisuusetiikan mukainen normatiivinen käsite: elämän tarkoitus on "syvähenkinen miehuus", runeberglainen he-

¹⁸⁶ Itse pidän mahdollisena tulkintaa, jossa Kaila kirjoitti 1940-luvun alun elämäntarkoituksellisia kysymyksiä luotavat dialogiteoksensa tietoisena siitä, etteivät ne täyttäneet varsinaisesti filosofialta edellytettäviä kriteereitä. Näin olisi luontevaa ajatella, ettei Kaila itse teoksilleen filosofian "epiteettiä" todella olisi vaatinut (tai voinutkaan vaatia) ja että teos *Syvähenkäinen elämä* saattoi tulla tekijän mukaan arvioiduksi pääasiassa runoudeksi, "lyyriilliseksi purkaukseksi."

¹⁸⁷ Katso tästä myös tutkimuksen lukuja 4.6., 4.9. ja 4.10..

rooisuus, jatkuva pyrkimys ”arvonousuun” kärsimyksistä huolimatta.” (Niiniluoto 1992, 20)

Mainittakoon, että erityisesti Eino Kailan *psykologiateorian kehitysvaiheisiin* väitöstutkimuksessaan fokusoinut Manu Jääskeläinen on analysoinut syvähenkisen merkitysulottuvuuksina pitkän tähtäimen tavoitteita, ”aitoutta”, psyykkisen ”työn” luonteen, itsetiedostuksen ja ”todellisen inhimillisen tarpeen” merkityksiä. (Jääskeläinen 1983, 223-224)¹⁸⁸

Edelleen, suomalaisen kirjallisuuden tutkija Pertti Lassila (1949-) on tulkinnut *Syvähenkisen elämän* aikalaisfunktiota siinä, että se valmisti lukijaa lähestyvän rauhanajan yhteiskunnalliseen, aatteelliseen, psykologiseen ja valtiolliseen kriisiin. (Lassila, 1990; Niiniluoto, 1992)

”Syvähenkisen aikalaiskriitikistä” voi vielä mainita, että taidefilosofian professori K. S. (Kaarle Sanfried) Laurila (1876 - 1947) arvioi tuoreeltaan kirjoituksessaan ”Keskustelua elämän suurista kysymyksistä” (1944) syvähenkisen käsitettä ”laihaksi ja merkityksettömäksi.” Eräs suomalainen työväenasian merkittävä apologeetta, poikkeuksellisen värikkäitä elämänvaiheita Neuvostoliitossa läpikäynyt jämsänkoskelaislähtöinen Tuure Lehén (1893 - 1976) liitti taas *Työväen maailmankatsomus* -teoksessaan (1950) Kailan syvähenkiset pohdiskelut osapönkäksi suomalaisten ”kirkkoruhtinaiden” kapitalistista ideologiaa. (Lehén 1950, 30-40; Niiniluoto 1992, 30)

* * *

Nostan seuraavassa esille ja analysoin Eino Kailan tuotannossa *syvähenkisen*-käsitteen *erilaisia* muotoiluja ja tarkastelunäkökulmia. Tämä tarkastelu tukee edelleen Mikko Salmelan tulkintaa syvähenkisen käsitteen retorisesta moni-ilmeisyydestä, avoimuudesta ja jäsentymättömyydestä. Syvähenkisen eri merkitysulottuvuuksista voi Eino Kailan tuotannosta nostaa esille melko tavalla monenkirjavia muotoiluja; nämä mahdollistavat syvähenkisyyden ymmärtämisen eri painotuksissaan ja konteksteissaan vaihtelevasti ainakin 1) *naturalistiseksi* käsitteeksi, 2) *arvoneutraaliksi* käsitteeksi, 3) *uskonnolliseen kokemukseen* vertautuvaksi käsitteeksi sekä 4) *aksiologis-metafyysiseksi* arvokäsitteeksi.¹⁸⁹ Osoitan ja analysoin seuraavassa syvähenkisen käsitteessä tällaisia toisistaan poikkeavia eri merkitys- ja viittausyhteyksiä; syvähenkisen eri merkitysyhteyksissä ilmenevissä muotoiluissa voi myös nähdäkseni viitata Kailan tuotannon ”sisäisiin” yhteen soveltumattomiin ai-neksiin Kailan tuotannon *sisäisenä diskrepanttisuutena*.

¹⁸⁸ Myös Mikko Salmela (1998) on nostanut esille *syvähenkisen elämän* ominaispiirteinä *keskittymiskyvyn, pitkäjänteiseen tavoitteenasettelun* ja myös Kailan syvähenkisyydelle luonnehtiman ”*rakenneyhtäläisyyden*” *klassisen taiteen* kanssa ilmentämissä ominaisuuksissa kuten *syvyydessä, monikerroksisuudessa ja aitoudessa*. Siten syvähenkisyyys liittyy myös kykyyn *keskittyä hahmottamaan* yksittäisistä asioista ja toiminnoista *laajoja kokonaisuuksia* esimerkiksi lapsen leikkimisessä tavattavassa ”*pyhässä hartaudessa*” joka olikin Kailan mukaan *samaa* kuin tieteelliselle ja taiteelliselle pitkäjänteiselle työlle ominainen ”*leikkihartaus*.” (Salmela 1998, 153; 193)

¹⁸⁹ Näissä monissa merkitysulottuvuuksissa, eri tuotannon osien yhteyksissään ja erilaisissa korostuksissaan syvähenkisyyden käsitettä voisi ehkä pitää jopa jäsentyneelle tulkinnalle avautumattomana, *kryptisenä* käsitteenä.

4.9.2 Syvähenkinen lajityypillisenä tarpeena: syvähenkinen naturalistis-arvoneutraalina käsitteenä

Persoonallisuus-teoksessa (1934) Eino Kaila introdusoi *syvähenkisyyden* osana "erään yksilöllisen sielunelämän kokonaisuuden", ihmisyksilön psyyken struktuurin ja struktuurin dynamiikan sekä yksilön käyttäytymisen kokonaisteoriaa. Kaila määrittää teoksessa kiinnostavasti, että *persoonallisuus* ei käsitteenä merkinnyt teoksessa sellaisenaan samaa kuin "yksilöllisen sielunelämän kokonaisuus", johon kuului myös "eletyn ympäristön" havaintomaailma. Seuraavassa passuksessa *Persoonallisuudesta* voi nähdä teoksen *Gestalt*-teoriaan tukeutuvan *epistemologisen kannanmuodostuksen* havaintomaailman jäsentymisestä *korrelaatiosuhteessa "hahmotuslakeihin"* ja *hermoston kehittyneisyyden* tasoon.¹⁹⁰

Persoonallisuus ei ole samaa kuin yksilöllisen (ihmillisen) sielunelämän kokonaisuus. Sillä jälkimmäiseen kuuluu myös eletty ympäristö, se havaintomaailma, jonka fenomenaaliseksi keskuukseksi kukin minä itsensä kokee. Tämä eletty ympäristö kuuluu yksilöllisen sielunelämän piiriin sen vuoksi, että hermosto ei suinkaan ota sitä sellaisenaan vastaan ulkoapäin, vaan se on joka suhteessa hermoston omien lakien mukainen vastaus ärsykeisiin (joita itseään ei luonnollisesti koeta.) Ärsytysaallot jäsenyivät hahmotuslakien mukaisesti havaintomaailman moninaisuudeksi; jota korkeammalla asteella on hermosto, sitä rikkaampi ja tarkempi on tämä havaintomaailman sensorinen ja mneeminen maailma: koettu maailma on rakenteensa puolesta sellainen kuin eliö, joka sitä kokee. Kaila 1934, 283)

Eino Kailan konstruoi persoonallisuuspsykologisen kokonaisteoriansa teoksessa erityisille 1) *dynaamiselle* ja 2) *holistiselle* "johtoaatteille." Dynaaminen johtoaate merkitsee teoksessa psyykkisten ilmiöiden ainoaksi katsottua viittaus- ja selitysyhteyttä tyydyttymiseensä "pyrkiviin" hierarkisesti jäsenettyihin *tarpeisiin*. Holistinen johtoaate, kokonaisvaltaisuuden periaatteena määrittää psyykkisten (ja somaattisten) ilmiöiden "mielekkyyttä" liittämällä tarkastellut persoonallisuuspsykologiset ilmiöt suhteeseen yksilön tarpeisiin organismi-kokonaisuutena. (Kaila 1961, 21-24; Kaila 1990, 564-566)

Teokselle on ominaista esittäytyminen ajanmukaisena, ikään kuin tieteen eturintaman edustajana: "tosiseikkoja" voitiin sen tieteellisessä lähestymistavassa tehokkaasti *subsumoida* "yleisten periaatteiden alaiseksi."

On tuskin liioteltua väittää, että psykologiassa on viimeisten vuosikymmenien aikana tapahtunut eräänlainen "kopernikaaninen kumous", aatteellinen käänne, joka ei ainoastaan merkitse oleellisesti uudenlaisen katsantotavan valtaansaapääsyä, vaan myöskin antaa perusteltuja toiveita siitä, että psykologiastakin voi tulla teoreettinen tiede, joka ei vain esittele tosiseikkoja vilisevää moninaisuutta, vaan pystyy alistamaan ne yleisten periaatteiden alaiseksi ja selittämään ne näistä. Nämä uudet periaatteet ovat ne *holistisuuden* ja *mielekkyyden* *prinsiipit*, joita jo edellä on johtotähtinä seurattu. Kaikkialla ne osoittavat pätevyytensä; kaikkialla kokemus ne vahvistaa; niiden valossa esiintyy sielunelämän kirjava moninaisuus yhtenäisenä ja järjestettynä; niistä avautuu laajoja näköaloja yli erilaisten ilmiöpiirien, joita ennen ei ole osattu asettaa toistensa yhteyteen. Niitä silmälläpitäen voimme osoittaa, että *henkinen kehitys* kaikkialla noudattaa samoja yleisiä peruslinjoja. (Kaila 1934, 128-129)

Persoonallisuudessa tavattavan teoriakonstruktion voi kiteyttää *tarpeiden* puitteissa yksilön käyttäytymistä *kokonaisvaltaisesti selittäväksi*, metodisesti "*loogilliseen behaviorismiin*" sitoutuneeksi *tieteellis-empiiriseksi* persoonallisuusteoriaksi, johon liittyy merkittäviä vaikutteita

¹⁹⁰ Eino Kailan kuvauksen voi tulkita tässä tulevan huomattavan lähelle transsendentaalista idealismia (ainakin mikäli hahmolait tulkitaan liittyväksi kokemuksen transsendentaaleihin ehtoihin)

ta *syvyys*- (Freud) ja *hahmopsykologiasta* (Köhler, Wertheimer) erityisesti sen sisältämissä dynaamisuuden, holistisuuden ja "mielekkyyden" periaatteissa. *Tieteellisenä* teos ei teki-jänsä mukaan ollut *arvostava* tai sisältänyt *arvostuksia* (aksiologista momenttia); ihmisyksilön psyykinen toiminta – myös intentionaalinen tietoinen tarkoittaminen – tulee siinä johdonmukaisesti liitettyksi ihmiselle *lajityypillisiin tarpeisiin*. Sijaa lajityypillisistä tarpeista riippumattomaan vapaaseen toimintaan - *causa sui* - ei siten *Persoonallisuus*-teoksen teoreettisessa konseptiossa jää. (Kaila 1990, 568).

Mitä me itse todella olemme, se näkyy meidän käyttäytymisestämme; mitä lähimmäisemme ovat, se näkyy heidän käyttäytymisestään – "hedelmistensä puu tunnetaan". (Kaila 1961, 23)

Pyrkimys ihmisten ja muiden elävien olentojen ymmärtämiseen merkitsee näin ollen: käsittää mitkä tarpeet niiden käyttäytymistä määräävät. (...) Väitämme, että ihmistä niinkuin muitakin eläviä olentoja vallitsevat "voimat", so. niiden toimintaa määräävät tekijät, ovat niiden tarpeet. Täten siis, kun pyrimme ymmärtämään näitä olentoja, se merkitsee, että pyrimme käsittämään niitä vallitsevat voimat ja näiden vaikutuslait. (Kaila 1961, 11-12)

Henkistä elämää, yhtä hyvin kuin animaalistakin, vallitsevat tarpeet. Kaikki, mitä ihmisen tietoisesti tarkoittaa palautuu viime kädessä joihinkin tarpeisiin. Niin pian kuin jotakin tarkoitetaan, tavoitellaan jotakin, joka siis puuttuu, jota tarvitaan - on siis tarve, joka tyydyttyä, kun tarkoitettu saavutetaan. (Kaila 1961, 15)

Eino Kaila korostaa *Persoonallisuudessa*, että tarpeen käsitteen yhteydessä oli tärkeää erottaa puutosten ja niistä aiheutuvien ponnistusten *fenomenaaliset elämykset* tarve-elämysten ilmauksiksi tulkitusta *funktionaalista käyttäytymisestä* (Kaila 1961, 21). Elävillä olennoilla, myös ihminen mukaan luettuna oli moninaisuudestaan huolimatta tavattavissa tässä yhteisiä piirteitä: eliöiden toiminta "johtaa" alkutilasta kohti lopputilaa ja niiden toiminta suhteellisesti taukoaa, kun ne ovat saavuttaneet niille luonteenomaisia lopputuloksia. Kaila havainnollistaa tällaista alkutilasta lopputilaan johtavaa toimintaa esimerkillä kumipallosta, joka palautuu puristettuna alkutilasta omaan tasapainotilaansa pallonmuotoiseksi. (Kaila 1961, 21-22)

Lopputilaan suuntautuvissa toiminnoissa eliö suorittaa Eino Kailan mukaan työtä ja "kirvoittaa" piileviä energioita. Tällöin siinä vaikuttaa voimia, jotka noudattavat eräitä yleisiä, eläville olennoille luonteenomaisia sääntöjä. Näitä eliössä vaikuttavia sisäisiä voimia Kaila kutsuu sanan tieteellisessä *eli* funktionaaliossa merkityksessä *tarpeiksi*. Tarpeiden oletetaan aiheuttavan säännöt toiminnoille myös silloin, kun kohteen tarve-elämyksiä ei tunneta. Tarpeet säätelevät ja selittävät eliöissä vaikuttavina sisäisinä voimina kaikkea elollista käyttäytymistä; eliön toimintaa määräävinä voimina tarpeet samaistuvat elollisen olion toiminnan *mielekkyyteen*. (Kaila 1961, 22)

Me nimitämme näitä voimia tarpeiksi tietysti siitä syystä, että silloin, kun voimme eliön käyttäytymiseen eläytyä, me saamme sen vakaumuksen, että nuo voimat ovat koettuja tarpeita, mutta me toteamme myös, että käyttäytymisen yleiset säännöt ovat oleellisesti samat silloinkin, kun siihen ei voi eläytyä ja kun siis emme tarve-elämyksistä mitään tiedä. Tällöin siis "tarpeet" ovat eliön toiminnassa kuvastuvia jännitystiloja, ja sellaisiksi meidän on käsitettävä myös tarve-elämykset, kun tarkastamme niitä funktionaaliossa kannalta, so. vaikuttavina tekijöinä. Siis on myös elämäntapahtumisen "mielekkyyden" samaa kuin näiden tekijöiden omalaatuinen vaikutustapa, josta vähitellen pyrimme pääsemään selville. (Kaila 1961,22)

Kun ihminen ulkoisesti tai sisäisesti "toimii" – ja vastaava asia pitää paikkansa kaikista muistakin eliöistä -, esiintyy hänen käyttäytymisessään joukko yleisiä piirteitä, joiden luonteva kuvailu tapahtuu *energeettisiä* käsitteitä käyttämällä, siis niitä tarmon, voiman,

jännityksen, vektorin käsitteitä käyttämällä, jotka fysikaalisesta dynamiikasta eli *voimaopista* ovat tuttuja. Tietysti ovat nämä käsitteet silloin tarpeellisessa määrässä *yleistettävä*, so. vapautettava niistä erikoispiirteistä, jotka soveltuvat vain *fysikaaliseen* voimaoppiin. Kun niin tehdään, saadaan sarja *energeettisiä* käsitteitä, joiden kautta psykologinen *dynamiikka*, sielullinen voimaoppi, käy mahdolliseksi. (...) Viitattujen ja seuraavassa lähemmin käsiteltävien sielullisten voimien vaikutustapojen kautta on myös mielekkyyden käsite tullut tarkemmin määrytyksi. Mielekkyydellä tarkoitamme näet näiden voimien omalaatuista vaikutustapaa. Mielekkyyys ei ole samaa kuin tarkoitushakuisuus. Tietoisia päämääriä tavoittelevien tahdontoimintojen tarkoitushakuisuus on vain erikoistapaus toimien dynamiikkaa; toisaalta sielullisilla voimilla on suuntansa silloinkin, kun mitään tietoisia päämääriä ei ole ensinkään; toisaalta taas rajatapauksissa, nämä voimat saattavat purkautua jopa kokonaan vailla suuntaa, joka on tahdon suuntaa vastaan. (Kaila 1934, 168-170, aleviivaus M.L.)

Persoonallisuuden teoriakonstruktioita leimaa näkemys psyyken toiminnan, "sielunelämän" *kerroksellisuudesta* ja psyyken eri kerrosten *dynamiikasta*. Ihmiselle lajina olivat ominaisia ja tyypillisiä (i) *animaalisten* tarpeiden ohella (ii) *henkiset* ja (iii) *syvähenkiset* tarpeet. Henkisen elämän kehittymisessä Eino Kaila korostaa *symbolifunktion* heräämistä; sen myötä siirrytään "animaalisen" tasolle ominaisten *signaalien* yksinomaisesta käyttämisestä esittävien merkkien, *symbolien* käyttöön. Symbolifunktion herääminen ja käyttö edellytti kehitysasetta, jota eläinten aivot eivät nähtävästi voineet saavuttaa. (Kaila 1961, 140-141; vrt. myös Kaila 1992, 415)

Kaila arvioi *Persoonallisuudessa* ihmiselle ominaiseksi *tendenssin* syvenevään itsetiedostukseen eli nk. *syvähenkiseen elämään*. Tässä on huomionarvoista, että teoksen teoriakonstruktiossa yksilön persoonallisuutta, sen kehittymistä ja kehitysasetta, korreloivat dynaamisten ja hierarkisesti kerroksellisten tarpeiden keskinäissuhteet, joilla nähdään vastaavasti myös korrelaattinsa keskushermoston rakenteessa ja toiminnassa. Tämän teoriarakennelman puitteissa Eino Kaila katsoi voitavan arvioida persoonallisuuksia *vahvoiksi* ja *heikoiksi*:

Kuta vahvempi persoonallisuus on, sitä paremmin tajuton hermoelämä sitä tottelee, sitä vähemmän jälkimmäinen tekee itsensä huomatuksi. Päinvastoin taas, kun persoonallisuus heikkenee, niin tajuton itsenäistyy, mikä hermoelämään nähden merkitsee, että kun aivokuori menettää valtansa, niin vaistokeskukset rupeavat toimimaan omin päin. (Kaila 1961, 59)

Tieteellisessä psykologisessa (tai tieteellisen psykologian) tutkimuksessa, jollaista *Persoonallisuus* Eino Kailan mukaan edusti, oli tekijän mukaan tärkeää olla liittämättä käsitteisiin kuten *persoonallisuus* tai *luonne* mitään arvoväriytyksiä niin, että nämä tulkittaisiin normatiivisiksi tai aksiologisiksi *ihanteiksi*. Tässä tekijä huomauttaa erityisesti, ettei *toteavista lauseista* voitu *loogisesti johtaa pitämislauseita* (arvoarvostelmia). Samalla Kaila kuitenkin katsoo, ettei tämän tarvinnut johtaa siihen, että arvot ja arvostukset olisi kokonaan jouduttu sulkemaan pois *tieteellisestä* psykologisesta tutkimuksesta. Arvojen ja arvostusten tarkastelu oli mahdollista, kunhan arvoja ja arvostuksia vain tarkasteltiin tarpeita ilmaisevina arvoneutraaleina tosiseikkoina. (Kaila 1961, 33)

Tietenkään tämä ei merkitse sitä, että arvot ja arvostukset olisi psykologisesta tutkimuksesta syrjäytettävä; päinvastoin, nehan ovat tärkeimpiä tosiseikkojamme, sellaisina kuin yksityiset persoonallisuudet ne kokevat ja esittävät. Tyypilliset arvostukset ja ihanteet ovat merkitseviä tyypillisten tarpeiden ilmaisijoita, mutta niinkuin jälkimmäiset niin ovat edellisetkin meille *vain* tosiseikkoja, eivät hyviä eivätkä pahoja. (Kaila 1961, 33)

* * *

Eino Kaila kytkee *Persoonallisuudessa* kokonaisvaltaisesti tarpeisiin viittaavan teoriakonstruktion puitteissa tässä johdonmukaisesti *syvähenkiseksi* kutsumansa *ihmisen lajiominaisuuden* ja elämänulottuvuuden syvähenkiseen *tarpeeseen*. Syvähenkisyys ja sen kehittyminen selittyykin lajityypillisen tarpeen, "sielullisen voiman" kautta määritetyssä "pakotuksessa" *korkeampaan itsetiedostukseen*. Syvähenkiseen "persoonallisuuselämään" liittyy tavallisesti myös sisäistyneen *persoonallisuushanteen* omaksumista, jolloin toisaalta ihanteen toteuttaminen ja animaalisten tarpeiden vaatimukset aiheuttavat koettua (fenomenaalista) ja havaittavaa *ristiriitaisuutta* yksilöiden persoonallisuuselämässä. (Kaila 1961, 325-329; 335-336) Kailan mukaan tällaiseen "normaalille" ihmiselle ominaiseen ristiriitaisuuteen liitettävä *eettisen tutkiskelun* käsite ja ilmiö viittaa ja palautuu loogisen johdonmukaisesti ihmiselle lajityypilliseen *syvähenkiseen tarpeeseen*.

Tarve syvähenkiseen on tärkein niistä sielullisista voimista, jotka pakottavat ihmisen korkeampaan itsetiedostukseen. Eettinen tutkiskelu ja arvostus kääntyy ulkonaisista teoista sisäisiin vaikuttimiin; se vaatii ihanteen sisäistä aitoa omaksumista ja toteuttamista ja pitää täten introspektiivistä katseasuuntaa vireillä. (Kaila 1961, 329)

Persoonallisuuden muotoiluissa *syvähenkistä* voi pitää teoksen tieteellisiin puitteisiin soveltuvana *naturalistis-immanenttisenä* käsitteenä, sillä syvähenkisyyden mahdollisuus katsotaan paralleeliseksi olennon hermoston kompleksisuudelle ja sen organisaatiotasolle. Huomattakoon samalla, että Jaakko Hintikka on korostanut syvähenkisen käsitettä tulkittaessa sen *naturalistis-biologistista* perustaa. Syvähenkisen käsitteen *henkisen* osion ei saisi väärinä assosiaatioina antaa johtaa harhaan, vaan syvähenkisen käsitettä olisi Hintikan mukaan syytä tarkastella laajemmissa yhteyksissä Kailan filosofiapyrkimyksiin. (Hintikka 2001b, 338) Myös Mikko Salmela on syvähenkisen *biologiseen* ankkuroitumisen perusteena nostanut kiinnostavasti esille Kailan näkemystä "*aviditeetin lain*" kuulumisesta syvähenkisen tarpeen piiriin.¹⁹¹ (Salmela 1998, 193)

Syvähenkinen elämänulottuvuus saattoi Eino Kailan mukaan kokemusten tasolla johdattaa *projektioiden* kautta – Kailan virheelliseksi arvioimaan – *arvo-objektivoismiin* arvometafysiikkana tai transsendenssia postuloiviin metafysiisiin siveellinen "*maailmanjärjestys*", Jumala- ja "*taivaskäsityksiin*." *Persoonallisuudessa* Kaila korostaakin henkisen ja syvähenkisen olevan ihmislajille nimenomaisesti "*lajityypillinen*" ominaisuus: sen selittämisessä ollut tarvis viitata arvostuksiin ja niitä ilmaiseviin arvoarvostelmiin saati metafysiisiin, transsendentteihin selityspersistoihin, jonkin oletetun "*siveellisenä maailmanjärjestyksen*" toteutumisenä. Yleisemminkin Kailan voi nähdä korostavan näkemystä, jossa syvähenkisyys on "*biologista elämää eikä mitään taivasten takaista*": *henkisyys* eroaa muista elollisen elämän ilmiöistä organisaatiotasonsa perusteella.¹⁹² Syvähenkisen voi siten myös katsoa tulevan rajatuksi *tieteellisenä käsitteenä* arvoneutraalin piiriin.

Näin myöskin henkisyys on biologista elämää. Sitovan todistuksen siitä, että näin tosiaan on, saamme aivovaurioiden aiheuttamista häiriöistä, jotka ovat henkisen elämän alueella samanlaatuisia kuin animaalisen elämän alalla. (Kaila 1961, 146)

¹⁹¹ Aviditeetin lailla tarkoitetaan tässä tarvelogiikkaa, jossa tarpeen vaatimustason katsotaan yleisesti nousevan sen tyydyttyessä samalla kun puutteen elämys korvautuu *kylläisyyden* ja sittemmin jatkuessaan *kyllästyneisyyden* elämyksillä.

¹⁹² "On nimenomaan huomattava, että syvähenkisyys on, niinkuin kaikki muukin ihmisessä, biologista elämää, ei mitään taivasten takaista, vaan samaa biologista elämää kuin kaikki muukin meissä." (Kaila 1992, 415) "Olen lukuisissa julkaisuissa käyttänyt termiä syvähenkisyys inhimillisen elämän korkeammista asteista, ei arvostusmielessä, vaan eräässä mielessä, joka voidaan jopa biologisesti määritellä." (Kaila 1992, 44)

Persoonallisuudessa Eino Kaila katsoo olevan syytä erottaa toisistaan *uskonnollisuuden* ja aktuaaliset ja historialliset *uskonnot*. Uskonnoissa oli Kailan mukaan mahdollista tavata niille yhteisenä piirteenä *uskonnollisuus*, jossa juuri olikin kyse niiden ”*syvähenkisestä ytimestä*.” Syvähenkisyyden Kaila katsoi olevan samaa kuin *uskonnollisuuden* ilman uskonnollisia *opinkappaleita* (dogmeja) tai maailman siveellisyyden takaavia metafysisiä selityksiä.¹⁹³

Ihminen, ”jolle ei ole mitään pyhää”, ei ole täysin normaalin eikä hän tiedä, mitä on syvähenkinen elämä, se elämä, jonka lumoukseen sisältyy korkein arvo, mikä ihmiselämällä kokonaisuudessaan saattaa olla. Jos erotamme toisistaan uskonnollisuuden ja uskonnon (esim. kristillisyyden ja kristinuskon), niin että edellisestä jätämme pois kaikki ”opinkappaleet”, voimme sanoa, että syvähenkinen elämä on samaa kuin uskonnollisuus. (Kaila 1961, 223)

4.9.3 Syvähenkinen anti-metafyysisenä ja dogmivapaana uskonnollisuutena

Syvähenkinen merkitsi Kailalle uskonnollisuutta, dogmeista ja animaalisista tarpeista *vaapaata* hartauden, pyhyiden ja alistuvan kunnioituksen tunnetta. Kailan mukaan *syvähenkisen tunteen* (fenomenaalisenä) kohteena on *arvo*. Tämä on kuitenkin ymmärrettävä hänen filosofia- ja tiedekäsitykselleen ominaisten edellytysten puitteissa: vaikka arvot koetaan fenomenaalisesti objektiivisina (objektien ominaisuuksina), ne ovat silti *funktionaalisesti subjektiivisia*.

Kailan antimetafyysiselle ajattelulle on ominaista vastustaa syvähenkisen ilmaisuja, joissa pyrittiin muotoilemaan syvähenkisestä *todellisuuteen* viittaavia (objektiivisen todellisuuden tuottamaksi tulkittuja) uskonnollisia dogmeja sekä metafysisiä selityksiä ja maailmankäsityksiä. (Salmela 1997, 179-180) *Persoonallisuudessa* Kaila arvioi, ettei syvähenkisyyden arvokkaanomaiseksi koettuun tulisi ”jopa sille vaarallisenakin” liittää mitään objektivistisia arviointeja maailmankulun aksiologisesta mielekkyydestä:

Kuitenkaan ei syvähenkisten arvojen varmistaminen ”siveellisen maailmanjärjestyksen” tai muun metafyyssillisen pönkityksen kautta ole ainoastaan syvähenkisen omalta kannalta katsoen epäoleellinen lisä, vaan jopa sille vaarallinenkin. (Kaila 1961, 344)

Persoonallisuudessa syvähenkisyyden tulee paradoksaaliselta kalskahtavasti muotoilluksi uskonnollisuudeksi ilman uskonnollisia dogmeja, jolloin syvähenkisyyden käsite saa merkityksen dogmeista ja metafysiikan asuun puettujen animaalisien tarpeiden vaikutuksesta vapaana, näistä ”*emansipoituna*” *uskonnollisuutena*. Syvähenkisyyden voi nähdä *Persoonallisuudessa* liittyvän – *pyhän* kokemusulottuvuudessaan – *uskonnolliseen koke-*

¹⁹³ Syvähenkisen kohdalla voi kysyä, olisiko uskonnollisuus mahdollista ilman uskonnollisia opinkappaleita tai aksiologista metafysiikkaa. Tai (hieman toisin muotoiltuna) voidaan kysyä, millä edellytyksin *uskonnollinen* voi olla mahdollista ilman opinkappaleenaan uskomusta johonkin metafyyssiseen arvorealiteettiin: aksiologiseen metafysiikkaan liittyvän arvoentiteettien olettamisena tai arvoarvostelmina objektiivisen yleispätevyyden vaatimuksin? Asiaa voisi tarkastella myös etymologisesti. Esimerkiksi latinan kielen *religio* -käsitteen merkityksen uskona jumaluuteen tai jumaliin voi nähdä kulminoituvan antiikin filosofiassa erityisesti Lucretius Caruksen uskontokritiikissä, jossa Lucretius asettuu perinnäisiä mytologisia jumalausekskomuksia vastaan ja korostaa teoksessaan *De rerum natura* jumaliin uskomi-
sen turmiollisuutta - ”*tantum religio potuit suadere malum*.” Muista *religio-religiosus* luonnehdinnoista kts. esim. Vergilius: Aeneias VIII 350-355, Seneca: Epistulae ad Lucillum XLI, Versio vulgata: Pauli epistula ad corinthios I, 2; 9-15 ja Lucretius Carus: *De rerum natura* I, 62-114 & III 40-58)

mukseen, johon syvähenkisyys *uskonnollisuutena* vertautuu. Syvähenkisen uskonnolliseen kokemukseen vertautuvia muotoiluja voisi ajatella tulkittavan myös Eino Kailan pyrki- mykseksi vaikuttaa uskonnollisen ja uskonnollisuuden käsitteen ymmärtämis- ja käyttö- tapaan. Kailalle uskonnollisuus ja sen problematiikka oli läheistä jo suvunkin kautta; Kailat olivat merkittävä pappissuku, ja Einon isä Erkki oli 47. Turun arkkipiispa eli järjes- tyksessä 7. Turun arkkihiippakunnan ja Suomen arkkipiispa.¹⁹⁴ Syvähenkisyyttä uskon- nollisuutena *ilman* dogmeja (esim. Jumalasta ja transsendentista tai sanktioista "tuonpuo- leisessa") voisi myös ajatella tulkittavan Kailan yrityksenä sanallisesti luonnehtia syvä- henkisen kokemuksen fenomenaalisesti koettua arvokkuutta sellaisena kuin tekijä itse syvähenkisyiden tunne-elämän(sä) syvimpinä ulottuvuuksina koki.¹⁹⁵

Erästä problemaattisuutta uskonnollisuuden ja syvähenkisen käsitteiden *rinnastamiselle* tuottaa kuitenkin nähdäkseni Eino Kailan vaatimus kytkeä toisaalta syvähenkisyiden *kehittyminen* metafysisesti olettamaansa biologisen luonnon "kätkeytyyn" "kehittymis- pyrkimykseen" sille ominaisena "paineena ylöspäin kohti korkeampaa organisaatiota- soa." Tällöin syvähenkisen kehittymistä selittää ja vastaa biologisessa organisaatiotasossa syvähenkiselle paralleeliksi arvioitu, nyky-tieteellisesti *lamarcklaiseksi luonnonmetafyysikkak- si* katsottavissa oleva luonnonfilosofinen olettamus. (Kaila 1992, 415, 421) Postulaattia biologisen luonnon kehittymispyrkimyksestä luonnolle ominaisena "paineena ylöspäin kohti korkeampaa organisaatiotasoa" voinee tässä tarkastella *lamarcklaisena* luonnonme- tafyysisenä olettamuksena:

Syvähenkisyys on se, mihin kaikki arvot sisältyvät. Syvähenkisyiden kasvu merkitsee organisaatiotason lisääntymistä, siinä ilmenee se *paine nousuun, joka on kätkeyty kaik- keen elämään, joka on kätkeyty kaikkeen kehitykseen, tämä paine ylöspäin kohti korke- ampa organisaatiotasoa*, kohti muodosteita, jotka sulkevat sisäänsä yhä suuremman moninaisuuden, yhä rikkaamman runsauden ja sen vallitsevat yhteydet. Syvähenkisyiden kasvu on tällä samalla linjalla ja on yhtä epäilemätöntä kuin mikä tahansa muu to- dettu luonnonlaki. (Kaila 1992, 421, alleviivaus M.L.)

(...)...second lesser known aspect of Lamarckianism was that there was supposed to exist a universal creative imperative, a kind of upward striving in which all life forms are driven to higher levels of complexity. (...) There is no mystical striving. (Cassels Laws of Nature 2002, 237)

Syvähenkisen kehittymisen perustana nähtävissä olevaa luonnonmetafyysikan "kuormit- tamaa" *biologista elämää* on käsitteenä vaikea nähdä soveltuvassa yhteydessä Kailan sa- malla esillä pitämään *uskonnollisuuden* käsitteeseen. Syvähenkistä kokemusta ei Kailan mukaan saanut ryhtyä selittämään biologisesta riippumattomilla tekijöillä tai "siveellisen maailmanjärjestyksen" aksiologiseen selityspereustaan viittaamalla. Kaila korostaa syvä- henkisen selittämisessä aiheelliseksi pitäytyä määritelmällisesti "biologisessa elämässä", siis *immanenttisuudessa*. Tällöin itse syvähenkisen käsitteeseen toisaalta Kailan tuotannos- sa liitetuille ihanteille, arvoille tai pyhyidenkokemuksille näyttää jäävän ainoaksi mah- dolliseksi "alustakseen" tai paikakseen immanentti *luonto*.¹⁹⁶

¹⁹⁴ Eräs Eino Kailan osaltaan uskonnollista problematiikkaa luotaava kiinnostava varhainen dokumentti on myös verra- ten pitkä esitys Ernst Renanin ajattelusta vuodelta 1917.

¹⁹⁵ Syvähenkisen muotoiluja uskonnollisuutena voitaisiinkin ehkä tarkastella sekä 1) kulttuurin, uskonnonfilosofian ja uskontoon liittyvän diskurssin muutosvaatimuksen näkökulmasta että myös 2) deskriptiivisinä itse syvähenkisen kuvai- lupyrkimyksenä.

¹⁹⁶ Mikäli syvähenkistä ja uskonnollisuutta ryhdyttäisiin pitämään synonyymeinä, saattaisi se merkitä uskonnollisuuden käsitteen "muuntamista" lajityypilliseksi biologiseen elämään viittaavaksi käsitteeksi. Voisi myös kysyä, eikö Kailan muotoilema "kristillisyyden ilman opinkappaleita" myös ilman kristillisyyden perimmäistä opinkappaletta, uskoa trans-

Toisaalta viittaamalla näiden omaamiin elämyksellisiin aineksiin voidaan uskontoina ja uskonnollisuutena ajatella pidettävän myös esimerkiksi *poliittisia aatteita, ideologioita, tai filosofisvaikutteisia kultteja* kuten *buddhalaisuutta*, joka ei kaikissa muodoissaan edellytä transsendenttiä jumaluutta tai uskonnollisia dogmeja (tai jopa *skientistisesti* myös *tiedettä*). Tällöin uskonnolliselle ja uskonnollisuudelle voidaan koettaa antaa näiden käsitteiden tavallisimmin transsendenttiin viittaavasta merkityksestä vapaa viittausyhteys. Keskeinen ja merkittävin *uskontotieteen* esittämä *uskonnollisen* kriteeri ja tunnusmerkki onkin esimerkiksi uskontotieteen professori Veikko Anttosen mukaan *pyhästä ja profaanista* tehty erottelu. (Anttonen 1990, 14 - 15, 31) Syvähenkisyys ja uskonnollisuuden suhteiden perusteellinen käsitteellis-analyttinen arviointi ei kuitenkaan ole tässä mahdollista.

4.9.4 Syvähenkisten arvojen ontologian ja viittausyhteyksien problematiikka

Persoonallisuudessa ajanmukaisen ja yleispätevän tieteellisen maailmankuvan omaksuminen edellytti Eino Kailan mukaan *tietoisuutta arvojen subjektiivisuudesta*. Tiede (ja filosofia) yleispätevänä tietona edellytti, että kaikki *funktionaalit-subjektiiviset ainekset* tulivat poistetuiksi maailmankuvasta; arvostuksissa ja arvojen järjestelmissä ei Kailan mukaan ollut tieteeltä edellytettävää yleispätevyyttä. Arvot sellaisessa merkityksessä, että ne viittaisivat objektiiviseen todellisuuteen, eivät Kailan mukaan kuuluneet lainkaan *tieteelliseen maailmankuvaan* (eivätkä siten myöskään filosofiaan tieteenä). Tieteellinen maailmankuva oli yleispätevä eli kaikille sama. *Persoonallisuudessa* arvojen subjektiivisuuden hyväksyminen olikin Kailan näkemyksessä eräs väistämätön loppuvaihe prosessissa, joka oli alkanut "varhaiskantaistal tasolta" ja jatkunut tieteen kehityksen myötä. (Kaila 1961, 173-174)

Persoonallisuudessa Kaila katsoo, että tieteen lauseet esittävät ja kuvaavat *intersubjektiivisesti yleinpätevää todellisuutta*: tiede "rakentaa askel askeleelta" pätevää, kaikille samaa maailmankuvaa. "*Arvotodellisuuksia*" oli Kailan mukaan sen sijaan yhtä monta kuin erilaisia arvostavia persoonallisuuksiakin. (Kaila 1961, 174) Vaikka arvot olivatkin *fenomenaalisesti objektiivisia*, niiden objektiivisuus oli samalla Kailan mukaan *funktionaalista subjektiivisuutta*. Vaikka arvostuksilla siis oli arvostavan subjektin elämysmaailman tasolla kohteensa objektina "ulkopuolellaan", Kaila arvioi kuitenkin varsinaista tieteen kriteerit täyttävää yleispätevyyttä arvojen kohdalla mahdottomana. (Kaila 1961, 173-174)

Tieteessä oli kuitenkin mahdollista saavuttaa yksilöiden rakenteellisista eroista riippumatonta objektiivista pätevyyttä. Kaila kiteyttääkin tieteen todellisuuden olevan "*yksi*" mutta "*arvotodellisuuksia*" olevan lukematon määrä. Kailan näkemys tässä merkitsee siis sitä, että hän tulkitsee tieteessä ylitetyn subjektien rakenteelliset erilaisuudet subjekteille "samana" maailmana. Arvot voitiin sisällyttää *tieteelliseen maailmankuvaan* kuitenkin vain, mikäli ne ymmärrettiin *intersubjektiivisesti pätemättömiksi*. (Kaila 1961, 17)

sendenttiin jumaluuteen, ole paradoksaalinen ilmaus. Toisaalta Kaila kylläkin korostaa *Persoonallisuudessa* myös miten "syvähenkiseen elämään vie monta tietä": "Mikä tässä yhteydessä on merkillisintä, on se, että *Eros on syvähenkisen elämän mahtava kirjoittaja* ja lukuisilla ihmisillä ainoa tie syvähenkiseen elämään. Monet ihmiset ovat syvähenkiseen elämään nähden "henkisen impotenssin" (kykenemättömyyden) vallassa kaikissa muissa suhteissa paitsi erotiikassa. Syvähenkiseen elämään vie monta tietä; siihen voidaan nousta eri tarpeista, esim. sosiaalisen vietin tietä, jopa itsehostuksenkin pohjalta. Jopa on tämä viimeksi mainittu tie erälle korkeanasteisille yksilöille ainoa mahdollinen." (Kaila 1938, 214)

Kaikki *arvot* sisältyvät Eino Kailan mukaan *syvähenkiseen*. Arvot olivat kokijan "rakenteesta" riippuvaa ihmisen *syvähenkisyteen* ankkuroitua *funktionaalista subjektiivisuutta*. (Kaila 1961, 174) Tällaisiin edellytyksiin puhe arvoista oli mahdollista; arvoihin liittämisen rajoitusten ja ehtojen puitteissa Kaila nimesikin useassa eri yhteydessä "*syvähenkisinä arvoina*" käsitteitä kuten "kauneus", "oikeudenmukaisuus", "pyhyys" ja "laupeus" sekä myös *arvokäsitteinä filosofisesti problemaattisempia* käsitteitä "totuus", "taide" ja "tiede." (Vertaa tästä esim. Salmela 1997, 193) Kaila luettelee tuotannossaan eri "syvähenkisiä arvoja" eri yhteyksissä. *Uskonnonfilosofisesti* latautuneet "hartaus", "pyhyys" ja "alistuva kunnioitus" tulevat esille *Persoonallisuudessa*; *platonistisesti* virittyneet "totuus", "jalous", "kauneus" sekä "laupeus" eli lähimmäisen rakkaus *Syvähenkisessä elämässä*. "Oikeudenmukaisuus" tai "oikeus" esiintyy edellisten ohella artikkeleissa "Muutama sana syvähenkisestä" sekä "Tanskan juutalaisten kohtalo" (Salmela 1997, 193) Syvähenkiseksi arvoiksi Kaila esittää edelleen käsitteet "tiede" ja "taide" kirjoituksessa "Muutama sana syvähenkisestä" (Kaila 1990, 420).

* * *

Eino Kailan tuotannossa erään tutkimuksellisesti merkittävän tulkintaongelman muodostaa myös Kailan kannanmuodostus arvojen *ontologisen statuksen* kysymykseen (eli Kailan kannanmuodostukseen arvojen olemassaolosta). Mikko Salmela (1997) on katsonut, että Kaila edustaa tässä pääasiassa *antirealistista* metaeettistä kantaa eikä hyväksynyt oletusta yleispätevien ja objektiivisten arvojen olemassaolosta eli eksistoinimisesta. (Salmela 1997, 178)

Ihmisen omasta "syvyydestä" kumpuavien arvokokemusten projektoinnista ulkoisen todellisuuden tuottamiseksi aiheutuu objektiivisten ja absoluuttisten arvojen illuusio, jonka ylläpitämisen, "metafyysisen varmistamisen", Kaila näkee uskontojen ja metafyysisien järjestelmien keskeisenä funktiona. (Salmela 1997, 179)

Arvometafysiikan mahdollisuuden ja metaeettisen realismin selkeästi muotoiltu *kieltävä* kannanmuodostus voidaan tavata Eino Kailalla esimerkiksi 1940-luvun alun *Ajatuksen* kirjoituksessa "Reaalitiedon logiikka" (1942). Kailan argumentaation voi katsoa olevan tässä *uuspositiivisimi-vaikutteista* ja *kielifilosofis-kriittisesti* orientoitunutta: päätesinä on, että mielekkäällä todellisuudella esittävillä lauseilla, *reaalilauseilla* tuli olla seuraamuksia kokemukseen nähden. Viittaukset kokemuksesta riippumattomaan transsendenttiin arvotodellisuuteen viittasivat Kailan mukaan kuitenkin vain *syvähenkiseen kokemukseen* itseensä. Lauseet, joissa viitattiin metafyysiseen, kokemuksesta riippumattomaan arvotodellisuuteen, olivatkin tulkittavissa *signaaleiksi* (symboli- ja tarkoitearvoltaan tyhjiksi merkinannoiksi) ja *symptomeiksi* (oireiksi). Reaalilauseilta, joiden ehtoja arvometafysiikan lauseet eivät siis täyttäneet, edellytettiin viittaavuutta todellisuuteen. *Reaalilauseiden muotoon* puettuja uskomuksia kokemuksesta riippumattomasta arvometafyysisestä todellisuudesta Kaila tulkitsee artikkelissaan *psykologisesti* selittäen niiden syntytaustana *syvähenkisen tarpeen* "ylitsekäyvän" voimakkuuden. (Kaila 1992, 271; vertaa tästä myös Kailan ajatusjohtelua "*metafyysillisestä ajattelutavasta*" kirjoituksessa "Todellisuuden tieteellisestä ja metafyysillisestä selittämisestä" vuodelta 1926)

Monissa ihmisissä "syvähenkiset tarpeet" vastustamattomalla voimalla sanelevat tiettyjä "uskoja", jotka puetaan reaalilauseitten näköisten ilmaisujen muotoon. Esim. kunnioitus "syvähenkisten arvojen majesteettia" kohtaan monilla ihmisillä vaatii sellaista "uskoa", että, *oli kokemus millainen tahansa*, nämä arvot jollain tavoin "säilyvät" ja että ihminen niitä kokiessaan on "osallinen" jostain, katoamattomasta, yliajallisesta, yliaistillisesta "arvotodellisuudesta." Jos "usko" puheenalaisessa mielessä määritellään suunnilleen kuin edellä, nähdään, että "uskoa" tulkitsevat lauseet eivät ole reaalilauseita - kun näet reaalilauseesta sen käsitteen mukaan tulee jotakin seurata kokemukseen nähden. "Usko" jon-

ka "pätevyys" on riippumaton siitä, millainen kokemus (entinen, nykyinen ja tuleva) on, on syvähenkisten tarpeiden symptomiksi ja tietynlainen signaali (uskovalle itselleen ja muille), mutta se ei ole symboli, se ei esitä mitään todellisuutta. (Kaila 1992, 271)

Kuitenkin 1940-luvun puolen välin kirjoituksessa "Muutama sana syvähenkisestä" (1946) voidaan tavata huomattavaa yhteensoveltumattomuutta Eino Kailan aiemman tai pääasiallisen arvometafysiikka-kritiikin kanssa. Tässä Eino Kailan ajattelu näyttäisikin itsekin liukuvan arvometafysiikkaan ja viittaavan arvojen – "pyyteistä" riippumattomaan – ontologisesti *itsenäiseen eksistointiin*. (Kaila 1992, 419)

Kuinka on lainkaan mahdollista, että kuitenkin on olemassa, vieläpä kaikkien tunnustamana olemassa, ainakin suulla virallisesti tunnustamana olemassa pyyteetön totuus, totuus, joka pitää paikkansa, oli se minulle iloksi tai suruksi, oli se minulle henkilökohtaisesti kuinka tuskallista tahansa, että on olemassa pyyteetön kauneus, että on olemassa pyyteetön oikeudenmukaisuus, oli se minulle eduksi tai vahingoksi. Kuinka voi olla näitä henkisiä, näitä syvähenkisiä arvoja olla olemassa, kun ihminen on sellainen kuin on? (Kaila 1992, 419)

"Muutamassa sanassa syvähenkisestä" Eino Kaila pyrkii selittämään syvähenkisyyden käsitteitä myös viittaamalla Platonin Faidros-dialogin klassiseen *sielumetaforaan*. Kailan Platon-tulkinnassa ihmisen sielua kuvaavaa valjakkoa vetävät ratsut merkitsevät *viettejä*; Platonilla arvomääreisesti "parempi" ratsuista määrittäyty Kailalla erityisesti "*jaloja intohimoja*" edustavaksi vietiksi. Kailan Platon-tulkinta vaikuttaa ehkä kuitenkin sikäläkin väkinäiseltä, että kun Platonin alkuperäisessä tekstissä hevosille omistetaan varsin selkeästi aksiologiset arvomääreet *hyvä* ja *paha*, Kailan tulkinnassa ratsut pelkistyvät tarkoittamaan arvoneutraaleja "voimia" vailla Platonille tässä leimallista aksiologis-metafyysistä merkitysluottavuutta.

Faidros: 246 a-b Nyt jumalien hevoset ja ajomiehet ovat kaikki hyviä ja hyvää alkuperää (*παντες αυτοι τε αγαθοι και εξ αγαθων*), mutta muissa on eri ominaisuuksia sekaisin. Meillä ajomies ensinnäkin joutuu ohjaamaan parivaljakkoa, ja sitten hevosista toinen on hyvä ja kunnollinen ja sellaista alkuperää (*καλος τε και αγαθος και εκ τουτου*) mutta toinen sekä luonteeltaan, että alkuperältään sen vastakohta. (Platon 1979, 167; Platon 1983, 70)

"Muutama sana syvähenkisestä" -kirjoituksen perusteella onkin nähdäkseni hyvin vaikeaa tehdä koherenttia tulkintaa "syvähenkisten arvojen" ontologisesta statuksesta Eino Kailan tuotannossa. Vaikka Kaila *Persoonallisuudessa* tulkitsee syvähenkisen osaksi biologista elämää ja katsoo myös kaiken elämän mielekkyyden liittyvän *tarpeiden* (myös syvähenkisen tarpeen) tyydyttymiseen, hän silti esittää tässä, että arvot kuitenkin jollain tavoin olisivat olemassa, eksistoisivat *pyyteistä* riippumattomina, ja jatkaa, että arvot tajuaa ihmisen *henkisyyden tosiseikka*. (Kaila 1992, 420) (Vertaa tästä myös seuraavia Kailasitaatteja.)

* * *

Katson tässä esille tuotujen tarkastelujen voivan osoittaa, että on mahdotonta tehdä selväpiirteinen ja ristiriidaton tulkinta ja kuvaus siitä, mitä Kaila *a*) syvähenkisyydellä eksaktisti tarkoitti ja mihin *b*) syvähenkisyyden tarkkaan ottaen viittaa. Mikäli syvähenkisyyden tulkitaan viittaavan selväpiirteisesti *naturalistis-immanenttina käsitteenä* "biologiseen elämään", on tällöin vaikea nähdä käsitteen luonteva kytkeytyminen Kailan objektivistilta vaikuttaviin muotoiluihin "syvähenkisistä arvoista" kuten oikeudenmukaisuudesta "Muutamassa sanassa syvähenkisestä."

Voi myös kysyä, mikä "biologisessa elämässä" voisi aiheuttaa syvähenkisen tarpeen toimia oikeudenmukaisesti omasta edusta riippumatta. Kailan lajityypillisiin tarpeisiin perustuvan persoonallisuuspsykologisen selitysmallin mukaisesti lienee tällöin mahdollista viitata vain syvähenkiseen tarpeeseen itseensä. Kailan ajattelun ongelmana on tällöin perustella, miten (itsessään arvoneutraali) tarve voi selittää edes fenomenaalisia arvoja ja näitä toteuttamaan pyrkiviä tekoja. Kailan persoonallisuuspsykologisessa selitysmallissa itse tarve syvähenkisyteen näyttäisi olevan koko syvähenkisen elämänalueen ensisijaisena selityserustana. Tässä syvähenkisessä elämänalueessa syvähenkinen tunneulottuvuus projisoi itse fenomenaalisisina koettuja arvoja. Selitys uhkaa ajautua erääseen epistemologiseen *reductio ad absurdum*iin. Epistemologisesti kokemuksen nimittään aiheuttaa jokin objekti. Tämä herättää Kailan filosofiaa koskevan tulkintaongelman siitä, mikä olisi ymmärrettävä syvähenkisen kokemuksen aiheuttavaksi objektiksi. Voisiko se olla fenomenaalisia arvoja projisoiva syvähenkinen tarve itse, vai tulisiko Kailan selityksessä nähdä Kailan ajautuneen selityksessään kehälliseen päättelyyn?

Yhteenvedonomaaisesti Kailan syvähenkisen-käsitteen erilaisiin tekstuaalisiin viittausyhteyksiin liittyvässä tulkintaongelmassa voidaankin Kailan tuotannosta kohottaa ainakin kolme viittausyhteyttä, jotka yhdessä tekevät tyhjäksi mahdollisuuden yhtenäisestä selväpiirteisestä tulkinnasta.

Ensinnäkin syvähenkisen voi tavata viittaavan (A) arvoneutraalisti ja naturalistisesti "biologiseen elämään", jolloin syvähenkisyys liittyy kausaalis-biologisiin (tai biologis-evolutionaarisiiin) viittausyhteyksiin: "On nimenomaan huomattava, että syvähenkisyys on, niinkuin kaikki muukin ihmisessä biologista elämää, ei mitään taivasten takaista vaan samaa biologista elämää kuin kaikki muukin meissä." (Kaila 1992, 415) "Syvähenkisyys kasvu merkitsee organisaatiotason lisääntymistä, siinä ilmenee paine nousuun, joka on kätkeyty kaikkeen elämään, joka on kätkeyty kaikkeen kehitykseen, tämä paine kohti korkeampaa organisaatiota-soa...(...)." (Kaila 1992, 421)

Toiseksi Kailan tuotannossa voidaan osoittaa tekstikohtia, joissa (B) syvähenkisellä ei ole eikä sille oikeastaan voida enää antaa mitään viittausyhteyttä, joka syvähenkistä "enempää" selittäisi (tai syvähenkisen käsite ei tarvitse viittausyhteyttä lainkaan): "Mitä koen, on syvää, syvää; minun ei tarvitse tietää, mikä on sen merkitys. Minä koen, että sillä on jokin merkitys. Se riittää." (Kaila 1986, 111)¹⁹⁷

Kolmanneksi syvähenkisyys näyttäisi myös eräissä tekstiyhteyksissä viittaavan (C) biologisesti determinoiduista elämän ilmiöistä riippumattomaan aksiologiseen ilmiöulottuvuuteen ja aksiologiseen metafysiikkaan: "(...) ...kuinka edes jossain määrin autonominen henkinen elämä ollenkaan on mahdollinen. Kuinka on lainkaan mahdollista, ... (...) ...että on olemassa pyyteetön kauneus, että on olemassa pyyteetön oikeudenmukaisuus, oli se minulle eduksi tai vahingoksi."¹⁹⁸ (Kaila 1992, 419)

¹⁹⁷ Myös *Syvähenkisen elämän* toisen keskustelun eräissä passuksissa viitataan syvähenkisen naturalistisen viittausyhteyden riittämättömyyteen: "Näin ollen ei minun mielestäni voi päästä mihinkään siitä, että mikä ihmisessä on korkeinta, syvähenkinen, sisältää sellaista omalaatuista, aitoa ja uutta elämää, jota ei voi johtaa ihmisen alemmista, vitaalisista eli animaalisista kerrostumista, niin vahvoja kuin ne ihmisessä olkoonkin. (...) "Minä olen samaa mieltä kuin sinä, että ihmisen henkisiin ja "syvähenkisiin" kerrostumiin sisältyy itsenäisiä voimanlähteitä, jotka eivät ole vitaalisten sielunvoimien johdannaisia, miten tämä on selitettävä, on toinen asia, pysytään nyt vain tosiseikoissa." (Kaila 1992, 347, 354, alleviivaukset M.L.)

¹⁹⁸ Huomattakoon, että esimerkiksi Kailan aikalaisfilosofi J.E. Salomaa esittää johdannossaan Kantin *Siveysopillisiin päteoksiin* (1928), että arvostaminen ja arvo oli käsitteellisesti erotettava toisistaan. Ellei arvo ole muuta kuin arvostavan yksilön kannanottoa, Salomaa argumentoi, ei olisi ymmärrettävää, miten arvon suhteen voitaisiin ylipäättään erehtyä. Arvo ei ole käsitettävissä yksistään psykologisena käsitteenä tai psyykeen toimintojen tuloksena, vaikka arvostamistapahdumassa se voi olla esiintyä myös psyykeen sisältönä. Ilman objektiivisten arvojen "mittapuuta" on kaikki puhe siveellisyyden noususta tai laskusta järjetöntä eikä mikään vertailu eri yksilöiden siveellisyyden välillä ole mahdollista, arvo-objektivismiin taipuvainen Salomaa katsoi. (Salomaa 1990, 32-33)

Eino Kailan syvähenkisen-käsitteestä tekemien luonnehdintojen ja sille esittämien viit-tausyhteyksien muotoilut vaihtelevat huomattavasti. Edelleen, Kaila näyttää ottaneen kantaa "arvokysymykseen" eri tavoin eri tilanneyhteyksissä. Tästä esimerkkinä voidaan tarkastella otetta *Persoonallisuus*-teoksesta ja toisaalta "Oppikoulun tehtävä" (1937) -otsikolla julkaistun juhlapuheen arvokannanottoa.

Tiede askel askelelta rakentaa meille yleispätevän maailmankuvan, joka on kaikille sama, ja on ihmeteltävää, että sellainen yritys voi onnistua; arvostusten äärimmäinen pohja sen sijaan on kunkin yksilön rakenteeseen perustuva tuntemistapa, ja niin kauan kun se on maailmankäsityksen sisällystä määräämässä, on maailman käsityksiä yhtä monta kuin erilaisia tuntevia ja arvostavia persoonallisuuksia; *yritys rakentaa yleispätevää arvojärjestelmää ei voi onnistua*. Tieteen todellisuus on yksi, mutta arvo "todellisuuksia" on yhtä monta kuin on erilaisia arvostavia persoonallisuuksia. (Kaila 1961, 174, kursivointi M.L.)

On eräs eurooppalaisen ajatustavan ydinkohtia, että *mikä on yleispätevää, oli sitten kysymys älyllisestä, esteettisestä tai eettisestä elämäntavasta*, ja joka sellaisena on oikeutettu tulemaan vallitsevaksi, se on siksi tuleva sisältäpäin eikä ulkonaisten mahtikeinojen kautta, oman vapaita persoonallisuuksia vakuuttavan arvonsa kautta. (Kaila 1992, 47, M.L.)

Eino Kailan arvojen yleispätevyyteen viittaavia ja arvometafyysisiä muotoiluja tarkasteltaessa on aiheellista arvioida niiden merkityspainoarvoa myös Kailasta *filosofina* muodostettavan käsityksen kannalta: ehkäpä Eino Kaila pukikin välillä ylleen "runoilijamanttelin." Konkreettisesti filosofina, runoilijana, reetorina tai poliitikkona esiintymisille ei 1900-luvun Suomessakaan luonnollisesti tunnettu mitään "virikapukuja" vaan manttelit ovat tässä tietenkin täysin kuvainnollisia. Eino Kailan tuotannon perusteella voi kuitenkin väittää, ettei *syvähenkisyyden* käsite ja tematiikka täyttänyt tekijänsä filosofiakäsityksen ehtoja ja *rajauksia*.

4.9.5 Syvähenkisen aksiologis-metafyysisestä merkityksen ulottuvuudesta

Syvähenkisyyden käsitettä tarkasteltaessa on edellä nostettu esille Eino Kailan erilaisia muotoiluja aiheesta. Jo syvähenkisen käsitteen introdusoivassa *Persoonallisuus*-teoksessa Kaila luonnehtii syvähenkisyyttä tavalla, joka antaakin viitteitä käsitteen - tieteellisen arvoneutralismin ylittävästä - aksiologis-metafyysisestä ulottuvuudesta. Tällaista aksiologista sävyä voidaan nähdä sisältyvän esimerkiksi Kailan kuvauksiin henkisyyden *tason* suhteesta kvalifikaatioihin eri yksilöiden persoonallisuuksia koskien. Eräänlaista arvokannanottoa näyttäisi myös sisältyvän *Persoonallisuudessa* tavattavan *ideaalittyyppillisen normaaliuden* käsitteeseen, johon liittyy näkemys ihmisen vieraantumisen (huonontumisesta) lajistaan (lajityypillisyydestään) kulttuurivaikutuksen seurauksena. Kailan tässä "biologisesti jalosyntyisestä" esimerkkinä käyttämän Johann Wolfgang von Goethen (1749 - 1832) esille nostamisessa voi nähdä pikemminkin henkilökohtaisten arvostusten ujuttamista persoonallisuuspsykologiseen esitykseen kuin arvostuksista pidättyvän tieteen kriteereistä kiinnipitämistä.

Merkitsevää on, että ihminen näissä itsetiedostuksen harhoissa on taipuvainen käsittämään itsensä korkeammalla henkisyyden ja syvähenkisyyden tasolla olevaksi kuin mitä hän todella on. (Kaila 1961, 339)

Mutta tämä *ideaalityypillinen* normaalisen vast. epänormaalisen käsite, joka on kysymyksessä esim., kun haluamme päästä selville "normaalisen" ihmisen lajityypillisistä tarpeista, on monesti varsin vaikea määrätä, ei ainoastaan ihmisellä, vaan myöskin muilla "kulttuuriolennoilla" nim. kotieläimillä ja viljelyskasveilla. Se johtuu *kulttuurin biologisesti epäedullisesta vaikutuksesta lajityyppiin*. "Villissä" luonnossa tavallisesti keskimääräytyppi ja ideaalityypit lankeavat *yhteen*. (...) Tämä johtuu siitä, että "villissä" luonnossa "olemassaolon taistelu" on riittävän ankara, jota rappeutuneet yksilöt tulevat poiskarsituiksi. (...) Useimmat näistä muunnoksista ovat kuitenkin rappeutumislmiöitä, jotka "villissä" luonnossa häviävät, mutta kulttuuri, joka ensi työkseen *helpottaa olemassaolon taistelua*, sallii niiden jäädä eloon ja lisääntyä. (...) Ehkäpä koko ihmiskunta, mutta varsinkin kulttuurikansat ovat erissä suhteissa enemmän tai vähemmän lajistaan huonontuneita, degeneroituneita. (...) Kun siis kysymme, mitkä ovat biologisessa mielessä normaalisen ihmisen lajityypilliset tarpeet, ei meidän ole luotava katsettamme esim. jonkin suurkaupungin rappeutuneeseen, perinnöllisesti rasitettuun ja epäedullisen ympäristön vahingoittamaan proletaariin, vaan ennemminkin katsottava, minkälainen on jokin biologisesti jalosyntyinen, edullisesti kehittynyt ihmisvalio, esim. joku GOETHE.¹⁹⁹ (Kaila 1961, 219-220)

Syvähenkisen-käsitteen funktioon aksiologisten kvalifikaatioiden kriteerinä tai välineenä näyttäisi viittaavan myös Eino Kailan luonnehdinta syvähenkisten tarpeiden "ylhäisyydestä":

(...) ...alhaalla vahvat animaaliset viettymykset, ylhäällä heikot, mutta kuitenkin todelliset henkiset tarpeet. (Kaila 1961, 340)

Eino Kaila määrittelee edellisissä sitaateissa syvähenkistä kuitenkin käsitteillä, jotka eivät ole selkeästi aksiologisia: käsitteillä *korkea* ja *alhainen* voidaan tulkita viitattavan pelkääntään arvoneutraaliin biologiseen organisaatiotasoon vailla varsinaista aksiologista dimensiota *hyvä* ja *paha*. Tällaisina niiden voi katsoa myös soveltuvan arvostuksista pidätettyvän tieteellisen maailmankuvan puitteisiin. (Vertaa tästä myös Salmela 1997, 180)

* * *

Seuraavan tarkastelun yhteydessä on otettava erityisenä varauksena huomioon, että hyödynnettäessä *Syvähenkisen elämä* -teosta tutkimuslähteenä ja tekstuaalisen evidenssinä on Kaila-tutkimuksessa huomioitava sen *metafilosofisen statuksen ongelmallisuus*. Voi esimerkiksi kysyä, miten Eino Kailan filosofiakäsitettä, filosofian sisältöä tai metafilosofiaa (myös metaeettisiä) kannanottoja tutkittaessa tulisi suhtautua aineistoon, joka ei täyttänyt Kailan pääasiallisesti julkituoman filosofiakäsitteen edellytyksiä ja jota tekijä ei esimerkiksi itse oman lausumansa mukaan arvioinut filosofiaksi vaan *runoudeksi*.

Vaikka syvähenkisyyttä määritetäänkin Kailan tuotannossa biologiseksi elämäksi, *Syvähenkisessä elämässä* (1943) *Aristofiloksen* henkilöhaamon replikoimana syvähenkisyys tulee luonnehditaksi käsitteeksi, josta naturalistinen selitys ei tavoita koko totuutta. Syvähenkisyys muodostuukin Aristofiloksen määrittelemänä yhdellä kertaa biologiseksi, mutta samalla kuitenkin naturalistiseen selitykseen palautumattomaksi käsitteeksi. (Kaila 1986, 158-175) Aristofiloksen syvähenkisyyttä luotaavassa argumentaatioissa syvähenkiseen liittyvät *arvototuudet* eli *elämäntotuudet* eivät täytä *tieteellisen ajattelun* totuusehtoa. Tämän piiriin voidaan Aristofiloksen repliikissä sisällyttää myös syvähenkisen *naturalistinen*

¹⁹⁹ Voitanen tulkita, että kyseinen sitaatti sisältää piirteitä melko yksioikoisesta Charles Darwinin (1809 - 1882) tunnetuksi tekemän biologisen evoluutioteorian tulkinnasta sekä jopa viitteitä nk. "sosiaalidarwinismista" eräänlaiseen vitaa-lisuuden ihannointiin liittyneenä.

reduktio, joka senkin voi tulkita erääksi *syvähenkisyyden ilmaukseksi*. Filosofisessa kirjallisuudessa tavattavat arvototuusien ilmaisut ovat syvähenkisyyttä, ihmiselle ominaisen syvähenkisyyden ilmentymiä. *Arvototuusien* olettaminen hämärtäisi kuitenkin koko totuuden käsitteen.

Että syvähenkisen elämän puhtaasti "naturalistinen" selitys on riittämätön, käy minun mielestäni selvästi ilmi niistä lopputuloksista, joihin tällaisen selityksen johdonmukainen edustaja, Nietzsche itse, päätyi(...) Mutta häneltä jää huomaamatta, että voimme puhua "epäaidosta" vain sikäli kuin edellyttämme, että on myös "aitoa", että voimme puhua "elämänvalheista" vain sillä edellytyksellä, että on olemassa "elämäntotuuksia".

Vastaava virheellisyys sisältyi nähdäkseni jokaiseen "naturalistiseen" teoriaan, joka koettaa johtaa syvähenkisen pelkästään ihmisen vitaalisista viettivoimista. Sellaista oppia ei missään tapauksessa voida sovelluttaa asianomaiseen teorianmuodostukseen itseensä, sillä jos niin tehdään, kysymys sen epätotuudesta tai totuudesta käy mielettömäksi. (Kaila 1986, 171-173)

Syvähenkinen elämä -teoksessa Aristofiloksen keskustelukumppani *Eubulos* soveltaa elämänsä katsomusten arvioimiseen ratkaisuna nk. *praktista koeteltavuutta*. Tämän mukaan elämänsä katsomuksia voidaan arvioida niiden käytännöllisten tulosten perusteella.

Metafyysiset elämänsä katsomukset - ja kaikki luonteenomaiset eli "pregnantitset" elämänsä katsomukset ovat metafyysisillisiä - ovat "tunneajattelun" tuotetta (...) *Elämänsä katsomukset ovat koeteltavia niiden tulosten perusteella, joita niillä toiminnan vaikuttimina on*. Hedelmistensä puu tunnetaan. Ne elämänsä katsomukset ovat hyvät, joiden hedelmät ovat hyvät. (...) Jokin elämänsä katsomus on "tosi", se on: hyväksyttävä, sikäli kuin se käytännössä noudatettuna johtaa hyväksyttäviin tuloksiin. Mutta tämä "praktillinen totuus" on tietenkin jotain toista kuin totuus varsinaisessa teoreettisessa mielessä. (Kaila 1986, 188-189)

*Eubulos*en henkilöhaamon replikoimana *teoreettinen* ja *praktillinen* totuus erotetaan toisistaan, jolloin praktillista totuutta leimaa metafyysisilliseen tunneajatteluun kytkeytyminen ja sen "totuus-kriteeri" samastuu *hyväksyttävyyden* käsitteeseen. *Eubulos*en ratkaisua voidaan kuitenkin kritisoida – kuten Mikko Salmela (1997) on esittänyt – siitä, että se näyttäisi liittävän "*praktillisen totuuden*" käsitteen jopa liian jyrkkään non-kognitiivisuuteen ja non-normatiivisuuteen, jolloin praktiset arvoarvostelmat tulevat tulkituksi ei-esittäviksi suggestiivisiksi signaaleiksi. (vrt. Salmela 1997, 190) Em. kaltaisen "*praktillisen koeteltavuuden*" kannattajalta voidaan myös näkemykseni mukaan esimerkiksi kysyä tietoarvostelmaa vastauksenaan edellyttävä kysymys: Onko *totta*, että hyväksyttävyydelle voidaan asettaa perusteita, jonka mukaan toinen elämänsä katsomuksellinen toiminnan periaate on hyväksyttävämpi kuin jokin toinen? ²⁰⁰

²⁰⁰ Mikko Salmelan (1997, 188-191) viittaama praktiseen koeteltavuuteen liittyvä kysymys arvojen pätevyuden, niiden pätevyuden perustelemisen ja olemassaolon todellisuuden olettamisen suhteesta on nähdäkseni osaltaan avoin filosofinen ongelma, joka liittyy läheisesti kysymykseen siitä, onko *pätevyys* ymmärrettävä yksinomaan deskriptiiviseksi vai myös normatiiviseksi. Mainittakoon tässä, että Kant näyttäisi olleen kannalla, jonka mukaan moraalisten arvojen pätevyuden perustelu todella myös edellyttäisi arvometafysiikkaa eli arvometafyysisen arvoentiteetin, Jumalan olettamista olemassa olevaksi. Kant esittää tästä kirjoituksessaan "Mitä on suunnistautuminen ajattelussa":

"Järjen tarve voidaan kuitenkin nähdä kahden laatuena: ensinnäkin sen teoreettiseen käyttöön ja sen praktiseen käyttöön liittyvänä. (...) Paljon tärkeämpi on kuitenkin järjen praktiseen käyttöön liittyvä tarve, sillä tämä on ehdotonta. Tässä tapauksessa joudumme olettamaan Jumalan olemassaolevaksi, eikä vaan siis sikäli kun haluamme muodostaa kaiken satunnaisen ensimmäisestä syystä, vaan koska meidän täytyy muodostaa arvostelma. Järjen puhtaasti praktinen käyttö tarkoittaa nimittäin moraalilakien muodostamista. Kaikki lait johtavat kuitenkin ideaan korkeimmasta mahdollisesta hyvästä maailmassa, sikäli kuin se on saavutettavissa yksinomaan vapauden avulla - siis siveellisyyden ideaan. Niinikään lait johtavat johonkin sellaiseen, mikä ei ole pelkästään inhimillisen vapauden vaan myös luonnon varassa - nimittäin suurimpaan onnellisuuteen, jonka jakautuminen tyydyttää moraalisuuden vaatimukset. Järjellä on tarve olettaa tällainen epäitsenäisen korkein hyvä, ja tähän hän tarvitsee ajatusta ylimmästä intelligenssistä korkeimpina itsenäisenä hyvänä. (...) Toisin sanoen se pyrkii torjumaan käsityksen, jonka mukaan korkein hyvä ja sen myötä siveellisyys olisi pelkästään ihanne – niinkuin se olisi, mikäli olennolla, jonka idea erottamattomasti liittyy moraalisuus-

Syvähenkisen käsite voidaan Kailan tuotannossa nähdäkseni jopa selväpiirteisesti osoittaa kytkeytyvän aksiologis-metafysiseen merkitysulottuvuuteen ja sellaisena osaltaan liittävän Kailan tuotantoa eurooppalaisen filosofian arvometafysiisiin ajattelutraditioihin. Syvähenkisen käsitteen selvittämiseen liittyvässä kirjoituksessaan ”Muutama sana syvähenkisestä” (1946) Eino Kaila liittääkin syvähenkiset arvot *sosiaalsiin arvoostuksiin* ja kytkee edelleen näihin liittyvän henkisyuden arvometafysiseen oletukseen syvähenkisyyden ja ihmisen *hyvyyden* korrelaatiosuhteesta.

Tätä ihastusta syvähenkisen glooriaan ja päätökseen hyväkseen käyttämällä voi henkisyys meissä päästä siinä määrin vallitsemaan kuin tosiasiallisesti parhaissa ihmisissä on mahdollista. (Kaila 1992, 420-421)

Henkisyys pyyteistä riippumattomana kyknä toimia syvähenkisiin arvoihin suhteutuen kvalifioi Kailan esityksessä ihmisiä arvomääreellä ”parhaiden joukkoon kuuluva.” Edellisessä lainauksessa Kailan tuotannosta ihminen selkeästi kvalifioidaan arvometafysiisesti (arvoasteikolla hyvä-paha) suhteessa syvähenkisyyden toteutumiseen. (Kaila 1992, 421) Kailan esityksen jännitteisenä ristiriitana on, että hänen toisaalta metafysiikkaa vastustavan positionsa puitteissa eivät arvometafysiikkaa edellyttävät arvokvalifikaatiot ole mahdollisia. Kailan edellä siteerattua aksiologista arvostelmaa koskien voidaan kuitenkin tiedustella arvostelman perusteita ja kysyä: Mikä tekee syvähenkisyyttä ja syvähenkisiä arvoja toteuttavasta ihmisestä *paremman* kuin ihmisen, jolle nämä ominaisuudet eivät kuulu? Vastaus näyttäisi edellyttävän jotakin objektiivista mittapuuta aksiologisella arvoasteikolla eli jonkinlaista (vaikka naturalistispainotteista) arvometafysiikkaa. Mikäli Kaila ei kuitenkaan hyväksynyt mitään objektiivisten arvojen mittapuuta, vaikuttaa siltä, että Kailan syvähenkisen ja hyvän ihmisen kvalifikaation kytkentä jäisi tällöin vaille mitään perusteita tai sortuisi naturalistiseen virhepäätelmään, mikäli arvokvalifikaation *hyvä* tulkitaan perusteeksi luonto tai evoluution kehityssuunta. Kailan arvofilosofian ja syvähenkisen käsitteen problematiikka voidaan kiteyttää toteamalla, että mikäli Kaila ei oletta jonkin arvokvalifikaation metafysiistä perustusta (siis jotakin mikä on *hyvää*), ei oikeastaan jää jäljelle mitään edellytyksiä väittää jotakin ihmistä toista *paremmaksi*. Voidakseen perustella syvähenkiseen liittämänsä ihmistä aksiologisesti kvalifioivaa ”paremmuutta”, Kailan olisi täytynyt ottaa peittelemätön, avoin askel kohti arvometafysiikkaa, jonka ajatuskulkujen parissa hän näyttäisi jo liikkuneen

teen, ei olisi olemassaoloa. (...) Toisin sanoen järjellä on pakottava tarve yksinkertaisesti olettaa korkeimman olemassaolo, vaikkakaan se ei voi todistaa sitä. Tämä järjen tarpeen käyttäminen teoreettisesti järjettä itseään tyydyttävällä tavalla tarkoittaisi ainoastaan järjen puhdasta hypoteesia, ts. mielipidettä, joka näyttää riittävän todelta puhtaasti subjektiivisiin perusteisiin. Näin on yksinkertaisesti koska kyseisten vaikutusten selittämiseksi ei voida olettaa muita kuin tällainen subjektiivinen perusta. Ja kuitenkin järki tarvitsee perustan niiden selittämiseksi. Sitä vastoin järjen mukaista uskoa, joka perustuu järjen tarpeisiin sen praktiseen käyttöön kuuluvissa tarkoituksissa, voitaisiin kutsua järjen postulaatiksi. (Kant 1994, 166-168))

4.9.6 Loppupäätelmiä Kailan ”syvähenkisestä filosofiasta”

Eino Kailan voidaan hyvin perustein katsoa hyväksyneen – suomalaisessa filosofiassa 1930-luvulla myös esimerkiksi Erik Ahlmanin esittämän – ajatuksen tieteen arvovapaudesta ja moraaliseen indifferentiin. (Salmela 1997, 185) Kailan 1930-luvun alun tieteellisyteen kytkettyä filosofiaa ja filosofiankäsitteistä voidaan mielestäni näin ollen tulkita jopa kertakaikkista *arvoneutralismia*, *arvoneutralistista maailmankuvaa* ja *-katsomusta* tavoittelevaksi *filosofiseksi projektiksi*. Eino Kailan filosofiakäsityksessä ei sikäli jäisi lainkaan ”filosofista tilaa” elämäntutkimuksellisia kysymyksiä luotaaville teoksille saati arvokvalifikaatioille tai arvometafysiikalle (tai edes eettiselle naturalismille). Mikko Salmelan mukaan (1997) syvähenkisen käsitettä voidaan osaltaan jäsentää Kailan tuotannossa tavattavan *metafyysis-spekulatiivisen tendenssin* kautta. Kailan voidaan (jopa selväpiirteisesti) osoittaa liittyneen syvähenkisyyden käsitettä *aksiologisten kvalifikaatioiden* tekemiseen. Aksiologisen selittämisen, tässä tapauksessa luokittelun tekeminen ihmisistä *parempiin* ja *huonompiin* syvähenkisyyteen liittyen, voi katsoa edellyttävän syvähenkisen käsitteeseen kytkettyä aksiologis-metafyysistä normatiivista ulottuvuutta. Tämä taas edellyttää filosofian tiedestatukseen liitettävän, Kailan filosofiakäsityksessä tieteellisarvoneutraalin katsomustavan ylittävää arvometafysiikkaa.

Näkemykseni mukaan Kaila-tutkimuksessa voitaisiin yleisemminkin *myöntää* Eino Kailan tuotannossa voitavan nähdä syvähenkisyyden omaavan sellaisen hänen filosofiakäsityksensä suhteen *inkonsistentin* arvometafysiikkaan liittyvän ulottuvuuden, jonka funktiona on merkittävältä osaltaan tarjota – kuten esimerkiksi Ilkka Niiniluoto on katsonut – perustaa *elämän tarkoitukselle* ja selittämiseen maailman tapahtumien ”*järjellisyydestä*” (saks. *Sinn*). (Niiniluoto 1992, 20) Samalla on kuitenkin huomioitava, että Kailan *filosofialta edistyvää tieteellisyyttä* edellyttävässä *filosofiakäsityksessä* tällaisen aksiologisen selittämisen (kuten myös aksiologisen selittämisen *kritiikin*) mahdollisuuden voi nähdä rajautuvan *filosofian ulkopuolelle*.²⁰¹

Eino Kailan ”syvähenkiseksi filosofiaksi” *myöhemmin nimetty* tuotannon osa näyttäisi tämän metafilosofisessa ajattelussa oikeammin siis kuuluvan kategoriaan, jota hän itse tieteisiin suoranaisesti kytkemättömänä *elämäntutkimuksellisenä pohdiskeluna* oli tuotannossaan jo 1910-luvulta lähtien varsin näyttävästi pyrkinyt sulkemaan *filosofiakäsityksessään filosofian ulkopuolelle*.

Olisiko esimerkiksi teosta *Syvähenkinen elämä* sitten arvioitava *suomalaiseksi arvofilosofiaksi*? (Vertaa tästä esim. Niiniluoto 2000) Nähdäkseni Eino Kailan kohdalla, joka pyrki – kuten tämä tutkimus osoittaa – tieteellis-eksklusiivisen korostuksen sisältäneissä filosofiakäsityksen muotoiluissaan pääasiassa näyttävästi määrittelemään, *a*) mitä *filosofia* oli juuri erotettuna esim. taiteesta, runoudesta, metafysiikasta tai aksiologisista ”lyyrisistä purkauksista” sekä *b*) rajaamaan *arvofilosofiset* kysymyksenasettelut relevantin filosofisen tutkimuksen ongelmanasettelujen ulkopuolelle, näin ei ehkä tulisi lainkaan tehdä.

Ei, mikäli tahdotaan välttyä vähintäänkin aiheen filosofista problematiikkaa sivuuttavalta *anakronistisuudelta*.

²⁰¹ Mikko Salmelan kirjoituksessa *Eino Kailan ”praktillisen koeteltavuuden” periaatteesta* (1996) Kailan eettinen ajattelu tulee Salmelan mukaan lähelle *eettistä naturalismia*, koska Kaila ei esitä syvähenkisten arvojen edustamaa biologista kehitystasoa eksplisiittiseksi perusteeksi niiden pätevyydellä. *Suomalaisen kulttuurifilosofian vuosisadassa* Salmela tarkentaa tätä tulkintaansa löydettyään Kailan julkaisematonta aineistoa, jossa arvonnousu kytketään biologisen organisaatiotason nousuun. ”Yleispätevyydelle eettisessä elämäntutkimuksessa”, josta Kaila kirjoittaa artikkelissa ”Opikoulun tehtävästä”, voidaan Salmelan mukaan antaa evolutionistinen merkitys.

Historiallisen rekonstruktion menetelmää filosofian historian tutkimukselle introdusoinut Quentin Skinner saattaisi neuvoa tutkijaa tarkastelemaan Kailan ”syvähenkistä filosofiaa” ja Kailan eri yhteyksissä esille tuomia ”syvähenkisiä arvoja” *tekoakteina* suhteessa *ainutkertaisiin historiallisiin argumentaatiotilanteisiin*. Tämä edellyttäisi Kaila-tutkimuksen tiiviimpää kiinnittämistä Kailan tekstien *historialliseen kontekstiin* ja *ideologisiin* jännitteisiin.

4.10 Eino Kailan filosofiakäsitteiden muotoiluja 1934 - 1941

1920-luvun taitteen *Nykyinen maailmankäsitys* -teoksessa Eino Kailan voi nähdä esittävän itsevarman julistavasti, että kaiken asiallisen ja vakavan filosofian oli oltava ”tieteiden loogista analyysiä ja synteesiä” ja että filosofian ”peräti vahingollinen” vieraantunut tila matematiikasta ja luonnontieteistä ilmeisesti ”nykyään kallistuu loppuunsa.” (Kaila 1929, 99,161) Tähän drastisen jyrkästi rajattuun filosofiakäsitteeseen ja filosofian tulevaisuuden näkemykseen verrattuna Kailan eräät 1930-luvun filosofiakäsitteiden muotoilu teoksessa *Persoonallisuus ja Inhimillinen tieto* sisältävät myös huomionarvoisia huomattavasti sovittelevampia piirteitä asennoitumisessa muihin filosofian lähestymistapoihin.²⁰² Näissä eräissä Kailan 1930-luvun metafilosofisissa muotoiluissa tavattavaa liennyttävyyteen viittaavaa juonetta voitaneen eräin varauksin tarkastella analogisesti Wienin piirin julistamalle käänteelle *filosofiassa* 1920-luvun lopussa ja piirin myöhemmälle sekä ulkoisista (myös maailmanpoliittisista syistä) että sisäisistä syistä johtuneelle hajaantumiselle 1930-luvulla.

Eino Kailan suhtautuminen muihin filosofian suuntauksiin ja näiden edustajiin näyttää muodostuneen jo 1930-luvun alkupuolella osaltaan myös ambivalentiksi ja kompleksiseksi. Käänteentekevää muutosta filosofian eurooppalaisessa ”kentässä” ei esimerkiksi Moritz Schlickin ”Die Wende der Philosophie” (1930) ”ohjelmanjulistuksesta” huolimatta tapahtunut; pikemminkin Wienin piirille ominaista tieteellisen filosofian harrastusta voitiin (yleis)eurooppalaisittain (toisin kuin 1930-luvun Helsingin yliopistossa) arvioida eräänlaiseksi vähemmistöfilosofiaksi. Lisäksi erilaiset suuntaukset ja koulukunnat olivat nähtävissä akateemisen filosofian vallitsevaksi tilanteeksi Euroopassa koko 1930-luvun ajan.²⁰³ Esimerkkinä Eino Kailan, loogista empirismää Helsingin yliopistossa tuolloin innoittuneesti introdusoineen teoreettisen filosofian professorin myös osin ambivalenttisia piirteitä sisältäneestä suhteesta ajan eurooppalaisen filosofian ”kenttään” voi nähdä viitteitä Kailan suhtautumistavassa Max Schelerin (1874 - 1928), Ludvig Klagesin (1872 - 1956) ja Eduard Sprangerin (1882 - 1963) ajatteluun. Kukaan em. filosofeista ei

²⁰² Näin etenkin, jos 1930-luvun lopun valittuja muotoiluja verrataan 1920-luvun lopun *Nykyinen maailmankäsitys*-teoksen muotoiluihin kaiken vakavan ja asiallisen filosofian kriteereistä.

²⁰³ Eino Kaila kirjoitti *Otavan isoon tietosanakirjaan* hakusana-artikkelin Wienin piiri: ”Wienin piiri (...) Wienissä 1920-luvulla syntynyt, n. vuosikymmenen ajan vireästi toiminut filosofipiiri, joka Moritz Schlickin ympärille kerääntyneen kehittäli uuspositivismia ja loogista empirismää. Sen merkitys tieteelliselle filosofialle on ollut erittäin suuri. (Otavan iso tietosanakirja 1939, 498) 1930-luvun muiden filosofian suuntauksien ja koulukuntien huomioiminen saattaa Kailan tuotannossa myös osaltaan tulla esille *Inhimillisen Tiedon* muotoilussa, jossa tieteellinen filosofia tulee määrittetyksi rajatussa merkityksessä suhteessa niin antiikin kuin uudenkin ajan filosofiaan.” (...) miten laajakantoisia kysymyksiä tiedon käsitteeseen sisältyy. Itse asiassa kysymys siitä, mitä tieto on, on sama kuin filosofia sanan ahtaammassa, tieteellisessä merkityksessä, niin kuin nähdään jo antiikin filosofiassa ja yhä lisääntyvällä selvyydellä uuden ajan filosofiassa. (Kaila 1939, 32)

selvästikään täyttänyt Kailan 1920- ja 1930-lukujen pääasiassa jyrkän eksklusiivisesti muihin filosofian lähestymistapoihin suhtautuvan loogisen empirismin tunnusmerkkejä. Schelerin, Klagesin ja Sprangerin filosofisten lähtökohtien voikin nähdä olleen hyvin toisaalla: esimerkiksi kulttuurifilosofisesti suuntautuneessa kritiikissä, spekulatiivisessa hengenfilosofiassa ja objektivistisessa arvofilosofiassa. Kuitenkin Kaila oli osaltaan valmis antamaan tunnustusta ja myöntämään näiden eri filosofiasuuntauksia edustavien filosofien huomattavan merkityksen.

(...) *metafyysillinen idealistinen sielufilosofia; sellaisen suunnan etevä edustaja on esim. Spranger, jonka merkitsevä teos "Nuoruusiän sieluelämä" on vastikään suomeksikin ilmestynyt; (...) Viitatus idealistisen sielufilosofian perustana on se olettaus, että henkinen elämä ei ole epähenkisestä luonnonelämästä kehittynyt esiin elämä yleisten lakien mukaisesti, vaan että se on jotain ikäänkuin kerrassaan uutta, ikään kuin tyhjästä tullut tai aivan muualta tunkeutunut animaaliseen elämään. Nykyisin tunnetuista ajattelijoista edustavat tällaista käsitystä esim. Scheler ja Klages, jotka ovat merkitseviä filosofeja, mutta joita vastaan täytyy tässä peruskohdassa asettua. (Persoonallisuus 1934, Kaila 1990. 565, 569, kursivointi M.L.)*

1930-luvun metafilosofisissa kannanotoissaan Eino Kaila ei siis aina kaikkineen selväpiirteisesti vaatinut, että filosofien tehtävänä oli tehdä tieteiden puitteissa loogisia analyysejä ja synteesejä. Samalla on kuitenkin huomioitava, että 1930-luvun metafilosofisissa muotoiluissaan Kaila näyttää suhtautuneen johdonmukaisen antagonistisesti epäselvää ajattelua sisältäväksi katsomaansa "filosofiatuotantoon" malliesimerkinään tästä – ja tässä Rudolf Carnapin kanssa yhteiseen diskreditoinnin päämaalitauluun kritiikkinsä suunnaten – Martin Heideggerin tuotannon lauseet. (Kaila 1936; Kaila 1939) Kailan filosofiaikäsi-työstä 1930-luvulla tarkasteltaessa ja arvioitaessa on lisäksi vielä erityisesti huomioitava, että spesifisti loogisen empirismin tutkimuksiin keskittyviin teoksiin *Über das System der Wirklichkeitsbegriffe. Ein Beitrag zum logischen Empirismus* (1936) ja *Über den Physikalischen Realitätsbegriff: zweiter Beitrag zum logischen Empirismus* (1941) sisältyy selväpiirteinen epätieteelliseksi arvioituja filosofisia lähestymistapoja ja metodeja johdonmukaisesti ja jyrkästi eksklusoiva ja diskreditoiva suhtautumistapa (Kailan edustaman loogisen empirismin mukaisesti).

4.10.1 *Inhimillinen tieto* (1939). Invarianssit kaiken tietämisen sisältönä, päämääränä ja rajana

Inhimillinen tieto: (Mitä se on ja mitä se ei ole) (1939) on Eino Kailan *johdannoksi* loogiseen empirismiin tarkoittama ja ks. filosofiasuuntauksista Kailan näkemyksen mukainen ko-koava esitys. Teos perustuu K. V. Laurikaisen luentomuistiinpanoihin. (Niiniluoto 1992, 12) Huomattakoon teosta tarkasteltaessa jo aluksi, että kirjan esipuheessa tulee kiinnostavasti esille Kailan käyttämä *tieteellisen filosofian* käsite. Kaila arvioi teoksensa soveltu- van nimenomaisesti *tieteellisen filosofian oppikirjaksi* ja johdatukseksi loogiseen empiris- miin osoittaen teoksensa sekä "ammattifilosofoille" että laajemmalle lukijakunnalle. Kiinnostavaa on, että käsitteen *tieteellinen filosofia* englanninkielinen suora käännösvasti- ne *scientific philosophy* voidaan tavata esimerkiksi Bertrand Russellin teoksessa *Introducti- on to mathematical Philosophy* (1919), jota Kaila suoraan siteeraa *Der Logisch-tische Neupositi- vismus* -teoksessaan. Kailan lainaus on Russellin teoksen kohdasta, jossa tämä kuvaa tie- teellisen filosofian keskeisenä periaatteena liittää *loogisia konstruktioita* johdettujen enti-

teettien tilalle.²⁰⁴ Tieteellisen filosofian käsite ilmenee Kailan tuotannossa myös *Otavan ison tietosanakirjan* hakusana-artikkelissa *Wienin piiri*, jossa Kailan mukaan tämän filosofiyhteisön "(...) merkitys tieteelliselle filosofialle on ollut erittäin suuri." (Kaila, 1938)

Inhimillisen tiedon esittelmä käsitys kaikesta ihmisen tiedosta – siis teoksen tietoteoreettinen pääsisältö – liittyy muihin tietokäsityksiin eksklusiivisesti suhtautuen kokemuksessa ilmenevien *invarianssien* eli pysyvyyksien, muuttumattomuuksien, toistuvuuksien tavoittamiseen. Invarianssi-käsitteen mitä keskeisimpään merkitykseen Kailan ajattelussa viittaa Georg Henrik von Wright, joka on nimennyt Kailan *1930-luvun filosofian* kahdeksi *avainkäsitteeksi* 1) *invarianssin* sekä invarianssien tavoitteluun liittyvä psykologisetietoteoreettisen ilmiön: 2) *rationalisaation* käsitteet. (von Wright 1992, 89)

Inhimillinen tieto sisältää myös huomion arvoisen kuvauksen tieteellisen ajattelun ja filosofianhistorian kulusta. Hahmo- ja sosiaalipsykologi Kurt Lewinin (1890 - 1947) *Der Übergang von der aristotelischen zur galileischen Denkweise in Biologie und Psychologie* -kirjoituksen (1930) näkemyksiä mukailien *Inhimillinen tieto* sisältää kehityskertomuksen monimuotoisemmasta ja oivaltavammasta invarianssien tavoittamisesta tieteellisen ajattelun kehityksen myötä. (Lewin 1930)²⁰⁵ Kailan invarianssifilosofiassa invariansseista keskeisimmät ovat 1) *luonnonlait* eli tapahtumien pysyvät riippuvaisuussuhteet, 2) *kappaleet* säännönmukaisina suhteina esiintyvänä ominaisuuksina ja 3) *avaruus* geometrisena invarianttina rakenteena. (Kaila 1939, 13, 188) Kailan mukaan invarianssien tavoittamisilla oli myös syvät "sisäänrakennetut" juurensa elollisessa luonnossa: valikoituihin hahmopsykologisiin esimerkkeihin tukeutumalla voitiinkin Kailan mukaan viitata siihen, että "havainnon välitön, tiedoton, tahaton hahmotus lakkaamatta etsii ja löytää invariansseja." (Kaila 1939, 15; Lewin 1930)

Jos kysytään, mitkä ovat inhimillisen tiedonpyrkimyksen tavoitteet, voidaan tähän vastata yhdellä sanalla: ne ovat *invarianssit*. (...) Kaikki tiede, oli se sitten fysiikkaa tai psykologiaa tai mitä tahansa, etsii näitä samuuksia eli yhtäläisyyksiä, näitä pysyvyyksiä, muuttumattomuuksia - näitä invariansseja. Jota yleisempiä invariansseja löydämme, sitä enemmän on tiedonpyrkimyksemme tyydytetty. (Kaila 1939, 13)

Kaikki tieto koskee jotakin invariansseja. Jotta jokin merkkisarja olisi esittävä lause, vaaditaan vähintäänkin, että se esittää jotain eri seikkojen kesken vallitsevaa yhtäläisyyttä. (Ohimennen huomautettakoon, että tällä seikalla, niin kuin kaikella inhimillisellä tiedolla on syvä biologinen pohja. Elämän säilyttäminen on mahdollista vain sikäli, kuin ilmiöiden rajoittamattomaan moninaisuuteen voidaan vastata varsin rajoitetulla määrällä erilaisia reaktioita). (Kaila 1939, 13)

Kailan filosofiakäsityksen tutkimuksen kannalta on huomattavaa, että *Inhimillisessä tiedossa* (1939) Kaila kuvaa selkeäpiirteisesti näkemystään kaiken tietämisen ja tiedonpyrkimysten perusluonteesta sekä tietämisen rajoista: kaikki mahdollinen tieto sisältyi invariansseihin. Esimerkkinään väärinymmäretystä ja virheellisestä tietokäsityksestä Kaila esittelee Henri Bergsonin tuotannolle ja tietokäsitykselle hänen mukaansa ominaisen "eksaktin tieteen strukturaalisen ja relationaalisen tiedon sekä metafyyssillisen filosofian oletetun absoluuttisen olemustiedon" dikotomian. Tämän Kaila arvioi tieto-opilliseksi virheeksi, jossa ei ollut oivallettu erottaa *tuttuuden* ja *tiedon* käsitteitä. Tätä tieto-opillista

²⁰⁴ Kaila siteeraa Bertrand Russellia lauseessa: "The supreme maxim of scientific philosophising is this: whenever possible, logical constructions are to be substituted for inferred entities." (Kaila 1979, 2)

²⁰⁵ Teoksen keskeinen esimerkkitapaus tieteellisen ajattelutavan kehittymisestä on Aristoteleelle ominaisten invarianssien olemusajatteluna korvautumisessa galileiselle ja sittemmin modernille matemaattiselle luonnontieteelle ominaisten funktionaalisten invarianssien tavoittelemisella.

virhettä osoittaessaan Kaila viittaa teoksessa Moritz Schlickin artikkeliin "Erleben, Erkennen, Metaphysik" julkaisussa *Kant-studien Bd. 31*. (Kaila 1939, 31)²⁰⁶

Inhimillisessä tiedossa Kaila esittelee *loogisen empirismin* keskeisimmiksi katsomansa *tulokset*; nämä hän kiteyttää neljään "pääteesiin." Pääteesien esittelyä voitaneen pitää aikanaan osaltaan perusteltunakin sikäli, että teos on osoitettu laajemmalle lukijakunnalle *johdatuksena* loogisen empirismin filosofiaan. Toisaalta nykyisin voi myös arvioida, antoiko tällainen loogisen empirismin pääteesien esittäminen jo aikanaan aivan liian yhtenäisen kuvan loogisesta empirismistä kiinteänä ja nimenomaisesti näihin teeseihin sitoutuneena filosofisena koulukuntana. Lisäksi Kailan teoksessa edustaman näkemyksen loogisesta empirismistä voi nähdä sisältävän eräitä tekijänsä tieteellisen realismin mukaisia ontologisia ja tietoteoreettisia painotuksia ja kannanottoja, joista ei esimerkiksi Wienin piirissä ollut konsensusta – ja vielä vähemmän liikkeen hajaantumisajankohdaksi toisinaan arvioidun 1930-luvun lopulla.

Loogisen empirismin neljänä pääteesinä Kaila joka tapauksessa kiteyttää *Inhimillisessä tiedossa* neljä pääväitettä: 1) synteettisiä *a priorisia* lauseita ei ole, 2) todellisuutta koskeva lause edellyttää reaalisisältöä eli empiiristä koeteltavuutta, 3) todellisuutta koskevan teorian tulee olla käännettävissä kokemuksen kielelle ja 4) välitöntä kokemusta kuvaavat lauseet (nk. ϕ -lauseet) tulee voida kääntää ruumiin tilaa koskeviksi lauseiksi (nk. *f*-lauseiksi). (Tällöin jonkun henkilön välitöntä kokemusta kuvaavia predikaatteja sisältävillä lauseilla katsotaan olevan intersubjektiivisesti sama reaalisisältö kuin lauseilla, jotka kuvaavat tiettyjä kyseisen henkilön ruumiillisia tiloja. Tästä seuraa, että *fysiikaallinen kieli* voi toimia tieteen yleiskielenä.) (Kaila 1939; Kauppi 2001, 72; Niiniluoto 1992, 16)

Eino Kailan teokseensa sisällyttämää ontologisten luokkien jäsenystä voisi pitää tekijän omavaltaiseltakin vaikuttavana kontribuutiona loogiseen empirismiin, varsinkin kun teoksen oli määrä toimia osaltaan myös asiaan perehtymättömille johdantona tähän filosofiasuuntaukseen. Teoksessa Kaila erottaa kolme ontologista pääluokkaa: 1) *havainto-objektit* (näitä kuvaavat fenomenalistisen ϕ -kielen ilmaiset), 2) *arkikokemuksen fyysiset objektit* (kuvataan nk. *f*-kielen ilmaisuissa) ja 3) *luonnontieteen teorian kielellä kuvattavat fysikaaliset objektit*. Kailan tieteellinen realismi tulee osaltaan esille teoksen kannassa todellisuusasteiden järjestyksestä 3, 2, 1 em. ontologisissa luokissa.²⁰⁷

Inhimillinen tieto -teoksen julkaisemisen keskeisenä motiivina ja tarkoituksena Kaila piti teoksen sopivuutta tieteellisen filosofian oppikirjaksi ja soveltuvuutta johdatukseksi loogiseen empirismiin ammattifilosofoja varten. Kirjan oli – Kailalle tässä jopa epätyypill-

²⁰⁶ Juha Manninen on esittänyt Moritz Schlickin tietokritiikille ominaisen tuttuuden ja tietämisen käsitteiden analyysille yhteisiä piirteitä Bertrand Russellin tieto-oppiin; em. filosofit tekivät kuitenkin tuttuuden epistemologisesta stauksesta hyvin erilaisen tulkinnan. (Manninen 2002a) Wienin piirin filosofeista juuri Schlickin voi esimerkiksi R. B. Ashbyn mukaan nähdä pitäneen Ludvig Wittgensteinin näkemystä siitä, että filosofian kohteena on ajatusten looginen selvittäminen filosofian historiallisena käännekohtana. Schlickin mukaan traditionaaliset epistemologiset ongelmat, siinä määrin kun niitä ei voitu palauttaa psykologian ongelmiksi, tuli muuntaa kysymyksiksi " ilmaisun ja representaation luonteesta", siis jokaista mahdollista kieltä koskevaksi termin kaikkein yleisimmässä merkityksessä. Pääasiassa kaikki tietäminen voitiin ilmaista tieteissä. Schlickin mukaan ei ollut olemassa mitään erityistä filosofisten väitteiden ilmaisevaa tietämisen lajiaan. Schlick esittää filosofiakäsityksestään Ashbyn artikkelissa ja tämän englanninnoksena: "Nykyajan suurta filosofian käännekohtaa voidaan luonnehtia siinä, että emme katsoa filosofian olevan kognitioiden systeemi vaan toiminnan systeemi; filosofia on aktiviteetti, jonka kautta väitteiden merkitys paljastetaan tai määritellään." (Schlick: "Die Wende der Philosophie" 1930; Ashby 1963, 506, käännös Ashbyn artikkelista on omani)

²⁰⁷ Kailan myöhempiä puhetapaa mukaillen *Inhimillisen tiedon* ontologisia luokkia voidaan kutsua 1) perseptuaalisiksi *p*-esineiksi (esim. havaittu peilikuva), 2) fyysisiksi *f*-esineiksi (esim. kivi, keppi) ja 3) tieteelliseksi *t*-esineiksi. Kyseisten ontologisten luokkien järjestyksen (*p-f-t*) merkitys näin Kailalle invarianttisuuden asteen perusteella tietoteoreettisesti konstruoitua järjestyksestä: *t*-esineet ovat todellisempia kuin *f*-esineet, jotka ovat edelleen todellisempia kuin *p*-esineet. (Niiniluoto 1992, 15)

sen sovittelevasti – määrä täyttää ”nykyisessä filosofisessa kirjallisuudessa oleva aukko” (eikä esimerkiksi pyrkiä korvaamaan tai diskreditoimaan muuta ”filosofista” kirjallisuutta).

Tämä kirja on tarkoitettu niinhyvin ohjaukseksi itsekseen mietiskeleville filosofian harrastajille kuin myös akadeemisissa opinnoissa käytettäväksi tieteellisen filosofian oppikirjaksi ynnä vihdoin järjestelmälliseksi johdattukseksi ”loogilliseen empirismiin” ammattifilosofia varten.” (...) Toiseksi tämä kirja on tarkoitettu tieteellisen filosofian oppikirjaksi. Sellaisena se koettaa järjestelmällisesti selvittää itse tiedon käsitteen, valaista tämän käsitteen kehittymistä tieteen aatehistorian valossa ja perustella ne tärkeät tulokset, joihin nykyaikaisessa tutkimuksessa suoritettu loogillinen analyysi on johtanut siihen kysymykseen nähden, mitä inhimillinen tieto on ja mitä se ei ole.

Vihdoin on tätä teosta kirjoitettaessa myös ammattifilosofien tarpeita pidetty silmällä. Tarkoituksena on ollut täyttää se nykyisessä filosofisessa kirjallisuudessa oleva aukko, ettei mitään järjestelmällistä johdatusta, joka tieteellisen tarkkuuden vaatimuksista oleellisissa kohdissa mitään tinkimättä kuitenkin olisi sellaisen lukijan omaksuttavissa, jolle eksaktinen logiikka eli ”logistiikka” on outo ala. (Kaila 1939, 5-6)

Jo edellä viitattua filosofiakäsityksen verrattaista ambivalenttisuutta ja häilyvyyttä *Inhimillisen tiedon* filosofiakäsityksessä aiheuttavat teoksen vaikeasti tulkittavat rajaukset *metafysiikasta* ja *eksaktista ajattelusta* hyväksyttävän filosofian kriteereinä. Eino Kaila katsoo esimerkiksi Aristoteleen olemusajattelun olevan ”tyhjentyvän metafysiillisten lauseiden lähde.” (Kaila 1939, 219) Tietoteoreettisesti virheelliseksi katsomansa metafysiillisen olemusajattelun ja käsitteitä riittävästi määrittelemättä jättävän epäeksaktin ajattelun yhteydessä Kaila viittaa erityisesti valikoituihin provokatiivisiin esimerkkeihin Martin Heideggerin tuotannosta. (Kaila 1992, 183-184) Tässä kritiikissään Kaila korostaakin eritoten korrektissa filosofiassa selvyiden, eksaktiuden ja loogisuuden ihanteita. Selvyyteen pyrkimyksen vastakohtana Kaila viittaa epäselvään ja hämääjän suggestiivisuuteen, filosofiaksi esittäytyvään tuotantoon ”lyyrisinä purkauksina” malliesimerkkinään juuri Heidegger. Kaila vastustaa tässä yhteydessä ankarasti metafysiikkaa ja metafysiikkoja määritellen metafysiikan teoksessa melko selväpiirteisesti: ”’Metafysiilliseksi’ nimitämme sellaisia reaalilauseiksi tarkoitettuja väitteitä, joista ei kokemukseen nähden seuraa mitään. Edellyttäen, että puheenalaiset sopimukset, jotka määrittelevät reaalilauseeseen, on tehty, täytyy metafysiillisten lauseitten olla loogillisesti virheellisiä.” (Kaila 1939, 218) Toisaalta esimerkiksi Aristoteleen filosofia kuitenkin edustaa teoksessa samalla kertaa sekä virheellistä substantiaalista olemusajattelua virheellisen metafysiillisen ajattelun lähteenä että ”prote filosofiassaan” – siis nk. *Metafysiikka*-teoksessa – Kailalle jopa eksaktin tieteellisen ajattelun ihanteita:

Huoli voi olla ajan olemus yhtä vähän kuin esim. tasku voi olla takin olemus. Metafysiikko epäilemättä vastaisi, että hänen kielenkäytössään sanalla ”huoli” on jokin syvempi, nimittäin juuri metafysiillinen merkitys. Mutta sikäli kuin tätä, samoin kuin sanan ”olemus” merkitystä ei ole ilmoitettu, on puheenalainen sanasarja vain niin sanoakseni lyyrillinen purkaus. Mutta tällainen lyyrillinen julistus on aivan toista kuin se ”prote filosofia”, se ensimmäinen tiede jota Platon ja Aristoteles harrastivat. Se on aivan toista kuin se ”mathesis universalis” jota Descartes ja Leibniz tavoittelivat. Se on toista kuin se ankaraa selvyttä tavoitteleva tutkimus, jota olemme tottuneet kunnioittamaan ”filosofian” nimellä. (Kaila 1939, 230)

4.10.2 Über das System der Wirklichkeitsbegriffe. (Ein Beitrag zum logischen Empirismus) (1936) ja Über den Physikalischen Realitätsbegriff: zweiter Beitrag zum logischen Empirismus (1941)

Eino Kaila julkaisi kaksi spesifisti *loogiseen empirismiin* kiinnittyvää saksankielistä tutkimusta vuosina 1936 ja 1941. Teokset sisältävät Kailan filosofiakäsityksen tutkimuksen kannalta tärkeää aineistoa: ne mahdollistavat osaltaan tulkinnan muodostamista siitä, mitä Eino Kaila 1930-luvulla arvioi filosofian olevan ja miten hän itse käsitti edustamansa loogisen empirismin filosofiasuuntauksen. Lisäksi nämä kaksi „loogisen empirismin Beiträge“ ovat merkittäviä dokumentteja arvioitaessa Kailan käsityksiä filosofisen tutkimuksen pyrkimyksistä ja sen suhteesta tieteeseen. Niiden tarkastelu voi myös osaltaan valottaa akateemista filosofiaa ja sen itseymmärrystä suomalaisessa filosofiassa aikana, jolloin Helsingin yliopistossa vallitsi mieliala, jossa filosofian nähtiin loogisessa empirismissä vihdoin saavuttaneen *edistyvän tieteen* statuksen. (von Wright 1992, 16)

Teoksessa *Über das System der Wirklichkeitsbegriffe* (1936) Eino Kaila lähtee *invarianssin* avulla määrittelystä todellisuuden käsitteestä. Tässä Kaila erottaa eri todellisuuden tasoja, joita luonnehtii kasvava invarianssin aste ja samalla kasvava looginen tyyppi Russellin tyyppiteorian merkityksessä; korkeampi aste rakentuu alemman tason relaatioista. Näin Kaila erottaa todellisuudessa kolme tasoa: 1) havaintojen fenomenaalisen tason, 2) arkikokemuksen fyysisen tason ja 3) fysikaalisen tason. Ei-fenomenaalinen todellisuus määritetään teoksessa havaintojen suhdejärjestelmäksi; vastaavasti toisen henkilön psyykinen elämä on todellista havaintojen suhdejärjestelmänä. (Kaila 1979b; Kauppi 2001, 72)

Kaila jäsentää *loogisen empirismin* suhdetta *tieteeseen* heti *Über das System der Wirklichkeitsbegriffe* -teoksen alkuluvussa. Tässä Kaila hyödyntää omalaatuisesti oman metafilosofisen näkemyksensä esittelyssä David Humen *An Enquiry concerning Human Understanding* -teoksen (1758) kuuluisaa dikotomiaa tieteellisesti korrekteista esityksistä sekä *sofismeista* ja *illuusioista*.²⁰⁸ Jälkimmäisten osana oli Humen tunnetun passuksen mu-

²⁰⁸ *An Enquiry concerning Human Understanding*issä (1748) (*Tutkimus inhimillisestä ymmärryksestä*) jonka, Eino Kaila (1938) itse asiassa suomensi (ilmeisesti teoksen saksankielisestä käännöksestä) Hume muotoilee erään filosofian-historiallisesti hänelle tyyppillisimmän omistetun kriittisen teesin, jonka mukaan mielekkyyksikriteerinä filosofiassa käytettävillä käsitteillä on edellytettävä, että käsitteiden on purkaututtava (analysoiduttava) joihinkin välittömästi koettuihin vaikutelmiin (impresioihin). Hume esittää, että tarkasteltaessa ja analysoitaessa kriittisesti filosofiassa ja arkikielessä käytettäviä käsitteitä päädytään lopulta niiden "perusaineksena" aina joihinkin yksittäisiin impresioihin. "Me voimme sen vuoksi jakaa kaikki elämykset kahteen luokkaan eli lajiin, jotka erottaa toisistaan niiden erisuuruinen voima ja eloisuus. Voimattomampia ja vähemmän eloisia niistä tavallisesti nimitetään ajatuksiksi eli mielteiksi. Toisella lajilla ei meidän samoin kuin muissakaan kielissä ole omaa nimeä - luullakseni siksi, ettei ole ollut muuta kuin filosofisia tarkoituksia varten tarpeellista antaa niille yhteinen nimitys. Käyttäkäämme sen vuoksi pientä vapautta ja nimitäkäämme niitä vaikutelmiksi, jolloin tällä sanalla on hieman toinen merkitys kuin jokapäiväisessä käytännössä. Sanalla vaikutelma tarkoitan siis kaikkia eloisampia elämyksiämme, joita meillä on, kun kuulemme tai näemme, tunnemme, vihaamme, rakastamme, haluamme tai tahdomme. Ja vaikutelmat eroavat mielteistä, näistä vähemmän eloisista elämyksistä, joista olemme tietoisia, kun ajattelemme joitakin yllämainituista aistimuksista tai mielenliikutuksista." (Hume 1938, 50, suomennos Eino Kaila)

Humen ajattelua on voitu pitää oivallisena "aseena" monien filosofisten käsitteiden kritiikille; "vaikutelmiin" (impresions) palautumattomien käsitteiden tai ainesten osoittamisen vaatimus jää todistustaakkana sille, joka väittää, etteivät käsitteet redusoidu (välittömästi koettuihin) "vaikutelmiin": "Lyhyesti kaikki ajattelun ainekset ovat peräisin meidän ulkoisesta tai sisäisestä havainnostamme; ainoastaan niiden sekoitus ja sommittelu on mielen ja tahdon vallassa. Taikka lausuakseni ajatukseni filosofisella kielellä, kaikki meidän mielteemme eli heikommät elämyksemme ovat jäljennöksiä vaikutelmistamme eli eloisammista elämyksistämme. (...) Ensinnäkin näyttäytyy aina, kun erittelemme ajatuksiamme tai mielteitämme, olkoot ne kuinka yleviä tai monisäikeisiä tahansa, että ne voidaan hajottaa yksinkertaisiksi mielteiksi, jonkun edelläkävneen tunteen tai aistimuksen jäljennöksiä. Sellaisetkin mielteet, jotka ensi silmäyksellä näyttävät olevan tästä alkuperästä kauimpana, huomataan lähemmin tutkittaessa siitä johtuneiksi. (...) Niillä jotka väittävät, että tämä kanta ei ehdottomasti ja poikkeuksetta pidä paikkaansa, on vain yksi ja varsin helppo tapa kumota se: esittää sellainen mielle, joka ei heidän mielestään tällaisesta alkuperästä johdu." (...) "Kun siis meillä on epäily, että jotakin

kaan palvella lämmitystarpeina ja olla viemättä lisää kirjastojen arvokasta hyllytilaa. Kailan metafilosofisen jäsenyyksen voi tässä nähdä kytkeytyvän myös kysymyksiin filosofian oikeutuksesta ja luonteesta. „Humelaisen“ dikotomian metafilosofinen hyödyntäminen arvioitaessa filosofian luonnetta aiheuttaa Kailan esityksessä, että kysymykseen filosofian luonteesta ja statuksesta voitiin sen jäljiltä vastata oikeastaan vain kahdella tavalla: filosofialle voitiin (a) osoittaa tieteen ominaispiirteet, jolloin filosofiaa voitiin pitää *tieteenä* tai (b) filosofialle ei ollut osoitettavissa tieteen ominaispiirteitä, jolloin filosofia ei ollut katsottavissa tieteeksi. Edelleen, Kailan tässä käyttöönotettaman jyrkän dikotomisen rakenteen perusteella mahdollisiksi johtopäätöksiksi jää kaksi: (i) *filosofia on tiedettä*, muu filosofiaksi esittäytyvä on (ii) *sofismeja ja illuusioita*.

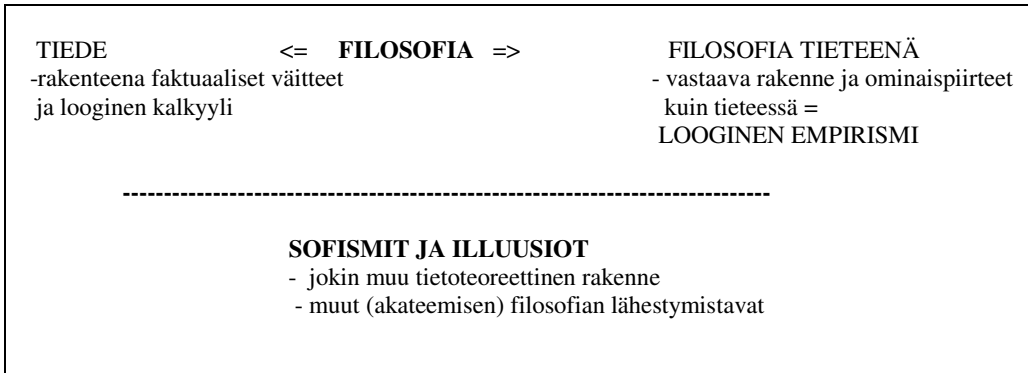
Tiede koostuu faktuaalisista väitteistä ja teorioista. Mutta loogisesti oivallinen teoria on hypoteettis-deduktiivinen systeemi, eli looginen kalkyyli. Induktion ja yksinkertaisuuden (katso edempänä) periaatteet esimerkiksi ovat empiirisen tieteen aksiomaattisia pre-suppositioita, joiden avulla deduktioita voidaan tehdä. Siinä määrin kuin filosofia aikoo tulla katsotuksi tieteeksi, pitää sen myös koostua joko faktuaalisista väitteistä tai loogisesta kalkyylistä tai kummastakin – kaikki muu on, kuten Hume sanoo, “sofismeja ja illuusioita”. (Kaila 1936/1979b, 60)²⁰⁹

Kailan metafilosofinen näkemys tieteen ja filosofian suhteesta rakentuu *Über das System der Wirklichkeitsbegriffe* -teoksessa jäsenyystavalle, jossa filosofialle – *loogisena empirisminä* – oli osoitettavissa tieteen kriteerit ja tunnusmerkit. *Tiedettä* luonnehti Kailan mukaan tässä kahden komponentin perusstrukturi: tiede rakentui (i) *faktuaalisista väitteistä* tai (ii) *loogisesta kalkyylistä* tai (iii) näiden yhdistelemisestä. Painotettakoon vielä, että *kaikki muu tieteenä* tai filosofiana esitetty oli tulkittavissa sofismeiksi ja illuusioiksi ja siten diskvalifioitavissa ja diskreditoitavissa *sekä* tieteenä *että* filosofiana.²¹⁰

filosofista nimitystä käytetään ilman vastaavaa merkitystä tai mielletä, niin meidän tarvitsee vain kysyä, mistä vaikutelmasta tämä oletettu mielle on johtunut?” (Hume 1938, 51-54; suomennos Eino Kaila)

²⁰⁹ “Science consists of factual statements and theories. But logically neat theory is a hypothetico-deductive system, i.e. a logical calculus. The principle of induction and the principle of simplicity (see below) e.g. are axiomatic presuppositions of empirical with the help of which deductions are made. In so far as philosophy wants to be considered as a science, it must also consist either in factual statements or in a logical calculus or in both – all the rest is as Hume says, sophistry and illusion”.

²¹⁰ Kailan (kuten monien muidenkin 1900-luvun alkupuolen modernia empirismää ja tieteellistä filosofiaa kannattaneiden filosofien) mukaan looginen kalkyyli, sen tulokset ja johtopäätökset olivat yksinomaan *analyttisiä*; sitävastoin empiiristen väitteiden sisällöt olivat *satunnaisia* ja *synteettisiä*.



Kuvio 1. Eino Kailan filosofiakäsityksen dikotominen rajausta teoksessa *Über das System der Wirklichkeitsbegriffe* (1936)

Looginen empirismi täytti – ollen itse tieteen metodi – Kailan metafilosofiassa tieteen kriteerit. Kailan jäsenitys sisältää samalla aggressiivisen eksklusiivisia ja diskreditoivia ominispiirteitä ja kannanottoja suhteessa muihin *filosofian lähestymistapoihin/metodeihin* ja muunlaisiin *kysymysten asetteluihin* (filosofiana). Voi sanoa, että filosofian ainoaksi tieksi – ellei filosofia sitten todellakin tahtonut liittyä osaksi sofismeja ja illuusiota – jää Kailan metafilosofisen jäsenityksen jäljiltä vain tieteen rakenteen ja metodin mukainen tapa jatkaa olemassaoloaan.

Filosofian historiassa ilmenee toinen toisensa jälkeen erilaisia tiedon teorioita: rationalismi, psykologisoiva empirismi, apriorismi, positivismi. Tiede kuitenkin ei tunne kuin yhden epistemologian; se sisältyy itse tieteen metodiin; se on looginen empirismi. (...) Loogisen empirismin metodi, se on itse tieteen metodi, voidaan soveltaa filosofisiin ongelmiin, siis tieteen logiikan perustaviin kysymyksiin. (Kaila 1936/1979b, 108-109)²¹¹

Eino Kailan edellä kuvatussa muodossa soveltaman dikotomisen jäsenityksen voi nähdä edellen suhtautuvan ajan eurooppalaisen akateemisen filosofian eri suuntausten lähestymistapojen ja käsitteistön kuten „idean“ kirkkauden tai evidenttisyyden, apriorisen tiedon, intuitiivisen tiedon tai „Wesenschaun“ (eli olemuksen näkemisen) arvioimiseen siten, että se sulki nämä kaikki ulos todellisuutta koskevan tietämisen alueelta. Kailan loogisessa empirismissä tieto- ja todellisuuskäsitys sekä näihin liittyvän todellisuuden objektiivisen tietämisen mahdollisuus kytkeytyivät yksinomaan tieteeseen ja invarianssiin tavoittamiseen.

Negatiivisessa formuloinnissaan loogisen empirismin prinssiippi sanoo: Mikään „idea“, vaikka kuinka „kirkas ja distinktiivinen“, mikään „*apriorinen* synteettinen arvostelma“, mikään „intuitio“, mikään „olemuksennäkeminen“ (Wesenschau), ei voi ratkaista min-

²¹¹ „In the history of philosophy, different theories of knowledge appear one after another: rationalism, psychologizing empiricism, apriorism, positivism. Science however knows only one epistemology; it is contained in the method of science itself; it is logical empiricism.“ (...) The method of logical empiricism, i.e. the method of science itself, is also to be applied to philosophical problems, i.e. the basic logical problems of science itself.“

kään "todellisuutta" koskevan väitteen totuutta tai epätotuutta. Siinä määrin kuin sellainen väite on ylipäänsä ratkaistavissa, se on ratkaistavissa ainoastaan havaintojen tai muiden empiiristen väitteiden perusteella. (Kaila 1936/1979b, 62) ²¹²

Vahvin ihmiselle koskaan asetettu teoreettinen maksiimi sisältyy seuraavaan Nicolaus Cusanuksen väitteeseen: "Vere scire est per nexus scire" Tämä näkemys, jota ei tarvita jokapäiväisessä ajattelussa ja mikä siten jään vieraaksi myös metafysikoille, täytyy jokaisen sukupolven omaksua eksaktin ajattelun kovassa koulussa. (Kaila 1936/1979b, 102) ²¹³

Aristoteles väitti, ettei "Olevaan" kuulu relaatioita (Metafysiikka II, 5) sillä hänellä ei ollut kykyä nähdä korkeamman tason relationaalisista invariansseja. Tätä vastaan sanoo moderni ajattelija, „ainoastaat relaatiot ovat objektiivisia“. Olevaa koskevaan gigantomakhiaan, josta Platon puhuu *Theaitetoksessa*, gigantiseen mielipiteitten taisteluun "tosiolevasta", kysymykseen joka kohotettiin esille muinoin kuten nyt ja aina.... mitä Oleva on, looginen empirismi vastaa: „*Oleva on invariantti ilmenemys*“. (Kaila 1936/1979b, 109) ²¹⁴

* * *

Eino Kailan toista *loogiseen empirismiin* spesifisti kiinnittyvää tutkimusta *Über den Physikalischen Realitätsbegriff* (1941) on arvioitu jopa Kailan tieteelliseksi pääteokseksi, joka sota-ajan oloissa jäi kuitenkin jokseenkin täysin huomiotta ilmestyttyään 1942. (Niiniluoto 1992, 17) Teos sisältää laajoja tietoteoreettisia, erityisesti teoreettisen fysiikan metodologiaan ja todellisuuden fysikaalisuuden käsitystavan filosofiseen problematiikkaan liittyviä seikkaperäisiä tarkasteluja.

Eino Kaila käsittelee teoksessa esimerkiksi *mittaamisen teoriaa*, jossa hän asettuu konventionalismin sijaan empiristiselle kannalle, sillä mittaaminen edellytti Kailan mukaan tiettyjä empiirisiä säännönmukaisuuksia. Kaila soveltaa teoriakäsittettään mikrofysikaalisiin teorioihin niiden reaalisisältöä erityisesti tutkien. Kaila asettaa *fysikaalisen teorian* saavuttamiseksi kolme postulaattia: (1) *mittattavuusperiaatteen* jolloin fysikaalisten havaintoväitteiden tulee olla mittaussväitteitä; (2) *fysikaalisen koeltavuusperiaatteen* jolloin jokaisesta fysikaalisesta väitteestä, joka ei esitä mittaustulosta, täytyy seurata mittaussväitteitä; (3) *reaalikuvauksen periaatteen*, joka määrittelee fysikaalisen todellisuuskäsitteen; tällöin tietyn alueen reaaliokuvaus on korkeimman invarianssiasteen, suurimman yleisyyden kuvausta. (Kaila 1979c; Kauppi 2001, 73)

²¹² "In its negative formulation, the principle of logical empiricism says: No "'idea', however 'clear and distinct', no 'synthetic judgement apriori', no 'intuition', no 'intuition of essence (Wesensschau)' can determine the truth and falsity of a statement concerning 'reality'. Insofar as such a statement is decidable at all, it is decidable only on the basis of perceptual or other empirical statements." Aika tavalla erikoista tämän sitaatin näkökulmasta on se, että Kaila vuonna 1935 "kirjoitti Åke Petzällille, ettei ollut mahdollista tehdä tiukkaa eroa "metafyysisten" ja "tieteellisten" kysymysten välille." (Manninen 2002d)

²¹³ "The strongest theoretical maxim ever issued to man is contained in the statement by Nicholas of Cusa: „Vere scire est per nexus scire.“ This insight, which is not needed by everyday thought and hence remains foreign to the metaphysicians too, must be acquired by every generation in the hard school of exact thought.“

²¹⁴ „Relations do not belong to ‚Being‘ claimed Aristotle (Metaph. II, 5), for he had no eye for relational invariances of a higher order. On the contrary, says the modern thinker, „only the relations are objective“ To the gigantomachy of being“ of what Plato speaks in Theatetus, to the gigantic struggle of opinions on the ‚true reality‘, to the question which was raised of old and is raised now and always,...what is Being, logical empiricism answers: ‚Being is invariant appearance.‘ (Huomattakoon, että passuksessa siteerataan Henri Poincarén *La valeur de la science*-teosta kohdassa „only the relations are objective“ sekä Aristoteleen Metafysiikka VII, 1 kohdassa „what is Being.“ Kaila viittaa gigantomakhian yhteydessä Platonin Theaitetos-dialogiin; oikeampi viittausyhteys olisi kuitenkin Sofisti-dialogi, jonka ao. kohtaa myös Martin Heidegger siteeraa teoksensa *Sein und Zeit* alussa.

Über den Physikalischen Realitätsbegriff sisältää myös Kailan filosofiakäsityksen tutkimuksen kannalta merkittävää aineistoa. Merkitseviä tässä ovat Kailan näkemykset hänen mieltämästään loogisesta empirismistä poikkeaviin hänen *traditionaaliksi tietoteorioiksi* kutsumiinsa filosofisiin lähestymistapoihin. Tässä Kaila korosti symbolin merkitsemän *objektiivisen* merkityksen erottamista *kokemuksellisesta* (fenomenaalisesta) merkityksestä, joista jälkimmäinen ilmenee esimerkiksi ymmärrettäessä nähty tai kuultu sana. Kaila huomauttaa loogista empirismiä karakterisoivan tieteellis-teoreettisen metodin (Wissenschaftstheoretische method) eroavuudesta *traditionaalisen filosofian tietoteorioihin*, joista jälkimmäisessä juuri tätä hänen tärkeänä pitämänsä erottelua ei ollut aina riittävästi tehty.

Niin kutsutun loogisen empirismin tieteellis-teoreettinen (wissenschaftstheoretische) metodi, johon seuraavat perustelut pohjautuvat, eroaa olennaisesti useimmista traditionaalisen filosofian epistemologioista ja tästä johtuen sen tulokset ovat myös erilaiset. (Kaila, 1941/1979c, 129)²¹⁵

Looginen empirismi määrittyi Kailan mieltämänä teoksessa *Über den Physikalischen Realitätsbegriff* (1941) lähinnä tieteen menetelmällisiä kysymyksiä käsitteleväksi, tarkastelevaksi ja niihin ratkaisuja tarjoavaksi tieteellis-teoreettiseksi metodiksi. Tähän käsitystapaan Kailan voi nähdä myös liittäneen kriittisen näkemyksensä loogisen empirismin edustajista. (Keitä he olivat ja myös ketkä tämän suuntauksen edustajista olivat loogisen empirismin "oikealla tiellä" ja ketkä siitä poikenneet). Tästä osoituksena on esimerkiksi se, että Kaila viittaa (s. 132 alaviitteessä) Karl Popperin *Logik der Forschung* -teoksen fysiikaalisen teorian tulkintaan esittäen siitä, että "ehkäpä suurin osa loogisista empiristeistä ymmärtää asian samalla tavoin." (Kaila 1941, 132, 251)²¹⁶

Eino Kailalle ominaista käsitystä loogisesta empirismistä valottaa myös teoksen sisältämä loogisen empirismin pienoishistoriikki. Kailan mukaan Wienin piirin toiminta 1920-luvulla oli merkinnyt ratkaisevaa sysäystä suuntaukselle. Koska Wienin piirin filosofiaa oli Kailan näkemyksen mukaan yksinkertaistavasti kuitenkin saatettu pitää eräänlaisena muunnoksena Machin psykologisoivasta positivismista, tuolloin vironnut *tieteellistä filosofiaa* tuli usein epäeksaktisti nimitetyksi *loogiseksi positivismiksi* tai *loogiseksi uuspositivismiksi*. Teoksen kirjoitushetkellä Kailan mukaan olivat nämä nimitykset osaltaan edelleen käytössä; hän tahtoi kuitenkin teoksessaan tehdä selvän eron – eräänä teokselle tärkeänä kontribuutiona – moniin loogisesta empirismistä tehtyihin virheellisiin asiayhteyksiin.

Sillä tämä tieteellis-teoreettinen metodi ei ytimessään ole positivistisen ja fenomenalistisen tradition aatteellista jatkoa ja uudelleenherättämistä, se on ainakin *yhtä lähellä eräitä muotoja kriittistä epistemologista realismia kuin se on positivistista fenomenalismia*. (...) ...on tärkeää erottaa looginen empirismi eräistä sille ulkoisista ja epäolennaisista aatteellisista yhteyksistä. Tämä työn eräs oheisista tehtävistä onkin avata tietä tällaiselle eron tekemiselle. (Teksti jatkuu alaviitteessä): Tässä polemiikissamme on mielessämme ainoastaan sellaiset tendenssit, jotka ovat evidenttejä esim. Ayerin teoksessa *Language, Truth and Logic*, missä looginen empirismi on esitetty eräänä brittiläisen psykologisoivan empirismin ja fenomenalismin uutena muotona. Vielä tuhoisampia ovat olleet eräät muut tendenssit, etenkin Otto Neurathin ja Philipp Frankin, joiden kirjoitukset kuuluvat pikemmin marxilais-

²¹⁵ "The science-theoretic method of so-called logical empiricism on which the following argumentations are based, differs essentially from most epistemologies of traditional philosophy and accordingly, its are different as well." Alaviitteessä Kaila viittaa tässä *Inhimillinen tieto* -teokseensa.

²¹⁶ "Perhaps most logical empiricists conceive the matter this way; (...)"

ten ideoiden piiriin kuuluvaan kirjallisuuteen kuin lainkaan yleiseen filosofiaan. (Kaila 1941/1979c, 155, kursivointi M.L.)²¹⁷

Eino Kailan huoli loogisen empirismin eksymisestä moniin virheellisiin mieltämisen tapoihin tulee teoksessa esille myös kannanotoissa Alfred Ayerin (1910 - 1989), Otto Neurathin (1882 - 1945) ja Philipp Frankin (1884 - 1966) tuotannoista. Kailan mukaan Ayer oli mieltänyt loogisen empirismin aivan väärin *brittiläisen psykologisoivan empirismin* ja fenomenalismin muodoksi (eikä Kailan mukaisesti tieteellis-teoreettisena metodina). Wienin piirin perustajajäseniin kuuluvan Otto Neurathin ja Philipp Frankin kirjoitukset saivat Kailalta vieläkin ankaramman metafilosofisen tuomion: heidän *marxilaisia vaikutteita* sisältänyt tuotantonsa jo niin pahasti loogisesta empirismistä harhautunutta, ettei niitä enää voitu katsoa kuuluvaksi (yleiseen) filosofiaan.

4.11 Eino Kailan filosofiakäsityksen muotoiluja 1948 – 1954

4.11.1 "Mitä on tieteellinen sivistys ja miten se hankitaan" sekä "Filosofian merkitys tieteellisen spesialisoitumisen vastapainona" (1948)

Eino Kailan 1940-luvun loppupuolen tuotannossa tavataan edelleen huomattavia metafilosofisia jäsennyksiä ja muotoiluja. Kirjoituksessa "Mitä on tieteellinen sivistys ja miten se hankitaan" (1948) Kaila tarkastelee *tieteellisen sivistyksen* rakenneosia, "komponentteja." Tieteellisen sivistyksen *humanistisella komponentilla* Kaila viittaa tiede-historiallisen tajun kehittymiseen ja ymmärrykseen tieteenharjoittajan itsensä kuulumisesta tieteen historiallisen kehityksen jatkumoon. *Filosofisella komponentilla* Kaila tarkoittaa tieteellistä laaja-alaisuutta ihanteena, jossa tieteen tekijä ymmärtää tieteen merkitystä laajojen asiain ja merkitysyhteyksien puitteissa, osaa tunnistaa merkitseviä tutkimusalueita sekä arvostaa tiedettä ja omaa osuuttaan sen osana. Tieteellinen tutkimus määrittäytyy tärkeäksi osatekijäksi ajanmukaisen *maailmakuuvan* muodostamisessa kantaen "oman kortensa ajan yleisen tietoisuuteen ja yleiseen maailmankäsitykseen."

Täytyy voida arvostella, mikä yleensä on tutkimuksen arvoista. Sillä lopulta on siten, että kaikki tutkimus on olemassa siksi, että se kantaisi oman kortensa ajan yleiseen tietoisuuteen ja yleiseen maailmankäsitykseen. Ja tässä merkityksessä ja tätä perspektiiviä

²¹⁷ "For this science-theoretical method. at its core, is not an ideological continuation and revival of the positivist and phenomenalist tradition; it is least just as closely related to certain forms of critical epistemological realism as it is to positivist phenomenism. (...) ...it is important to disentangle logical empiricism from certain ideological relationships which are external to it and not substantial. It is one of the secondary goals of this work to pave way for such an entanglement. (Teksti jatkuu alaviitteessä.) "In our polemic, we have in mind only such tendencies that are evident, e.g., in Ayer *Language, truth and logic* (op cit.), where logical empiricism is presented as a new form of psychologising British empiricism and phenomenism. Even more disastrous have been certain other tendencies, especially of Otto Neurath and Philipp Frank, whose writings belong rather to the literature of Marxist sphere of ideas than to general philosophy."

silmällä pitäen onkin lupa käyttää kaiken tieteellisen sivistyksen sisältämästä toisesta komponentista nimeä filosofinen komponentti. (Kaila 1992, 452)

”Filosofian merkitys tieteellisen spesialisoitumisen vastapainona” (1948) otsikoidussa Suomalaisen Tiedeakatemian 40-vuotisjuhlan juhlaesitelmässä Eino Kailan puhe käsitteli filosofian itseymmärrystä ja tehtäviä. Kaila kantoi esityksessään huolta *tieteellisen spesialisoitumisen vaaroista* sekä avasi näkymiä filosofian mahdollisuuksista tällaisen erikoistumisen vastapainona. Kaila kiinnittää puheessaan huomiota filosofian nimen käyttämisen epämääräiseen moninaisuuteen ja sen pitkään eurooppalaiseen merkityshistoriaan. Keskeisissä sisällöissään Kailan puhe on apologiaa filosofian hänen mukaansa usein *väärintymmärretyistä* merkityksestä ja statuksesta *osana tiedeyhteisöä*.

Varsin yleisenä on jo kauan, varsinkin ehkä luonnontutkijain käsityksenä esiintynyt sellainen käsitys ”filosofiasta”, että se on jonkinlaista spekulatiivista ”hengentiedettä”, jonka yhteys tieteelliseen, nimenomaan luonnontieteelliseen tutkimukseen on löysä, jopa olematonkin. On todellinen aatehistoriallinen ja oppihistoriallinen ongelma, kuinka tällainen käsitys on voinut syntyä, koskapa, kuten edellä annetut viittaukset osoittavat ”filosofia” esiintyy kaikkien tieteitten yhteisenä emona, jopa suorastaan ikään kuin niiden yhteisenä ja korkeimpana teoreettisena elämänä, josta katsoen ”alles sich zum Ganzen webt”. (Kaila 1992, 465)

Filosofia näyttää ehkäpä tulleen suomalaisessa tiedeyhteisössä Eino Kailan näkökulmasta kyseenalaistetuksi luonnontieteilijöiden väärinä, väheksyvinä käsityksinä filosofian luonteesta. Filosofian relevanttisuuden ja sen merkittävän tehtävän *osana tiedeyhteisöä* osoittamisen voi katsoa muodostavan Kailan puheen pääsisällön. Kaila alustaa näkemystään filosofian merkityksellisyydestä tietehistorialliseen kriisiin viittaavalla esittelyllä: tämän mukaan 1800-luvun lopussa vallinnut ja tuolloin kiteytynyt ”luonnontieteellisen maailmankäsitys” ja sille rakennettavaksi ajateltu varma perusta oli kokenut vuosisadan vaihteessa ”perin pohjaisen muutoksen.” (Vertaa tässä lukua 2.2. filosofian kriisinarratiiveista.)

Vuosisadan vaihteessa, jolloin Planck esitti ”vaikutuskvantin” mullistavan käsitteen, alkoi laviini vyöryä, sitten tuli Einsteinin suhteellisuusteoria, sitten aaltomekaniikka, mistä kaikesta oli lopputuloksena, että 1800-luvun luonnontieteellisen maailmankäsityksen perusteet kaikki järjestänsä ovat järkkyneet, myöskin biologian perusteet, sikäli kuin kvanttimekaniikkaa paraillaan tunkeutuu myös siihen ja asettaa sen probleemat uuteen valoon. (Kaila 1992, 466)

Eino Kailan mukaan ajan tiedeyhteisön olisi ollut selvemmin tunnistettava tilanne, jossa luonnontieteellisten peruskysymysten kohdalla oltiin kaikkialla filosofisten ongelmien edessä, Kailan mukaan ”fyysikot ja biologit ’filosofoivat’ nykyään yhtä innokkaasti kuin konsanaan ammattifilosofit” ja filosofian historiasta tuttuja perusongelmanasetteluja ”sukeltaa keskelle fysiikkaa.”²¹⁸ (Kaila 1992, 467) Problematiikassa apuna (ja samalla filosofian tehtävänä) oli tässä nähtävissä *filosofinen analyysi*:

Voiko ehkä filosofinen analyysi hälventää näitä hämäryyksiä? Käsitkseni mukaan tällainen analyysi tosiaan voi siinä suhteessa jotain tehdä. (Kaila 1992, 467)

Eino Kaila antaa puheessaan ”vain viittauksenomaisen näytteen” – näyte on kylläkin yli kahden tiheästi painetun kirjan sivun mittainen – modernin fysiikan tutkimukseen liit-

²¹⁸ Kaila mainitsee puheessaan tällaisina ongelmina kysymykset tietoisuudesta riippumattoman fyysikaalisen maailman olemassaolosta, ”objektin” edellyttämän ”subjektin” problematiikasta.

tyvästä filosofisesta analyysistä avaruuden käsitteen ongelmissa. Filosofian asemaa tiedeyhteisössä rehabilitoivan puheen retorinen kärki siirtyy lopuksi luonnontieteilijöiden taholta filosofian asemaa kyseenalaistetusta näkemyksestä tieteellisestä aikalaistilanteesta johdettuun käytännön ”johtopäätökseen” *kaikkiin tiedekuntiin* erikseen perustettavasta filosofisesta oppituolista:

Filosofia on tässä mielessä periaatetutkimusta, nimenomaan viitattujen kätkeytyneiden edellytysten saattamista päivänvaloon. Se on sinänsä yhtä vähän hengentieteellistä kuin matemaattis-luonnontieteellistä, se koskee kaikkia tieteitä. (Käytännöllinen johtopäätös tästä on, että itse asiassa jokaisessa tiedekunnassa pitäisi olla filosofinen oppituoli, jonka kohteena olisi tämän tiedekunnan alan periaate-tutkimus.) (Kaila 1992, 470))

Filosofiasta esitetyn *vähöksynnän* sijaan sen asema ja funktio *tiedeyhteisössä* olivat Kailan argumentaatiossa *osoitettavissa* viittaamalla tieteelliseen aikalaistilanteeseen ja *filosofian tehtävään* tieteiden lähtökohtia selventävissä analyyseissä.

4.11.2 ”Laatujen asema suureiden maailmassa” (1953)

Kirjoituksessa ”Laatujen asema suureiden maailmassa” (1953) Eino Kaila kuvaa ”filosofista heräämistään” ja sen monistisesta perusintuutiosta johtunutta pitkäaikaista vakuuttuneisuuttaan olevan ”kaikkiyhteisestä”, ”itsestään hahmottuvasta” luonteesta. Kaila toteaa tässä häntä oikeastaan kaikkiaan kiinnostaneen vain yksi, ”unitaarisen käsitystavan läpiviemiseen” liittynyt tieteellinen tehtävä huolimatta monista tämän tehtävän ”toimeksiannosta” johtuneista ”syrjäpoluille” poikkeamistaan. Näistä eräs kesti tekijän mukaan lähes vuosikymmenen. (Kaila 1992, 503) Kailan myöhäistuotannossa ”unitaariseen” luonnonfilosofialle tavoitetaan perusta itse tieteellisen teorianmuodostuksen luonteesta: pyrkimys selittää ilmiöitä yhtenäisenä kokonaisuutena mahdollisimman kattavasti oli Kailan mukaan nähtävissä analogiseksi monistiselle filosofiakäsitykselle. Optimistisessä monistisen yhtenäisfilosofian konstruoinnin mahdollisuuksien näkemyksessään Kaila näyttää lisäksi liittäneen omat filosofiapyrkimyksensä filosofian klassikkojen, Spinozan ja Leibnizin vastaavaksi näkemäänsä vakuuttuneisuuteen. (Kaila 1992, 514)

Tässä yhteydessä on aihetta lausua muutama sana unitarisesta eli monistisesta filosofiasta. Voi näet sanoa, että sen ydin ei ole mikään muu kuin usko siihen, että tieteeseen itseensä, vieläpä itse tieteelliseen teorianmuodostukseen sisältyvä unitaarinen tavoite tosiaan on koko laajuudessaan, ainakin periaatteellisesti saavutettavissa. Tämä usko on ollut muutamilla uuden ajan filosofian klassikoista, esimerkiksi Spinozalla ja Leibnizillä, eräin varauksin myös Kantilla. (Kaila 1992, 514)

Eräänlaisena tyyppiesimerkkinä ”unitaarisen filosofian” pyrkimyksistä ja sen mahdollistamien käytännöllisten sovellutusten merkityksestä Eino Kaila viittaa myös tanskalaisen Hans Oerstedin (1775 - 1854) kiinnipitämään, saksalaisen idealismin luonnonfilosofisista spekulatioista vaikuttuneeseen ”vakaumukseen” voida osoittaa yhteys galvanismin ja sähkön välillä. Kailan mukaan tämän esimerkin kautta, sen *sence moralina* voitiin myös viitata unitaris-monistisen filosofiapyrkimyksen erityiseen merkitykseen ihmiskunnan henkisen ja teknisen kehityksen edistäjänä.

Siis kun tässä huoneessa tänä iltana loistaa sähkövalo, joka on kotoisin Suomen koskiin sisältyvästä liike-energiasta, niin jos vain lähemme kulkemaan ajassa taaksepäin ja etsimme niitä syytäksiä, joiden lopputulos on tämä sähkövalo, niin kohtaamme niiden sy-

säysten joukossa oleellisena tekijänä myös sen monistisen filosofian, joka inspiroi Örstedää. (Kaila 1992, 516)

Eino Kaila viittaa Oerstedille ominaisen ”yhdentävän” tieteellisen innovaation *käytännöllisiin* hyötyihin sähkömoottorin keksimisessä ja sittemmin liike-energian muuttamisessa sähköenergiaksi. Edelleen Kaila esittää optimistisesti, että kvaliteettien ja struktuurien kaksinaisuuden ongelman ratkaisua voitiin unitaristis-monistisessa luonnonkuvauksessa lähestyä olettamalla ja tieteellisesti osoittamalla sisäisiä ja säännönmukaisia yhteyksiä kvaliteettien ja struktuurien välillä. (Kaila 1992, 519-520)

4.11.3 ”Koskenniemen elokuiset ajatukset” (1954)

Uudessa Suomessa vuonna 1954 julkaistu teosarvostelu ”Koskenniemen elokuiset ajatukset” sisältää Eino Kailan filosofiankäsitteiden muotoilujen suhteen kiinnostavia, eräissä mielessä myös inkonsistentteja näkemyksiä filosofiasta. Eino Kaila tulkitsee tässä V. A. (Veikko Antero) Koskenniemen (1885 - 1962) aforismikokoelmaa arvioiden sitä aluksi (a) *filosofiseksi teokseksi*, (b) *avoimen horisontin filosofiaksi* ja (c) *aforistiseksi filosofiaksi*. Edelleen, Kaila erittelee aforismikokoelman osia filosofian osa-alue-kategorioiden suhteen arvioiden sen sisältävän (i) *uskonnon filosofiaa*, (ii) *historian filosofiaa*, (iii) *tiedon filosofiaa*, (iv) *moraalin filosofiaa*, (v) *sielun filosofiaa* ja (vi) *elämän filosofiaa*. Myöhemmin tekstissä Kailan voi nähdä vaihtavan tulkintaansa ja tarkastelvan teosta eräänlaisena ”*toisen asteen maailmankatsomuksena*.” Teosarvostelustelussa voidaan siten nähdä metafilosofinen, filosofian käsitteen rajaamisen problematiikan ulottuvuutensa: Kaila tulkinta *avoimen horisontin filosofiasta* oikeammin *runoutena* näyttäisikin (jälleen) viittaavan filosofian ja suggestiivisen sanataiteen rajaamisen jännitteiseen problematiikkaan myös tämän myöhäistuotannossa.

Tämä aforismikokoelma on filosofinen teos, joka jakaantuu kuuteen osaan. Ensimmäinen osa on uskonnon filosofiaa, toinen osa on historian filosofiaa, kolmas osa on tiedon filosofiaa, neljäs osa on moraalien filosofiaa, viides osa on sielun filosofiaa, kuudes osa on elämän filosofiaa. Mitä on se filosofia, jota tässä esitetään? Se on agnostismia ja skeptillisyyttä, se on ironista, toisinaan sarkasmin, toisinaan sardonisen huumorin höystämää negativismia, se on yhdellä sanalla sanoa nihilismia. (...) Voiko tästä näkökohdasta lähtien sanoa, mikä on tämän aforistisen filosofian olennainen ydin? (...) Vastaavasti voisi luonnehtia tämän ”avoimen horisontin filosofian” muitakin osia. (Kaila 1992, 525-526)

Sen vuoksi teen vielä kolmannen ja ehkä vihdoin oikean yrityksen. Palautan mieleeni, että nämä ajatukset on kirjoittanut minun makuuni suuri runoilija, jonka lukemattomat ihanat säkeet kaikuvat korvissani. (...) ...sellainen aforistinen lyriikka, kuin Nietzschen, on niin lähellä lyriikkaa, että Thomas Mann syystä onkin tästä filosofiasta käyttänyt nimeä ”Erkenntnislyrik”. (...) Oleellista on tässä kokoelmassa, että se on runoutta, vähemmän oleellista, että se on eräänlaista ”avoimen horisontin filosofiaa”. (Kaila 1992, 528)

Eino Kaila näyttäisi rajaavan kirjoituksen lopussa Koskenniemen aforismikokoelman filosofiasta. Näissä huomattavan *kryptisiksikin* jäävissä muotoiluissa Kailan perustelut näyttäisivät jäävän melkoisesti auki: Koskenniemen *filosofien aforistiikka* tulee lopuksi tulkittua ”*suuren runoilijan*” luomuksena *taiteen*, vaan ei *filosofian* kategorisoinnin kautta. Kaila siis ilmeisesti näki aforismikokoelmalla olleen kuitenkin ensisijaisesti sanataiteelliset ominaispiirteensä: kyseessä oli *runoilija*, joka kirjoitti aforismeja katsomuksellisista

teemoista. Kailan muotoiluissa on kuitenkin osaltaan *enigmaattisia* ulottuvuuksia hänen arvioidessaan, että *aforistinen lyriikka*, josta tässä oli hänen mukaansa kyse, ei ollut oleellisesti filosofiaa kuten Nietzschen *filosofia*, jonka aforistisesta tuotannosta kuitenkin myös (Kailan tässä esille ottamana) oli käytetty nimitystä "*Erkenntnislyrik*" (Thomas Mann). Filosofian käsitteen selvärajaisuuden puute ja kompleksinen suhde sille läheisiin kulttuuri-ilmioihin ja näitä edustaviin sosiaalisiin rooleihin tulee teosarvostelussa siten (jälleen) esille.

4.12 Eino Kailan viimeisimmästä tuotannosta ja filosofiakäsityksestä teosluonnoksessa *Hahmottuva maailma*

Pyrkimys laatia kattava luonnonfilosofinen monistinen synteesi leimasi Kailan elämää tutkijana ja filosofina sen viimeisinä vuosina. Kaila suunnitteli kolmiosaista luonnonfilosofista teosta; tästä kuitenkin vain ensimmäinen osa ehti valmistua otsikolla *Terminalkausalitöt in der Atomdynamik* (1956). *Terminaalikausaliteettin* käsitettä tutkimuksiin soveltavan luonnonfilosofian kaksi muuta suunniteltua osaa otsikoilla *Terminalkausalitöt in der Biodynamik* ja *Terminalkausalitöt in der Neurodynamik* jäivät lopultakin siis suunnitelmien asteelle. (von Wright 2002)

Loppu- tai *kokonaistilan reunaehto*jen kautta kohdetta ja sen muutoksia selittävä *terminaalikausaliteetin* käsite, joka teoreettiselta taustaan kytkeytyy holistiseen ja kenttäteoreettiseen ajatteluun, on Eino Kailan *myöhäiskauden filosofian* keskeisin uusi käsite. Terminaalikausaliteettia luonnonkuvaukseen soveltavan em. kolmiosaisen *magnum opuksen* ohella Kaila työsti elämänsä viimeisinä vuosina myös suuremmalle lukevalle yleisölle suunnatuksi aiottua *Hahmottuva maailma* -työnimeä kantanutta teosta. (von Wright 2002, 11)²¹⁹ Kailan pyrkimyksissä, joiden voi suurisuuntaisuudessaan nähdä tulleen tekijälleen lopulta ylivoimaisiksi toteuttaa aiotuissa muodoissa, on arvioitu myös sisältäneen tutkimuksellisesti hyvin edistyksellisiä piirteitä. Georg Henrik Von Wrightin mukaan Kailan tutkimuspyrkimysten voi nähdä *ennakoineen* biologisten tieteiden ja aivotutkimuksen nousua 1900-luvun viimeisten vuosikymmenten aikana. Kailan viimeiseksi jääneissä tuotoksissa on myös nähty paluu filosofisille juurille: Kaila kuvaa myös itse myöhäiskauden luonnonfilosofiansa tavoitteita ja motiiveja liittäen ne jo nuoruudessaan omaksumiinsa käsityksiin filosofiasta. (Kaila 1992, 505; 553; 560) Kailan näkemys eräiden filosofisten kysymysten luonteesta kysymyksiinä, joiden erityislaatuisuus oli juuri siinä, että ne eivät eräänlaisina yleisinä "*maailmanarvoituksina*" kuuluneet *minkään erityistieteen* piiriin, voi pitää Kailan *myöhäisvaiheen luonnonfilosofian* filosofiakäsitykselle kuvaavana:

Nuoruudestani saakka ovat minua kiinnostaneet eräät filosofiset ongelmat, jotka liittyvät luonnontieteelliseen tutkimukseen. Tällainen ongelma on ehkä ennen muita kysymys niin sanotun aineellisen ja niin sanotun sielullisen keskinäisestä suhteesta. Se on filosofinen ongelma sinä mielessä, ettei se kuulu minkään yksityistieteen piiriin eikä ole minkään sellaisen ratkaistavissa. Tällaisia "*maailmanarvoituksia*" voi yhteisesti nimittää luonnonfilosofiseksi ongelmiksi. (...) Itse asiassa voisi jopa sanoa, että eräs tämän kirjan tavoitteista on juuri tieteellisen luonnonkuvan yhdistäminen. (Kaila 1992, 553, alleviivaus M.L.)

²¹⁹ Kailan suunnitelmissa oli tuolloin myös toteuttaa haaveensa Ranskan vallankumoukseen liittyvän näytelmän kirjoittamisesta. (Niiniluoto 1992, 25)

Keskeneräiseksi jääneessä teosluonnoksessa *Hahmottuva maailma* filosofian yhteenkokoava, synteettinen ominaispiirre ja tavoite näyttää kuitenkin myös herättäneen Eino Kailasa epäilyksiä ja *ambivalenttisuutta* filosofian varsinaisesta luonteesta ja tehtävistä. Teosluonnoksessa Kailan filosofiakäsityksessä korostuu *tieteellisyyden* vaatimusten edellyttäminen filosofialta; tieteellisyyden kriteereihin viitattaessaan Kaila painottaa käsitteiden tarkan käytön ja määrittelyn sekä loogisuuden vaatimuksia.

Kun siis jo korkeatasoisissa, ansiokkaissa tieteellisissä esityksissä rikotaan sitä tieteellisen ajattelun kategorista imperatiivia vastaan, joka sisältyy selvän ja tarkan puheen vaatimukseen, niin onko silloin kumma, että on olemassa filosofisia, nimenomaan luonnonfilosofisia tarkasteluja, jotka tuskin ovat mitään muuta kuin jatkuva sarja rikkomuksia tätä vaatimusta vastaan? On olemassa paljon sellaista "filosofiaa", joka loogisesti katsoen ei ole mitään muuta kuin sammaltamista, loogisesti niin epäselvää puhetta, että on mahdotonta päästä selville siitä, mitä sillä oikeastaan tarkoitetaan. (Kaila 1992, 558-559)

Voi arvioida, ettei Eino Kailan *myöhäinen luonnonfilosofia* aikanaan vastannut filosofisessa kentässä "pinnalla" olleita trendejä ja käsityksiä filosofian luonteesta ja tavoitteista. Kailan myöhäiskauden monistista luonnonfilosofiaa voisi varauksin luonnehtia esimerkiksi analyttisen filosofian kehityksen aikalaistilanteen näkökulmasta arkaistiseksi ja ehkäpä filosofisesti epäilyttäväksikin, eikä se saanut kansainvälisesti ehkä ansaitsemaansa huomiota.²²⁰ Huomattakoon myös, että esimerkiksi von Wrightin alkuaan teoksessa *Logik, filosofi och språk* (1957) filosofian kentästä ja tilanteesta tekemässä (aiemmin tarkastellussa) hahmotelmassa ei ole selvästi sopivaa "toposta" (filosofiasuuntausta) johon Kailan luonnonfilosofia luontevasti sijoittuisi (eikä siinä ole edes mainintaa Kailan luonnonfilosofiasta). *Tieteellisenä filosofiana* Kailan luonnonfilosofia olisi von Wrightin jaottelussa ollut ehkäpä lähimmin liitettävissä *analyttisen filosofian* suuntaukseen: silti Kailan leimallisesti "unitaarisen" luonnonfilosofian liittäminen analyttiseen filosofiaan olisi tuolloinkin varmasti ollut problemaattista. Kailan voi osoittaa myös itse kokeneen myöhäisvaiheen luonnonfilosofiansa filosofiakäsityksessä problemaattisuutta: viittaus tällaisiin epäilyksiin voidaan tavata Kailan keskeneräiseksi jääneen teosluonnoksen *Hahmottuva maailma* esipuheessa:

Suuri osa siitä, mikä käy "filosofian" nimellä, on juuri sitä sekasotkua, josta meidän on Hilbertin tavoin pyrittävä vapauttamaan itsemme. Jos filosofia ollenkaan on mitään, sen täytyy olla detaljitutkimusta aivan kuten kaikki muukin tutkimus...(...) Monet niistä filosofeista, jotka ansaitsevat vakavaa huomiota ovat detaljitutkijoita logiikan ns. tietoteorian ym. aloilla; monet heistä *eivät ole niinsanotuista "maailmankatsomuskysymyksistä" teoreettisesti edes kiinnostuneita. Ehkä pitäisi jokaisen filosofin omaksua tällainen suuntaus. Mutta omasta puolestani en siihen pysty. En voi tukahduttaa yleisfilosofista intohimoani, joka valtasi minut nuoruudessani ja on johtanut teoreettista elämääni.* Tässä kirjassa koetan antaa helpotajuisen yleiskatsauksen keskeneräiseen tutkimukseeni, perin hyvin itse tietäen, että olen voinut langeta moniinkin erehdyksiin, taikka mikä on paljon pahempaa sammaluksiin. (Kaila 1992, 559-560, kursivointi on omani). "

Hahmottuvassa maailmassa Eino Kaila arvioi nuoruudessaan liittyneensä filosofiseen "sammallukseen" eli "loogisesti niin epäselvään puheeseen, josta on mahdotonta päästä selville, mitä sillä oikein tarkoitetaan." On vaikeaa riittävästi selvittää, mitä kaikkea Kaila "nuoruuden sammallukseensa" saattoi tuolloin sisällyttää. Kaila piti kuitenkin kiinni – tai antoi periksi – "yleisfilosofisen intohimonsa" vaatimuksille pyrkien viimeiseksi jääneessä teosluonnoksessaan jälleen monistisen luonnonfilosofian kokonaisuusitykseen. (Kaila 1992, 559).

²²⁰ Von Wrightin mukaan Kailan sodanaikaisten ja sen jälkeisten tutkimusten jääminen kovin vähälle kansainväliselle huomiolle aiheutti hänessä myös ymmärrettävää katkeruutta. (von Wright 2002, 11)

5. FILOSOFIGÄSITYS ERIK AHLMANIN TUOTANNOSSA

5.1 Erik Ahlmanin tuotannosta, vaikutuksesta ja Ahlman-tutkimuksesta

Erik Gustaf Ahlmanin (1892 - 1952) tuotanto on laajaa ja monipuolista: vuonna 1992 Jyväskylän yliopiston julkaisusarjassa toimitettu bibliografia sisältää noin 80 Ahlmanin kirjallista tuotosta. Jyväskylän yliopiston julkaisemassa uusintapainosten laitoksessa (1992 – 1993) Ahlmanin teokset on jaettu vuosina 1920 - 1953 ilmestyneisiin seitsemään filosofiseen pääteokseen sekä neliosaiseen suppeampien kirjoitusten ja artikkelien kokoelmaan (*Artikkeleita 1-4*). Artikkelikokoelmaan on koottu Ahlmanin *Filosofisen yhdistyksen* vuosikirjassa *Ajatus* sekä *Kasvatus ja Koulu*, *Aika*, *Valvoja-Aika* ja *Valvoja* aikakauskirjoissa julkaistut kirjoitukset. Siihen kuuluu lisäksi *Virittäjä*-aikakauskirjassa julkaistut kielitieteelliset ja kielifilosofiaa sisältävät kirjoitukset.

Erik Ahlman tunnetaan erityisesti arvoja, kulttuuria, kasvatusta ja filosofista antropologiaa tarkastelleena filosofina ja näiden problematiikan terävänä erittelijänä. Suomalaisessa filosofiassa Ahlmanin tekee myös erityiseksi tämän *tahdon, intuition, arvojen ja välineiden* peruskäsitteille rakentuvan voluntaristis-aksiologisen maailmankäsityksen omintakeinen filosofia. Erityisesti *kulttuurifilosofina* Ahlmania voidaan pitää siksi, että kulttuuria koskevat periaatteelliset tarkastelut ovat hänen tuotannossaan erittäin keskeisellä sijalla: Ahlmanin kaikissa filosofisissa pääteoksissa tarkastellaan merkittävältä osalta kulttuurin ongelmia sekä ihmisen ja kulttuurin suhdetta. Ahlman myös kirjoitti ajan suomalaisessa filosofiassa ainutlaatuisen, aksiologisen systemaattisen kulttuuriteorian sisältävän spesifisti kulttuurifilosofisen teoksen *Kulttuurin perustekijöitä* (1939). Ahlmanin vaikutus suomalaiseen filosofiaan ja tieteeseen on liitetty fenomenologishermeneuttisen ihmistutkimuksen ja psykoanalyysin alkuvaiheisiin Suomessa. Ahlmanin onkin nähty mm. Edmund Husserlin ja Max Schelerin fenomenologiaan, 1800-luvun lopun ja 1900-luvun alun saksalaiseen arvo- ja kulttuurifilosofiaan, hengentieteelliseen kasvatustilofosofiaan sekä eksistentiaaliseen filosofiaan perehtyneisyytensä myötä introdusoineen hermeneuttis-fenomenologista ihmistutkimusta merkittävästi Suomeen. Siten Ahlmanin on nähty vaikuttaneen esimerkiksi Sven Krohnin mutta myös esimerkiksi Lauri Rauhalan (1914-) ja Reijo Wileniuksen (1930-) sekä edelleen näiden vaikutuspiiriin liittyvien oppilaiden filosofiseen ajatteluun. Psykoanalyysin kehitystä Ahlman seurasi verrattain kiinteästi etenkin 1920-luvulla, ja esimerkiksi Yrjö Kuloveden (1887 – 1943) ensimmäinen suomalainen yleisesitys psykoanalyysistä (1933) valmistui Ahlmanin virikkeestä ja tukemana.²²¹ Erik Ahlmanin vaikutus sekä itsenäisenä huomattavan laajan tuotannon omaavana filosofina että Jyväskylän Kasvatustilofosofian Korkeakoulun pitkäaikaisena professorina ja rehtorina ja käytännöllisen filosofian professorina Helsingin yli-

²²¹ Ahlmanin psykoanalyysia ja sen kehittymistä tarkastelevia kirjoituksia ovat ”Piiiteitä psykoanalyysin kehittymisestä” (1924), ”Uusi psykologia” (1925). Ahlman piti myös 1927 *Filosofisessa yhdistyksessä* esitelmän psykoanalyysistä. (Salmela 1998, 287) Lisäksi *Totuudellisuuden probleemi* sisältää itsepetoksen teeman yhteydessä viittauksia Freudin psykoanalyysiin. Siten Ahlmanin kiinnostus psykoanalyysia kohtaan näyttäisi kulminoituneen 1920-luvun jälkipuoliskolle ja 1930-luvun alkuun.

opistossa on kansallisesti hyvin merkittävä. Ahlmania voidaan lisäksi pitää varsin huomattavana klassisen filologin pätevyyden omanneena lingvistinä. Ahlman osallistui aktiivisesti suomalaisen filosofian kehittämiseen paitsi tuotantonsa ja akateemisen uransa puitteissa myös esimerkiksi *Filosofisen yhdistyksen* toimintaan liittyvien monien esitelmien ja julkaisujen kautta. Jyväskylän kautensa aikana ja sen myötä Ahlman on vaikuttanut merkittävästi myös suomalaiseen opettajakoulutuksen kehittämiseen. (Salmela 1998, 285 - 287, Ihanus 1994, 97)

Ahlmanin ajattelua on kaikkiaan systemaattisesti tutkittu verrattain vähän. Marjatta Hautala on tarkastellut väitöskirjassaan *Tule siksi mitä olet – Erik Ahlmanin ihmiskäsityksestä kasvatustieteeseen* (1994) erityisesti Ahlmanin ihmiskäsityksen suhdetta ja heijastumia tämän pedagogiseen ajatteluun. Johtava Ahlman-tutkija Mikko Salmela on tarkastellut laajemmin ja useissa artikkeleissa Erik Ahlmanin filosofiaa ja filosofiahahmoa sekä erityisesti Ahlmanin *kulttuurifilosofiaa* kuutta suomalaista 1900-luvun filosofia esittelevässä ja näiden kulttuurifilosofista ajattelua osana käytännöllistä filosofiaa tarkastelevassa väitöskirjassaan *Suomalaisen kulttuurifilosofian vuosisata* (1998). Salmela onkin oikeastaan ainoa aktiivisesti Ahlmanin ajattelusta korkeatasoista tutkimusta julkaissut filosofiantutkija 1990- ja 2000-luvuilla. Professori Reijo Wilenius on tuotannossaan pitänyt merkittävästi esillä Ahlmanin filosofiaa esimerkiksi teoksessa *Mitä on ihminen?* (1997). Lisäksi Erik Ahlmanista on kirjoitettu joitakin filosofian ja kasvatustieteen opinnäytetutkielmia. Kielitieteilijä Esa Itkonen on jo 80-luvulla viitannut Ahlmanin merkittävyyteen kielitieteilijänä ja -filosofina; tästä aihepiiristä ei Ahlmania koskien ole kuitenkaan vielä laadittu systemaattisia tutkimuksia. (Itkonen, 1984)

Erik Ahlman kuvailee ja määrittelee *filosofiakäsitystään* tuotannossaan huomattavan laajasti. Kaikkiin Ahlmanin filosofisiin pääteoksiin yhtä lukuun ottamatta (*Oikeudenmukaisuus ja sen suhde moraalisiin*) sisältyy merkittävästi Ahlmanin filosofiakäsitystä täsmentävää metafilosofista aineistoa. Lisäksi Ahlmanin tuotantoon kuuluu *Kasvatus ja koulu* -aikakauskirjassa julkaistu nimenomaisesti filosofian käsitettä, luonnetta ja tavoitteita selvittävä artikkeli ”Filosofian tehtävästä” (1937). Kaikkiaan Ahlmanin filosofiakäsitystä tarkastelevalle tutkimukselle tämän tuotanto tarjoaa huomattavan paljon aineistoa. Esimerkiksi jo esikoisteos *Arvojen ja välineitten maailma* (1920) sisältää erityisenä lukuna filosofiaa ja filosofiota tarkastelevan ja arvioivan tarkastelun; toisaalta Ahlmanin viimeiseksi jääneessä postuumisti julkaistussa *Ihmisen probleemi* -teoksessa (1953) voi tavata huomattavia muotoiluja filosofian käsitteestä ja esimerkiksi *filosofisen antropologian* tutkimuksesta. (Ahlman 1992, (1) 278-282; (7) 7-32)

5.2 Erik Ahlmanin filosofiankäsitteiden yleispiirteitä

Erik Ahlmanin filosofiankäsitteiden yleispiirteinä voi hahmottaa seuraavia:

1. *Filosofinen asenne* filosofian harjoittamiseen ja filosofin rooliin liittyvänä kyseenalaistavana ja reflektiivisenä asennoitumisena
2. *Totuudellisuus* eli "sisäinen" intellektuaalinen rehellisyys filosofian harjoittamisen primaarina edellytyksenä sekä filosofin *hyveenä*
3. *Yhtenäisten maailmankuvausten* tuottaminen filosofian tehtävänä
4. *Suvaitseva, inklusiivinen* suhtautuminen erilaisia lähtökohtia, hahmotustapoja ja käsitteistöjä kohtaan filosofiassa
5. Filosofian taidevirtauksiin verrattava kulttuuri- ja aikakaussidonnaisuus sekä filosofian ydinkysymysten ja perusratkaisujen *perenniaalisuus*

Erik Ahlmanin filosofiankäsitteiden yleispiirteiden esittelyyn saa avata valittu lainaus *Totuudellisuuden probleemi* -teoksesta vuodelta 1929. Tekstikohta tuo osuvasti esille Ahlmanin tuotannolle ominaisen teoreettisiin *normeihin reflektiivisesti* ja *kriittisen arvioivasti* suhtautuvan ajattelun lähtökohdan, joka soveltuu siten hyvin Ahlmanin filosofiankäsitteiden perustana olevan *filosofisen asenteen* kuvaukseksi.

Tiede on eräässä mielessä dogmaattista. Sillä on eräitä kiinteitä lähtökohtia, metodisia sääntöjä, yleisiä aksioomeja ja premissejä, jotka tutkijat ilman muuta omaksuvat ja joiden varassa he käsittelevät ja kritikoivat tarjoutuvaa asiallista ainesta. *Tieteellä on, jos niin saa sanoa, eräitä metodisia ennakkoluuloja, joiden tarkistamista ei yksityiseltä tiedemieheltä odoteta.*

Filosofin asenne on sitä vastoin toinen. Hän ei dogmaattisesti suhtaudu edes tieteen premisseihin. Hänen teoreettiset lähtökohtansa ovat häntä persoonallisesti lähempänä. Niiden pitää perustua hänen omaan sisäiseen havaintoonsa. Ajattelija ei saa valita lähtökohtiaan ulkopuolisesti pelkästään huomioonottaen niiden tieteellistä systematiikkaa palvelevan tarkoituksenmukaisuuden tai niiden kyvyn saavuttaa yleistä hyväksyntää, tai jos hän sen tekee, tulee hänen tästä olla selvästi tietoinen ja tuoda se ilmi. *Filosofin suhtautuminen kaikkeen on refleksiivistä, ja tässä mielessä pitää paikkansa, että kaikki ensi kädessä filosofiassa ilmenee ajattelevan minän tajunnansisällyksenä.* Filosofian toiminta on ensi kädessä itsehavaintoa. Itsehavainnon tehtävänä ei niinkään ole ottaa selvää, mitä tajunnassa on, vaan millaisena se siellä on.

On tosin filosofeja, jotka lähtevät tieteen faktumista, ja koettavat osoittaa, minkä periaatteiden pitää olla päteviä, jotta tiedettä voisi olla nykyisessä muodossaan. Tässä erittelyssään he tulevat eräisiin viimeisiin kategorioihin. Nämä selitetään jollakin tavoin apriorisiksi. Kysytään siis: mitä periaatteita pitää olettaa, jotta tiede olisi mahdollinen.

Tämä filosofointi on erotettava siitä, mitä me tässä tarkoitamme. Jälkimmäinen emansipoi itsensä kokonaan tieteen tosiasista. Ne lausemat ja periaatteet, jotka tieteessä ovat, otetaan

subjektiivisen tajunnan valossa tarkastettaviksi. Ajattelija kysyy: mikä tästä kaikesta on minulle todellista, evidenttiä, epävarmaa? (Ahlman 1992 (3), 158 - 159, kursivointi M.L.)

Erik Ahlmanin *filosofiakäsitykselle* on ja varhain nähtävissä ominaiseksi näkemys filosofian *erityislaatuisuudesta* verrattuna moderniin länsimaiseen *tieteeseen*. Ahlman korostaa tässä *filosofin roolia*, jolle on ominaista *omaehtoisesti kyseenalaistava* asennoituminen *teoreettisiin* ja *käytännöllisiin käsityksiin* ja *normeihin*. Ahlmanin *filosofiakäsityksessä* filosofia ei rajaudu tieteen edellytykset täyttäväksi, ankarasti *tieteelliseksi* luokiteltavaksi toiminnaksi, vaan säilyttää *filosofin roolille* ominaisen kriittisen "välimatkan" moderniin länsimaiseen *tieteeseen* ja sen *postuloimiin teoreettisiin normeihin*.

Filosofian lähtökohdat ovat Erik Ahlmanin *filosofiakäsityksessä* tiedettä *alkuperäisempiä* ja sellaisena sen puitteita ja normeja *kriittisesti tarkastelevia*. *Filosofin* asenne "filosofin moraalina" onkin itse asiassa kaikenlaisiin epistemologisiin lähestymistapoihin ja arvostuksiin sekä niiden edustamiin olettamuksiin ja normeihin nähden kriittisen reflektiivista, jopa skeptistä.

Filosofi suhtautuu kaikkeen täydellisellä ennakkoluulottomuudella;(...) se on suorastaan hänen intohimonsa ja samalla *moraali*, minkä hän itseään varten on valinnut.(...) Viimeisiä pohjiaan myöten ei maailmaa koskaan ole selitetty eikä tulla selittämään, eikä sitä edes voidakaan tehdä. Se riippuu itse selittämisen olemuksesta, joka ei koskaan voi olla lopullista, koska siinä aina tarvitaan jokin, johon selittäminen palautetaan. Syntyy pakotakin loputon sarja, regressus ad infinitum." "(...) tehdään epäilyksenalaiseksi: kysytään, onko sen suurempaa aihetta asettaa yhteiskuntaa, valtiota tai perhettä yksilön edelle kuin päinvastoin, järjellisyyttä järjettömän edelle, sivistystä sivistymättömyyden, johdonmukaisuutta epäjohdonmukaisuuden, terveyttä sairauden, ihmistä eläimen tai itsenäistä harkintaa auktoriteettiskon edelle, nykyhetkeä tulevaisuuden edelle. *Filosofi* ei voi ilman muuta myöntää, että on olemassa hyvää tai pahaa, kiitettävää tai moitittavaa, luonnollista tai luonnotonta. Tämä on filosofisen laadun negatiivinen puoli: de omnibus est dubitandum: kaikki on epäilyksenalaisia. (Ahlman 1992 (2) , 10-12, kursivointi M.L.)

Erik Ahlman määrittää *filosofian harjoittamista* ajattelijan *tajunnansisältöjen kvalifioimis-* ja *jäsentämispyrkimykseksi* korostaen "ennakkoluulottomuutta" ja "refleksiivistä suhtautumista." Tämän voi nähdä tuottavan tällaisen filosofianharjoittamisen *pätevyyden* ja *oikeuttamisen ongelman*.

Totuudellisuuden probleemi (1929) -teoksessa merkittävän teeman muodostaa mielensisältöjen *vääristämistendenssien psykologisten* ja *eettisten vaikuttimien tarkastelut*. Näitä tarkasteluja voi pitää Ahlmanin itse edustaman *filosofia-* ja *filosofiakäsityksen itsekritiikiksi*. Tässä Ahlman johtuu esittämään *filosofian tärkeimpänä edellytyksenä totuudellisuutta*. *Totuudellisuudella* Ahlman tarkoittaa "sisäistä intellektuaalista rehellisyyttä", rehellistä pyrkimystä omien tajunnan sisältöjen vääristelemättömyyteen. Ahlmanin voi tulkita nähneen *totuudellisuudessa 1)* filosofian harjoittamisen (i) *primaarin* ja sen (ii) *välttämättömän edellytyksen* sekä 2) "ennakkoluulottomuuden" ohella *filosofin erityisen hyveen*. Ahlman korostaa, että *moraalissävytteisessä totuudellisuudessa* ei ollut kyse *pysyvistä* tai *lopulta saavutettavasta* tilasta: *totuudellisuuden merkitys* oli *jatkuvaassa pyrkimisessä* kohti sisäisen havainnon lahjomattomuutta. *Totuudellisuudessa* oli Ahlmanille kyse *totuustahdosta ilman takeita*, että *totuus* näin saavutettaisiin. (Ahlman 1992, (2) 15-16; Ahlman 1992 (3) 158-162)²²²

²²² Totuudellisuuden ongelman varsinaisena muotoilijana länsimaisessa filosofiassa Ahlman pitää Friedrich Nietzscheä, joka ensimmäisenä kysyi totuuteen pyrkimisen intentionia ja totuuspyrkimyksen varsinaista merkitystä "epäilyn epäilynä."

Totuudellisuus ei ole mikään konstantti tila, vaan alinomaista pyrkimystä. Se ei tarjoa varmoja takeita siitä, että totuus löydetään, vaan ainoastaan, että totuus tahdotaan saavuttaa. (Ahlman 1992, (3) 161)

1900-luvun alkupuolella itsetajunnan *vääristämistendenssejä* olivat jo nostaneet esiin esimerkiksi Sigmund Freud (1856 - 1939) ja Max Scheler. Näitä vastaan asettuva totuudellisuuden ihanne merkitsi Erik Ahlmanille *filosofin* johdonmukaista ja pitkäjänteistä pyrkimystä muodostaa "henkilökohtaisista näkökohdista" riippumattomia "asiallisia" kvalifikaatiota ja kuvauksia siitä, millaisena itsehavainnon sisällys itsetajunnalle ilmenee. (Ahlman 1992, (3) 158-161)

Totuudellisuudessa filosofointi lähimmältä koskettaa moraalialia. *Filosofin* pitää siinä vapautua henkilökohtaisista näkökohdista...(...) Ainoastaan siten luodaan *edellytykset myös evidenssielämyksen tarkistamiselle*. Ajattelun totuudellisuutta usein tarkoitetaan, kun sanotaan, että filosofia on läheisessä yhteydessä ajattelijan henkilön kanssa. (Ahlman 1992, (3) 158-161), kursivointi M.L.)

Erik Ahlmanin mukaan totuudellisuudelle oli ominaista, että ihminen ei itsetajunnassaan milloinkaan kokenut itseään *täysin* totuudelliseksi; totuudellisuudessa voitiin kuitenkin *koettaa edistyä*. Totuudellisuudessa edistymistä näyttäisi Ahlmanin mukaan olleen mahdollista saavuttaa paitsi *filosofiassa* myös *tieteessä*, *taiteessa* ja jopa *uskonnollisuudessa*. (Ahlman 1992 (3), 145-162) Totuudellisuudessa voitiin edelleen itsehavainnossa *itse* kokea sekä myös *muissa* havaita *edistymistä*. Totuudellisuudessa edistymisestä Ahlman kirjoittaa artikkelissa *Taiteen totuudesta* (1928):

Ainakaan totuudellisuutta ei voida kädenkäänteessä saavuttaa, vaan – jollei se ole myötäsyntyinen hyve – se on pitkäaikaisen ponnistelun tulos. Ettei sen saavuttaminen kuitenkaan liene täysin mahdollista, siihen viittaa sellaisten suurten taiteilijoiden esimerkiksi, jotka ovat aikaa myöten kyenneet tuottamaan täysipainoisempaa taidetta juuri lisääntyneen totuudellisuutensa, itseään kohtaan osittamansa suuremman uskollisuuden vuoksi, eivätkä sentähden, että heidän teknillinen taituruutensa olisi kasvanut. (Ahlman 1993 (10), 110)

Huomionarvoista Erik Ahlmanin "totuudellisuusperiaatteille" perustuvassa *filosofiakäsityksessä* on, että sisäisen rehellisyyden perimmäiseksi kriteeriksi Ahlmanin asettama *fenomenologinen evidenssi* (myös tunne-elementtejä sisältävänä *emotionaalisenä evidenssinä*) liittyy asetelmaan, jossa kyseinen evidenssi esimerkiksi subjektin *vaikutelmana* tai jopa *vakuuttuneisuutena* siitä, että sisäisessä rehellisyydessä *ei* voitaisi edistyä, merkitsee tämänkin itse sisäisen rehellisyydenä totuudellisuuden *edistämistä*.

Jos käsitämme totuudellisuuden pyrkimykseksi adekvaattiseen tietoon omien tajunnan sisällysten laadusta, ei ole mahdollista olettaa tämän pyrkimyksen olemassaoloa ilman totuuden käsitteen hyväksymistä. *Totuuden idean täytyy olla tajunnassa ainakin "regulatiivisena ideana" ja asianomaisen täytyy uskoa, että hänen totuudellisuutensa on sen noudattamista, ja vaikk' ei hän ehkä uskoisi, että hän pyrkimällä totuuteen saavuttaakaan sitä täydellisesti, täytyy hänen kuitenkin olla vakuutettu siitä, että hän siten pääsee lähemmäksi totuutta, että siten tarjoutuu paremmat edellytykset sen saavuttamiseen.* (...) Jos käsitetään totuudellisuus realisoiduksi ko-ordinatioksi todellisten elämysten ja tajuisten elämysten välillä, muodostuu suhde toisenlaiseksi. On ilmeistä, ettei totuudellisuutta voida tällöin ajatella olevan olemassa, jollei oleteta totuuden mahdollisuutta. Sillä se suhde, missä tajuisten sisällyksen oletetaan olevan objektiinsa, on juuri totuus. Asianomainen ei ehkä voi aikaansaada ko-ordinaatiota tajuisten elämyksensä ja tajuttoman sielunsisällyksensä välillä; tällöin hän ei ole totuudellinen, mutta totuus on oletettava ideana. Taikka voi tapahtua, että hän sen saavuttaa, vaikk'ei subjektiivisesti edes *uskokaan totuuteen; tällöin on totuudellisuutta vastoin subjektin omaa uskoa*. Niin esim. *skeptikko, joka sanoo epäilevänsä*

kaikkea, jopa omaa epäilyäänkin, voi puhua totta ja olla totuudellinen, jos nim. hän todella epäilee. Hän voi tietysti myös pettää itseään; ehkä hän ei itse asiassa epäilekään. Tällöin hän ei ole totuudellinen, mutta näin voidaan väittää ainoastaan edellyttämällä totuuden ideaa. Vihdoin on huomattava, että totuudellisuutta pelkkänä sielullisena pyrkimyksenä, jolla on määrätty kvaliteetti, ei voida senkään tähden olettaa irrallaan totuuden ideasta, koska ilman tätä ideaa ei voida väittää minkään asiantilan olemassaoloa, siis ei myöskään totuudellisuuden. On siis katsottava mahdolltomaksi säilyttää totuudellisuus ilman totuutta. (Ahlman 1992 (3), 73, kursivointi M.L.)

Totuudellisuuden ominaisuutena on Ahlmanille sen *itsensä oikeuttavuus*: totuudellisuudelle ei ollut asetettavissa muita kriteerejä kuin rehellisyys itselle, siis itse totuudellisuusvaatimus. *Fenomenologinen evidenssi* saattoi olla myös evidenssiä, joka edellytti filosofilta *skeptisyyttä*. Ahlmanin ”totuudellisuusetiikan” oikeutusta ja edistymistä ei siten lopultaakaan horjuttanut se, voitiinko ”aitoa evidenssiä” ja ”epäaitoa evidenssiä” varmasti erottaa. Totuudellisuuspyrkimyksen *kautta* muodostettu näkemys myös esimerkiksi ”aidon evidenssiin” ja ”epäaidon evidenssiin” erottamisen mahdolltomuudesta *edisti* sekin totuudellisuutta.

Evidenssi (s.o. emotionaalinen evidenssi) on tosin arvokriteerio, mutta evidenssi on aitoa ainoastaan täysin totuudelliselle yksilölle, ja totuudellisuuden kriteeriä ei ole. Totuudellisuudelle tyypillistä on juuri se, ettei se tunne itseään koskaan kyllin totuudelliseksi.” (Ahlman 1992 (3), 126)

Aitoa emotionaalista evidenssiä esiintyy silloin, kun jokin sisällys ehdottomalla subjektiivisella varmuudella eletään (wird erlebt) arvokkaaksi (tai epäarvokkaaksi, toista sisällystä arvokkaammaksi tai epäarvokkaammaksi) ja se todella myös on sellainen. Emotionaalista vale-evidenssiä taas esiintyy silloin, kun sisällys subjektiivisessä elämyksessä uskotaan ehdottoman varmasti koettavan arvokkaaksi (tai epäarvokkaaksi jne.) sen silti objektiivisesti olematta sellainen.

Mitään keinoa erottaa aito evidenssi vale-evidenssistä ei ole (paitsi elämys itse), ja tästä syystä kuten tunnettua monet ajattelijat ovat kokonaan hyljänneet evidenssin – myös teoreettisella alalla – arvostelman pätevyyden kriteerinä (esim. Schlick, *Allgemeine Erkenntnislehre* s. 137). Onko se kuitenkin lopulta mahdollista edes puhtaasti teoreettisella alalla, jääköön tässä pohtimatta, vai siitä huomautettakoon, että tilanne pätevyyskriteereihin nähden teoreettisella alalla on edullisempi kuin aksiologisella. Sillä edellisellä alalla voidaan vedota erilaisiin verifikaatiomenetelmiin. Arvoarvostelmiin nähden taas sellainen mahdollisuus puuttuu, niiden pätevyys on tämän ainoan kriteerin varassa. (...) ...usko, joka arvoperusteista pääsee metafyyssillisiin johtopäätöksiin ei käsitteäkseni ole mitään emotionaalista evidenssiä äsken selostetussa mielessä. (Ahlman 1939, 350-351; alleviivaus M. L.)

Ainoastaan siinä tapauksessa, että voidaan osoittaa, ettei ole olemassa mitään totuudellisuutta, t.s. ettei yksilö voi edistyä omantuntonsa kehittämisessä, voidaan sanoa tämän etiikan kärsineen auttamattoman haaksirikon.(...) meistä näyttää kuitenkin, ettei painavaa vastaväitettä voida esittää tämän etiikan perusvaatimusta, totuudellisuusprinsiippiä vastaan. Sillä jos nuo asiat kielletäänkin tai selitetään toisin – ja oikeammin, - niin käy tämä päinsä vain siten, että osoitetaan tähänastista suurempaa totuudellisuutta sielullisiin ilmiöihin nähden. (Ahlman 1992 (3), 87; 144)

Erik Ahlmanin ”totuudellisuusfilosofian” voisi nähdäkseni tulkita välttäneen *äärettömän regressin*, jossa (a) *totuuden käsite*, (b) *totuudellisuuden vaatimus* ja (c) *evidenssi* kehällisesti viittaisivat toisiinsa pitäytymällä väittämästä, että totuudellisuuden voitaisiin *osoittaa* suoraan *johtavan totuuden saavuttamiseen*, mutta samalla esittämällä, että totuudellisuuden suhteesta totuuden saavuttamiseen *voitiin tehdä arvio* ainoastaan (*fenomenologiseen evidenssiin* liitettävään metafyyssiseen uskoon tukeutuen. Koska *filosofin* ja *filosofian* lähtökohtaisena edellytyksenä ja vaatimuksena oli pyrkiä totuudellisuuteen ja usko evidens-

siin oli nähtävissä sekä (i) totuudellisuuden että (ii) totuuden tavoittamisen arvioinnin perimmäiseksi ”indikaattoriksi”, ei totuudellisuuden ”primaatin” edelle ollut filosofiassa enää asettavissa edeltäviä ennakkoehtoja. Ahlmanin filosofiakäsityksessä filosofian erilaisten mahdollisten sisällöllisten, muodollisten ja metodisten postulaattien ja normien voi siten nähdä olevan perustellusti **subordinoituja totuudellisuuden vaatimukselle**. Tätä taustaa vasten Ahlmanin vaatimus filosofian autonomisuudesta suhteessa ”ulko-puolelta” asetettaviin ennakkoehtoihin tulee paremmin ymmärrettäväksi:

Puolestani ainakin olisin taipuvainen pitämään filosofialle mitä tärkeimpänä ja sen luovuttamattomana oikeutena, että siinä metodi on aina vapaa ja että ainoana koetinkivenä sille, että jollekin ajattelutyölle on annettava filosofian nimi, on se, että se tapahtuu hengessä ja totuudessa, että se on ilmaus todellisesta filosofisesta tarpeesta. Siinä tulee kaiken olla aina vapaata: käsitteiden valitseminen ja muodostaminen joilla työskennellään ja myöskin tietämisen lähteet. Sieltä ei ole a priori suljettava pois esim. tietämistä joka haluaa perustua tunteeseen, intuitioon, aavisteluun. Filosofia on eräs haarauma hengen elämää, joka saa muotonsa kulttuurin, ajanhengen ja harjoittajiensa persoonallisuuksien mukaan. (Ahlman 1992, (2) 15-16)

Erik Ahlmanin filosofiankäsityksen toisena ehkäpä kaikkein keskeisimpänä yleispiirteenä ja samalla 1900-luvun alkupuolen suomalaisessa akateemisessa filosofiassa sen filosofiakäsitysten yleisenä piirteenä voi pitää käsitystä filosofian *konstruktivisesta tehtävästä maailmankuvausten muodostamiseksi*. Ahlmanin mukaan juuri filosofialta ”vaadittiin” yhtenäisten kokonaiskuvausten muodostamista. Tässä konstruktivisessa, ”synteettisessä” yrityksessä filosofia kuitenkin Ahlmanin mukaan myös huomattavasti erosi ”voimakkaita tunne-elementtejä” ja arvostuksia poissulkevasta sekä aistiverifikaatiota korostavasta modernista länsimaisesta tieteestä ja sen teoreettisista normeista.

Filosofialta vaaditaan, että se antaisi meille jonkinlaisen kokonaiskuvan maailmasta, eli niinkuin tavallisesti sanotaan yhtenäisen maailmankuvan. Me vaadimme filosofialta ennen kaikkea synteesejä. Niinkuin kaikkeen synteettiseen liittyy filosofian yhtenäisiin näkemyksiin voimakkaita tunne-elementtejä - sitävastoin tiede, joka monessa tapauksessa on analyyttistä, on usein omiaan ottamaan pois tunteen semmoisestakin, mihin sitä alussa oli liittynään. Filosofia ei tieteen tavoin tutki ennentuntemattomia erikoisaloja maailmasta - se kaikki jää tietelle -, vaan se järjestelee, yhdistelee, ja selvittelee sitä, mikä tieteen tai välittömän kokemuksen avulla on annettuna. Tiede voi monessa tapauksessa kokemuksen kautta verifioida sen mitä se väittää; filosofia ei koskaan. Ja ne osat, jotka sisältävät sellaista, mitä ei voida (asian luonnon vuoksi) mitenkään koskaan verifioida, ovatkin tavallaan filosofiaa ja ne leimataan usein sellaisiksi. Jos todella filosofian tielle sattuisi osumaan ongelma, joka on kokemuksen avulla ratkaistavissa, valtaa sen jokin yksityistiede itselleen ja suorittaa asian paljoa paremmin kuin konsanaan filosofia sen voi tehdä. Filosofian tehtävä siis rajoittuu yksinomaan itse tajunnan sisällön järjestelmiseen sellaiseksi kokonaisuudeksi, että se tyydyttää metafyyssillistä tarvetta ihmisessä. (Ahlman 1992, (2) 14, kursivointi M.L.)

Filosofia pyrkii siis ihmisen omien henkisten voimien avulla perusteltuun totuuteen. Nyt voidaan - ja täydellä syyllä - huomauttaa, että sama on ominaista kaikelle tietelle. Mutta kuitenkin on olemassa piirteitä, jotka erottavat filosofian yksityistieteistä. Tällaisia piirteitä on mainittava ennen muuta kaksi: *filosofia pyrkii lopullisesti perusteltuun tietoon ja samalla viime kädessä kokonaistietoon, tietoon olevan kokonaisuudesta*. (...) Juuri pitkälle menevän spesialisoitumisen kautta nykyinen tiede suureksi osaksi on päässyt suuriin tuloksiinsa. Mutta filosofiassa ei voida samalla tavoin rajoittaa tutkimuksen kohdetta. Filosofiasa pidetään alati silmällä kokonaisnäkökohtaa ja viime kädessä kaiken olevaisen kokonaisuutta, niitä suuria yhteyksiä ja lainmukaisuuksia jotka siinä vallitsevat. Että tämä on filosofian tyypillisimpiä piirteitä, sen ovat melkein kaikki tunnustaneet. (Ahlman 1993, (9) 103, kursivointi M.L.)

Erik Ahlmanin filosofiakäsitykseen liittyy yleisenä piirteenä myös vaatimus *inklusiivisesta suvaitsevaisuudesta* erilaisten (akateemisen) filosofisten suuntausten ja lähestymistapojen suhteen; maailmaa voitiin hahmottaa ja maailmankuvaa jäsentää *monin* eri tavoin *erilaisia* käsitteistöjä ja metodeja käyttäen. Siten myös filosofinen ajattelu oli voitava perustaa *moniin* eri lähtökohtiin, painotusmahdollisuuksiin ja käsitteistöihin: filosofia ei ollut ”dekretoivissa” eli määrättävissä asettamalla filosofianharjoittamiselle tiukkoja ennalta asetettuja ehtoja.

On ilmeistä, että asioita voidaan kombinoida monella tavalla, monesta peruskäsitteestä lähtien, monia menetelmiä noudattaen. Siitä filosofisten oppirakennelmien moninaisuus. (Ahlman 1992 (2), 14-15)

Voikin olla varma siitä, että filosofinen ajattelu ei tule koskaan tyytymään siihen, että eräät mahtipontisesti dekretoivat, että filosofoinnin sisällyksen tulee olla tätä tai tuota eikä mitään muuta. Filosofia on eräs haarauma hengen elämää, joka saa muotonsa kulttuurin, ajanhengen ja harjoittajiensa persoonallisuuden mukaan. (Ahlman 1992 (2), 16)

Filosofiaan liittyy Erik Ahlmanin filosofiakäsityksessä olennaisesti aikakaus-, kulttuuri- ja tilannesidonnaisia ominaispiirteitä sen ollessa molemminpuolisessa vaikutusyhteydessä kulttuuriin ja historiaan. Ahlman kuitenkin viittasi myös filosofian, erityisesti sen peruskysymyksien aikakausista ja historiallisista tilannesidonnaisuuksista riippumattomaan, eräänlaiseen *sub specie aeternitatis* olemassaolon tapaan sen peruskysymysten eräänlaisena *perenniaalisuutena*. Filosofian samoina pysyvien peruskysymysten pohtiminen tuotti Ahlmanin mukaan eri aikoina uusia tutkisteluja, joihin liittyi osaltaan omalle ajalleen ja kulttuuripiirilleen ominaisia vaikutteitaan.

Filosofiaa tutkitaan jatkuvasti vuosisadasta toiseen ja eri kansojen keskuudessa. *Mutta filosofian probleemit ovat suhteellisen harvalukuiset ja pysyvät kautta aikojen samoina*. Ne johtuvat täten runsaan käsittelyn alaiseksi. Voidaan silloin kysyä, mitä intressiä saattaa olla, että luodaan uutta filosofiaa. Ne uudet ratkaisuyritykset, joita esitetään ovat useimmiten melko samoja, joita ennenkin on monta kertaa esitetty. (Ahlman 1992 (7), 25, kursivointi M.L)

Lukijan ”synopsiksena” voi käyttää seuraavassa tarkasteltavien Erik Ahlmanin teosten julkaisuajankohtia ja niiden metafilosofisia sisältöjä kiteyttävää tiivistelmää:

Arvojen ja välineitten maailma (1920):

- varhainen dynamistis-kvalitatiivisen tahtometafysiikka: maailma tahtona, välineinä ja tahdonsuunnaksi miellettyinä arvoina
- tieto-opilliset intuitiivisen totuuden, intuitiivisen tajuttavan eksistentiaalituuden ja välinetotuuden kategoriat
- filosofian menetelmänä pyrkimys intuitiivisesti eläytymällä ymmärtää elämänilmauksia ja näiden taustalla olevia tahdonsuuntia sekä käsitteellisesti ilmaista intuitiota

Teoria ja todellisuus (1925)

- tieteen ja filosofian käsitteiden eriyttäminen: tiede voi verifioida väitteensä, filosofia ei
- tajunnan sisällysten reflektiivinen tarkastelu filosofisen ajattelun ominaispiirteenä
- filosofian ominaispiirteinä filosofisena asenteena teoreettisten ja käytännöllisten normien kyseenalaistaminen
- filosofian metodien ja eri lähestymistapoihin liittyvän käsitteistön monimuotoisuus
- transsendenttia koskeva problematiikka osana filosofiaa, transsendentin (josta ihmisillä on aavistuksia) ”paralooisuus”

Totuudellisuuden probleemi (1929)

- totuudellisuuden ja totuudellisuusahanteen korostaminen filosofian perustana
- länsimaisen yksilöllisyysetiikan ja kvantifioivan arvoneutraalin tieteen tietokulttuuria koskevan problematiikan filosofinen tarkastelu
- (individualistisen) aksiologisen metafysiikan postuloimien vaatimusten arvioiva tarkastelu suhteessa tietokulttuuriin

Tietoteoreettisia mietteitä (1927) ja Tietämisen normipuolesta (1932)

- näkemys kaikkien tietoteorioiden sisältämistä metafysisistä dimensioista
- kaikkien tietoteorioiden sisältämien teoreettisten normien huomioiminen ja liittäminen perimmältään ”mielivaltaisuusmomenttiin”
- tieteellisen tiedon ja teorianmuodostuksen sisältämän normatiivisuuden huomioiminen ja korostus

Filosofian tehtävästä (1937)

- filosofian tutkimuskohteena maailman kokonaisuus ja maailmankuvan muodostaminen
- filosofisen tutkimuksen osa-alueina metafysiikka sekä tietoteoreettiset ja arvofilosofiset tarkastelut
- näkemys filosofian erityislaatuudesta sisäisestä rakenteesta filosofian keskeisiin ongelman asetteluihin ja sen mahdollisuuksien arvioimiseen vääjäämättömästi tehtävinä *filosofisina* kannanottoina

Olemassaolon ”järjellisyys” arvometafysillisenä ongelmana (1938)

- aksiologisen eli arvo-opillisen selittämisen väistämättömyyden argumentointi ihmiselämässä ja filosofiassa
- länsimaisen tieteen arvoneutralisuuden korostus ja perustelu
- aksiologiseen eli arvo-opilliseen selittämiseen liittyvän filosofisen problematiikan jäsentynyt tarkastelu
- aksiologisen selittämisen kulttuurifilosofinen dilemma

Kulttuurin perustekijöitä (1939)

- esitieteellisen tietämisen, tieteen, ja filosofian sisältöjen ja metodisten erojen jäsenetty esitys
- näkemys kulttuurifilosofiasta myös kulttuurikritiikkinä jossa filosofiassa voidaan tarkastella ja myös asettaa normeja
- näkemys filosofian luonteesta etenkin ”sivistystietämisenä”

Ihmisen probleemi (1953)

- filosofian kulttuuri- ja aikakaussidonaisuuden huomiointin kiinnittyvä näkemys filosofian peruskysymysten perenniaalisuudesta
- filosofisen tradition ja klassikkojen relevanttisuuden vaatimus
- ihmiskäsityksen muodostamisen filosofisen dimension korostaminen
- maailmankuvan erilaisten hahmottamistapojen moninaisuuden näkemys

Tiivistelmä 3.

5.3 Erik Ahlmanin *arvofilosofian* analysointia ja jäsentelyä

Mikko Salmela (1998, 1999, 2003) on esitellyt Erik Ahlmanin arvofilosofista tuotantoa mielenkiintoisena esimerkkinä *intuitionismien ongelmista* ja pyrkimyksistä ratkaista tämän teorian ongelmia. Salmela tulkitsee *Suomalaisen kulttuurifilosofian vuosisadassa* Ahlmanin intuitionismien kehityskulkua „Arvojen ja välineitten maailman „puhtaasta” intuitionismista sen ongelmien ratkaisuyritysten kautta intuitionismille tiettyssä mielessä tappiolliseen johtopäätökseen, jonka Ahlman tekee sekä Totuudellisuuden probleemissa että Ihmisen probleemissa. Tämä on arvojen omaksuminen tyhjyyden – tai vapauden – edessä, vailla luotettavaa intuitiivista varmuutta arvojen pätevydestä.”²²³ (Salmela 1998, 297) Salmela tekee Ahlmanin etiikasta eksistentiaalistisen tulkinnan ja katsoo, että

²²³ Ahlmanin teosten nimet ovat alkuperäisessä tekstissä kursiivilla.

Ahlmanin filosofinen elämäntyö jäi kesken vaiheessa, jossa intuitionismin ongelmat olivat tiedossa mutta vaihtoehtoinen käsitys arvojen oikeuttamisesta ei ollut täysin selkiytynyt. (Salmela 1998, 309)

Mikko Salmelan tuottama *narratiivi* Erik Ahlmanin ajattelun kehityksestä intuitionismin ja sen ratkaisuyritysten kautta tämän eräässä mielessä tappiollisiin johtopäätöksiin on kiinnostava. Lukija voi siihen eläytyä: se tuottaa kuvauksen Ahlmanista itsekritiittisenä filosofisena etsijänä ja ikään kuin sitkeänä intuitionismin problematiikan ratkaisujen taivoittelijana. Kuvaus Ahlmanin *filosofintiestä* tällaisena voi olla oikea; olisi kiinnostavaa tietää miten Ahlman itse sitä kommentoisi. Se on kuitenkin mahdotonta.

Laajan filosofianhistoriallisen aiheen kuten Erik Ahlmanin arvofilosofian esittely, tarkastelu ja arviointi antaa *väljyyttä* tutkijoiden erilaisille reseptioille, painotuksille ja narratiivien muodostamisille. Voi sanoa, että Mikko Salmela (1998) on tuottanut Ahlmanin arvofilosofian esittelyssään *erään* näkemyksen aiheesta johon liittyy päteviä perusteluja ja tekstuaalista evidenssiä. Tilannetta voi pitää (filosofiankin) historioitsijan ikaikaisena kohtalona: historiakerrontaan liittyy väistämättä ”subjektiivinen elementti” johtuen jo siitä, että historioitsijan on jo vaikkapa vain ratkaistava, ”mitkä tosiasiat ovat sen arvoisia, että niitä on historiallisesti selvitettävä ja jälkimaailmalle säilytettävä”, kuten Arvi Grotenfelt teoksessaan *Die Wertschätzung in der Geschichte. Eine kritische Untersuchung* (1903) on arvioinut.

Seuraava analysoiva jäsenitys Erik Ahlmanin arvofilosofiasta on *osittain yhtenevä* Mikko Salmelan (1998) Ahlman-kuvausten kanssa; osittain siihen liittyy eri painotuksia ja siinä esitetään eräitä tarkennusehdotuksia. Sen pyrkimys on yhä korrekimpaan ja jäsenityneempään kuvaukseen aiheesta. Se ei välty „subjektiiviselta momentilta”, minkä tekijä myös auliisti *myöntää*. Motiiveina sille ovat sen liittyminen väitöksen tutkimusaiheeseen, asiaan perehtyneisyyteni osoittaminen sekä se, että pidän aihetta ja siitä mahdollisimman korrektiin kuvauksen tuottamista kohtalaisen tärkeänä asiana.

* * *

Lähtökohtana, ”avaimena” Erik Ahlmanin arvofilosofisen ajattelun ymmärtämiseksi voinee aluksi viitata jokaiselle tuttuun *kokemukseen tahtomisesta*. Oman tahdon voi kokea *itsetajunnassa*; erityisesti tärkeiksi arvioituissa elämäntilanteissa kokemuksella *oman* tahdon suunnasta on taipumuksena korostua. Ahlman kuvaa hänet filosofoimaan ”herättäneen” oman tahdon eri tendenssien kohdatessa koettu ”inhimillisten arvoratkaisujen subjektiivisesti” eletty merkityksellisyyden kokemus. (Ahlman 1992 (3), 7) Nuoreen Ahlmaniin vaikutti merkittävästi ensimmäisen maailmansodan katastrofaalisten tapahtumien reflektointi; näissä hän tunsi tarvetta tapahtumien *tahtometafyysiseen* tulkitsemiseen. Ahlman kuvaakin hänessä vähitellen kehittyneen ”vakaumus”, jossa ”me ihmiset elämme kahdessa maailmassa, nimittäin toisaalta *välineitten*, toisaalta *arvojen* maailmassa.” (Ahlman 1992 (1), 7-8; Salmela 1998, 269)

Tämä ihmiskunnan tuskainen prosessi paljasti elämän ydinhermot. Sairaus toisinaan tuo hypertrofisina tarkastelijan silmään eteen normaalitilassa tavattavat tendenssit ja niin kävi mielestäni nytkin. Elämä näytti – jättiläismäisissä mittasuhteissa – eräät oleelliset puolet itsestään. Ainakin toisinaan tuntui minusta maailmansota niin suurisuuntaiselta, että tunsin tarvetta tulkita sitä suorastaan metafysisesti. Tulin kysyneeksi itseltäni: mitä merkitsee tämä suunnaton ihmishenkien hukka, aineellisten ja kulttuuriarvojen säälimätön tuhoaminen, nämä loputtomat kärsimykset, nämä kansain ja yksityisten miltei yli-

ihmilliset voimainponnistukset. Mikä on tämän kaiken perustana ja mihin ne, jotka tätä hävitysprosessia pitävät vireillä, perimmältään pyrkivät? (...) Eri tahoilta tulevien vaikutteiden varassa kasvoi minussa vähitellen esiin semmoinen vakaumus, että me ihmiset elämme kahdessa maailmassa, nimittäin toisaalta välineitten, toisaalta arvojen maailmassa. (Ahlman 1992 (1), 7-8)²²⁴

Voluntarista filosofiaansa kehitellessään Ahlman liitti tahtokokemukseen *metafyysisen hypoteesin*, jolloin hän otaksui *arvoratkaisuissa* ”kosketettavan” olevan perimmäistä luonnetta, ”maailman perusolemusta.” (Ahlman 1992 (1), 155)²²⁵ Tahdon koettavuuteen voimakkaimmin kytkeytyvien *arvoratkaisujen* ympärille keskittyy *filosofista tutkimusintressiä* voikin pitää Ahlmanin arvofilosofista tuotantoa kauttaaltaan motivoivana teemana, sen ”punaisena lankana.” Tahtomisen eri *tendenssien arvostamiseen* (tai arvostamatta jättämisen) sekä *toteuttamiseen* (tai toteuttamatta jättämisen) liittyvä *arvotajunnalle* avautuva problematiikka muodostaakin Erik Ahlmanin arvofilosofisen ajattelun ytimen.

Erik Ahlmanin arvofilosofista tuotantoa tarkasteltaessa on aiheellista erottaa Ahlmanin 1) *arvofilosofiset tarkastelut* ja tämän 2) *siveysopin konstruktio* (normatiivisen etiikan teoria).

(1) Erik Ahlmanin tuotannossa sen arvofilosofisesta aineistosta voidaan sisältönsä perusteella tehdä edelleen jakoa kahteen pääryhmään:²²⁶ Aineistollisesti hyvin laajan osan Ahlmanin tuotantoa muodostavat **A**) sellaiset arvofilosofiset tarkastelut, jotka on liitetty tarkasteluihin ihmisen ja kulttuurin ominaispiirteistä ja toiminnasta: tätä voisi kutsua Ahlmanin *filosofis-antropologiseen ihmiskäsitykseen suhteutetuksi arvofilosofiseksi tutkimukseksi*. Ahlmanin tuotannossa tavataan myös **B**) arvon ja arvoarvostelman käsitteitä ja merkityksiä sinällään sekä näiden epistemistä statusta ja oikeutusta tarkastelevaa *arvoteoreettista* tutkimusta.

(2) Erik Ahlmanin tuotannossa tavattavan *normatiivisen etiikan teorian* taustalla voi nähdä voluntaris-aksiologisesti värittyneen luonnonmetafyysiikan, jossa luonto toteuttaa eittieoisesti, ”luonnollisesti” ilman harkintaa sille ominaisia *toteutumistendenssejä*. Ihmiselle osa hänessä olevista erilaisista tahdon toteutumistendensseistä tulee tyypillisesti *tiedostetuiksi* ja siten eri ”tahdonsuuntausten” arvostamisen ja toteuttamisen pyrkimysten problematiikkana *ihmisen itsensä* ratkaistavaksi. Ahlmanin ihmiskäsitys on *individualistinen* ja *arvotajuntaa* korostava: yksilön arvoa, yksilöllisiä tahdonratkaisuja ja yksilön vastuunalaisuutta *itselleen* moraalissa ja yhteiskuntaelämässä painottava. Ahlmanin *formalistis-individualistiseksi* luonnehdittavan *siveysopin* muodostaa tämän tuotannossa kannanotot *yksilöllisesti hyvän tahdon* yleisistä ominaispiirteistä.

5.3.1 Erik Ahlmanin arvofilosofian kaksi tasoa: A) filosofis-antropologiseen ihmiskäsitykseen suhteutetut arvofilosofiset tarkastelut sekä B) *arvoteoreettiset* tutkimukset

²²⁴ *Hypertrofinen* merkitsee liikakasvua; lääketieteessä hypertrofisella tarkoitetaan elimen tai kudoksen suhteetonta suurentumista.

²²⁵ Esikoisteostaan Ahlman luonnehtii myös sen lisäotsikossa ”eettillis-idealistiksi maailmantarkastelukoikeeksi.”

²²⁶ Tämän jaon Ahlmanin arvofilosofiaa koskien olen tehnyt jo lisensiaatintyössäni (2005).

(A) Aineistollisesti laajan osan Erik Ahlmanin tuotantoa muodostavat arvostavan, aksiologisen näkökulman kautta toteutetut tarkastelut *ihmisen ja kulttuurin* ominaispiirteistä ja toiminnasta. Ahlmanille on ominaista tarkastella ihmistä ja kulttuuria eräänlaisen "välinemanifestaation" kautta; tähän liittyy käsitys *kvalitatiivis-dynaamisesta tahdosta* maailman perimmäisenä olemuksena.²²⁷ *Välineet* ovat Ahlmanin filosofiassa tahdon toteutumista mahdollistavia entiteettejä, joita sekä (i) luonto tiedostamatta että (ii) ihminen ja ihmiselle ominainen kulttuuri osin tietoisesti produsoivat toteuttaakseen tarkoituksiperiään; nämä samaistuvat Ahlmanin tahtometafysiikan puitteissa toiminnan perimmäisinä motiiveina tässä *arvotahtona* arvoihin.²²⁸

Erik Ahlman määrittää tahdon erilaisia laadullisia tendenssejä omaavaksi havaitun maailman "takaiseksi" metafyyksiseksi substanssiksi, jonka manifestaatioita maailmassa ovat juuri (i) välineet ja (ii) *tahdonilmaukset*. Näkyvän, aistein havaitun maailman voi siis sanoa edustavan Ahlmanin tahtometafysiikassa vasta "toisen tason todellisuutta", jonka taustalle Ahlman oletti alkuperäisemmän, intuitiivisen eläytymisen kautta oivallettavissa ja koettavissa olevan tahtosubstanssin. (Ahlman 1920; 1925)

Erik Ahlmanin tahtometafysiikassa myös *ihmisen maailmassaolemisen* perimmäisenä tekijänä on arvo-kvalitatiivinen tahto, joka metafyyksisenä maailmanperustana selittää sekä ihmiselle ominaisia tietoisia pyrkimyksiä että myös ihmisen "välittömästi" tahtotendenssejä toteuttavaa puolta tämän osana *luontoa*. Ahlman kuvailee ihmistä tyypillisesti monia, usein jännitteisiä ja ristiriitaisia *tahtotendenssejä* omaavana *itsetajuisena* olentona, jonka teot ja valinnat liittyvät *arvojen* toteuttamiseen. Vaikka Ahlmanin ihmiskäsitys huomioi selkeästi myös ihmisen biologisen ja viettien "luonto-" ja "tiedostamattoman" puolen, on sille kuitenkin leimallista ihmisen keskeisimpänä ominaispiirteenä *arvotajuntaa* korostava ja sen erityistä merkitystä apologisova tendenssi.

Kun sieluelämää tutkitaan kokonaisuutena, on osoittautunut tärkeäksi, että sitä tarkastellaan biologiselta kannalta. Suurin osa sielullisia ilmiöitä on käsitettävissä biologista taustaa vasten: ne johtuvat vieteistä ja palvelevat käytäntöä. Yksilösielu kokonaisuutena perustuu sekin epäilemättä biologiseen tarkoituksenmukaisuuteen. Keskushermosto ja sen korrelaattina oleva sielu on ilmeisesti kehittynyt lähinnä viettien purkautumisen regulaatiota varten. Mutta voidaan kysyä, onko koko ihminen selitettävissä yksinomaan biologisesti? Eikö ihmisessä aikojen kuluessa ole kehittynyt jotakin uutta, eräs niinsanoaksemme korkeampi olemustaso, joka asettuu biologisen olemisen yläpuolelle? Siltä tuntuu. Henkisenä olentona ihminen suuntautuu maailmaan ottaen huomioon arvonäkökohtia, jotka saattavat olla ristiriidassakin biologisten tarkoituksenmukaisuusnäkökohtien kanssa. Hän alkaa biologisessa olemisessa nähdä vain eräiden arvojen toteuttamista, mutta ei voi tuntea, että biologiset arvot olisivat ainoita, mitä on olemassa. Hän havaitsee, että hänen arvojensa maailma on verrattomasti laajempi kuin se maailma, mikä sisältyy elämän ylläpitämiseen ja lisäämiseen. (...) Ihminen on merkillinen kahden erilaisen olemassaolomuodon välillä oleva olio: eläimellisen ja henkisen. Eläin toteuttaa

²²⁷ Ahlmanin voi tulkita myös olettaen tahdon olleen "perimmältään homogeenista", jossa jokaisen olennon tahto sisältää mahdollisuutena transsendentin tahdon kokonaisuudessaan. (Salmela 1999a, 150) Toisaalta Ahlman (1920) kirjoittaa: "Tahto on kvalitatiivisesti rajaton, seikka, jolla on oleva tärkeä merkitys vastaisessa esityksessämme." (...) "Kun tahto joutuu kosketuksiin välttämättömyyden kanssa, kun se niin sanoakseni virtaa välttämättömyyden kautta, syntyy maailma. Tahto itsessään on äärettömän runsas, mutta ilman välttämättömyyttä se ei olisi mitään semmoista, jonka olemassaolon me niillä henkisillä kyvyillä, jotka ihmisinä omaamme, voisimme käsittää olevaksi; lähinnä voisi tahtoa tällöin kuvitella yhtenäiseksi itsessään lepääväksi itsensä kanssa täysin harmoniseksi arvoksi." (Ahlman 1992 (1), 4, 316) *Totuudellisuuden probleemissa* (1929) Ahlman kirjoittaa: "Kirjassa "Arvojen ja välineitten maailma" (1920) hahmottelemani metafyyksillistä käsitystä voisi sanoa "kvalitatiivis-dynamistiseksi." (...) Müller-Freienfeldin oma käsitys lähentelee suuresti sitä, minkä olen esittänyt. Minulle ei kuitenkaan ollut maailman dynamistisen puolen tehostaminen niin tärkeää kuin olevaisen kvalitatiivisuuden, johon kiinteästi liitin arvokäsitteen." (Ahlman 1992 (3), 164)

²²⁸ "Arvoiksi nimitin nyt tahtotendenssien kvaliteetteja, sikäli kuin nämä tendenssit pääsevät aktualisoitumisen asteelle tajunnassa ja voivat siis tulla toisiinsa verratuiksi. Arvot siis tämän kannan mukaisesti ovat tahdon itsensä ominaisuuksia; niitä on olemassa ainoastaan subjektissa itsessään ja subjektille itselleen. Arvoista subjektin ulkopuolella voidaan tällöin puhua vain epätarkassa merkityksessä." (Ahlman 1992 (8), 6)

olemuksensa ilman ristiriitoja, koska se seuraa refleктоimatta viettejään (joiden ei suinkaan aina tarvitse olla itsekkäitä). Henkiolento taaskin noudattaisi ilman ristiriitaa puhdasta arvotajuun. Tämän välitilan ilmauksena näkyy olevan tuo vain ihmiselle ominainen ehdistus (Angst). (Ahlman 1992 (3), 98 - 110)

Kun korostamme (...) tahdon ja arvon läheistä yhteenkuuluvaisuutta, emme tarkoita yksistään vitaalista tahtoa, joka aina tähtää samaan tai samanlaiseen tarkoitukseen, yksilön elämän edistämiseen, emmekä mielivaltaisesti valitsevaa tietoista tahtoa, vaan tahtoa sellaisena kuin se esiintyy silloin, kun sitä tarkastellaan fenomenologisesti puhtaana. Tarkoitin, että ihmisessä on vitaalisen tahdon yläpuolella persoonallinen olemusydin, jossa arvot olemuksen kvaliteeteina ovat. Usein vietinomainen vitaalinen tahtominen peittää tämän korkeamman tahtomisen tai antaa sille epäadekvaatin ilmauksen. Tätä tapahtuu itsepetoksessa, joka juuri johtuu vitaalisen elämis- ja mahtitahdon vaikutuksesta. Totuudellisuuden kautta pyritään, ei ainoastaan huomaamaan vitaalisen viettitahdon osuus, vaan myös olemuksemme ytimessä oleva puhdas arvotahto. (Ahlman 1992 (3), 103-104)

Itsetajuisena ja tahtovana olentona ihmisen toimintaa motivoivat moninaiset tavoitteet, joista suuri osa liittyy vietti- ja tarvetyydytykseen. Toisaalta ihmisellä oli kuitenkin elämiin verrattuna toiminnan motiiveja, joissa itsetajuisuuden taso on korkea ja joissa pyrkimykset eivät enää liittyneet biologisten tarpeitten tyydyttämiseen. Ihmisen itsetajunta mahdollisti tietoisuuden eri toimintatendenssien valinnan toteuttamismahdollisuuksista; tämä edellytti samalla ihmisen toiminnan selittämistä osaltaan kausaalisiin syyseuraussuhteisiin palautumattomien *motiivien* kautta. Ihmisen toiminnan perimmäiset motiivit viittaavat Ahlmanin muotoiluissa ihmisen toimintaa tarkasteltaessa arvoihin.

On erotettava toisistaan syy ja motiivi. (...) Olettakaamme, että olen opettaja ja että kaksi oppilasta on tehnyt saman rikkomuksen. Rankaisen heitä siten, että kumpikin oppilas saa saman rangaistuksen esim. tunnin jälki-istuntoa. En rankaise heitä niin, että toinen saisi istumista 2 tuntia ja toinen 1/2 tuntia tai ei mitään. *Motivoin menettelyäni sillä, että se on "oikeudenmukaista", ja että erilaisen rangaistuksen antaminen olisi "epäoikeudenmukaista". "Oikeudenmukaisuus" on tässä äärimmäisenä motiivina oleva arvo.* Kausaalinen selitys menettelyyni olisi taas se, että minussa esiintyi sellaisia ja sellaisia fysiologisia ja psykologisia prosesseja, jotka lopulta johtivat siihen rankaisutoimenpiteeseen, johon ryhdyin. (...) Fysiologiskausaaliselta kannalta voi joku sanoa: "haluan sitä ja sitä (nautintoa tai muuta), koska minussa tapahtuu niitä ja niitä fysikaalis-kemiallisia prosesseja" ja psykologiskausaalisesti: "tahdon sitä ja sitä, koska minussa on olemassa se ja se (animaalinen tai muu) tarve" Mutta tämä ei ole tahtomisen motivointia. (...) Samoin kuin arvosta puhuessamme emme tarkoita, että tietyt fysiologiset tai psykologiset syyt olisivat aiheuttaneet tietynlaisen tahtomisen ja siihen liittyvän toiminnan, samoin emme tarkoita perusteesta puhuessamme, että sanotunlaiset prosessit olisivat aiheuttaneet tietynlaisen ajattelemisen. (Ahlman 1992, (5) 24-25, kursivointi M.L.)

Erik Ahlmanin mukaan ihminen kykeni siis arvotajunnassaan erottamaan eri *arvolajeja*. Arvotajunnan ominaisuutena on suhtautuminen arvolajeihin ja omaan minään *objektiivisesti*, jolloin arvokkaasta ja itsestä muodostetut käsitykset mielletään niistä objekteina saatuina. *Totuudellisuuden probleemissa* (1929) Ahlman arvioi edelleen, että yksilön arvotajunnan mukaisen arvojen toteuttamisjärjestyksen ja yksilön faktuaalisesti toteuttaman toiminnan välille syntyy *inkongruenssia*, joka aiheuttaa *ihmiselle* ominaista *henkistä mielihäpäää*.

Arvotajunta on muuan spesifiikisti inhimillinen ilmiö. Eläimillä ei sellaista tavata. Arvotajunta esiintyy eri muodoissa: eettillisenä, esteettisenä, oikeustajuntana ja ehkä muunkinlaisena. (...) Arvotajunnan lähtökohta on objektin tajuaminen ja suhtautuminen omaan minään objektiivisesti. (Ahlman 1992, (7) 120-121)

Jos nimitämme sitä olemisen tasoa, millä ihminen on tajuisena olentona, hengeksi, voimme sanoa, että mainittujen arvojen ja toteutumien välinen inkongruenssi on olemassa vain hengen tasolla eikä missään muualla. Vain ihmiselle henkenä on mahdollista tahtoa samanaikaisesti kahdella tavalla: asettaa eräät arvot korkeammiksi ja kuitenkin toteuttaa alempia arvoja.(...) Tämä inkongruenssi synnyttää ihmisessä mielipahaa, joka eroaa kaikesta muusta mielipahasta ja on seuraus siitä että hän on henkeä. (Ahlman 1992, (3) 8)

Erik Ahlmanin filosofiassa keskeinen *totuudellisuuden* vaatimus laajeneekin ihanteena myös toiminnan valittuja periaatteita määrittävän *tahdon tietoisiksi saattamispyrkimykseksi*; tässä totuudellisuuden ihanteen voi nähdä saavan liittymäkohdan myös sekä Ahlmanin (i) voluntaristiseen metafysiikkaan että ja tämän (ii) arvotajunnan merkitystä korostavaan ihmiskäsitykseen. (Ahlman 1992, (3) 7,104,123; (5)19-30)

Totuudellisuuden kautta pyritään, ei ainoastaan huomaamaan vitaalisen viettitahdon osuus, vaan myös olemuksemme ytimessä oleva puhdas arvotahto. (Ahlman 1992, (3) 104)

Erik Ahlmanin filosofista intressiä ja filosofian painopistettä voikin luonnehtia korostuneen ihmiskeskiseksi, "antroposentriseksi" ja sellaisena *filosofis-henkis-antropologiseksi*. Voluntaristinen luonnonmetafysiikka, jota Ahlman kehittää *Arvojen ja välineitten* loppuluvussa, jäikin myöhemmin Ahlmanin tuotannossa taka-alalle.

Arvojen ja välineiden maailmassa ²²⁹ (1920) sekä *Kulttuurin perustekijöitä* -teoksissa (1939) luodaan laajoja katsauksia ihmisen ja kulttuurin käyttämiin välineisiin arkisista materiaalisista tarve-esineistä kulttuurin luomiin monimutkaisiin psyykkisiin välineisiin kuten raha, kieli tai kasvatusjärjestelyt ja -menetelmät sekä tieteelliset menetelmät ja teorit. Näihin tarkasteluihin Erik Ahlman liitti tuotannossaan myös arvojen järjestykseen ja välineisiin liittyviä *kriittisiä* huomioita ja näkökulmia. *Kulttuurin perustekijöiden* omintakeinen "välineoppi" sisältääkin suomalaisessa filosofiassa varhaisen, kiinnostavan kontribuution tekniikan filosofiaan.

Kaikki inhimillisen kulttuurin muodosteet - olivatpa ne tapoja tai järjestelyjä tai aineellisia aikaansaannoksia (rakennuksia, työaseita, nautinto- ja ravintoaineita jne.) - ovat tai ovat olleet olemassa jonkin toteuttamista varten. Ja sitä minkä toteuttamista varten jokin viimekädessä on tai tapahtuu, sanomme *arvoiksi*. (...) Itse se väite, että kulttuurissa on toteutunut arvoja, on väite, jota emme voi sitovasti todistaa. Oikeastaan emme voi osoittaa, että ollenkaan on mitään sellaisia kuin arvot. Useimpien ihmisten sisäinen kokemus on kuitenkin se, että eräät asiat ilmenevät heille arvokkaina, jopa sinänsä arvokkaina. Sen vuoksi ne esiintyvät toiminnan perimmäisinä motiiveina. (Ahlman 1992, (5) 18 - 21)

* * *

Filosofisten, tieteellisten ja uskonnollistenkin pohdiskelujen yhteisiä lähtökohtia olivat Erik Ahlmanin mukaan maailmanilmiöt, joihin nähden ihminen koki *maailmasuhteensa problemaattiseksi*. (Ahlman 1992, (2) 7-10) Maailmaa käsitettäväksi saatettaessa ihminen etsi selityksiä pääasiallisesti kolmella toisistaan lähtökohdissaan poikkeavalla tavalla; 1) *Kausaalisesti* selitettäessä tarkastellut ilmiöt liitettiin syy-seuraussuhteissaan mahdollisimman kattavasti muihin ilmiöihin myös niiden toisistaan kehittymisen kuvauksina. 2)

²²⁹ *Arvojen ja välineitten maailmassa* Ahlman jaottelee välineet elollisiin (orgaanisiin) ja elottomiin (epäorgaanisiin) ja edelleen psyykkisiin ja materiaalsiin välineisiin sekä edelleen synnynnäisiin ja hankittuihin välineisiin.

Ontologisessa selityksessä pyrittiin tavoittamaan entiteettejä, jotka selittävät maailmaa sen perimmäisinä tekijöinä ja joihin nähden tieteelliset luonnonlaitkin voidaan nähdä tilapäisinä, mutta kuitenkin näiden perimmäisten ontologisten entiteettien rajoittamina. Tällaisina ontologisina perustekijöinä Ahlman mainitsee nk. kategoriakäsitteitä kuten kvaliteetin, kvantiteetin, liikkeen, levon, elollisen ja elottoman käsitteet. Ihmiselle ominaisen itse ja arvotajunnan mukainen erityislaatuinen olemisen tapa asetti lisäksi kysymyksiä ja ongelmatilanteita, joiden sekä käsittäminen että mahdolliset ratkaisuyritykset edellyttävät Ahlmanin mukaan 3) *aksiologista selittämistä*. Ihmisen toimintaa – niin yksilön kuin kulttuurin näkökulmista – ei voitu saattaa käsitettäväksi viittaamatta toimintaa määrittäviin perimmäisiin *motiiveihin*. Eri valintamahdollisuuksistaan tietoisten subjektien *arvokkaisiin päämääriin* suuntautuvien tekojen selittäminen ei ollut vältettävissä. (Ahlman 1992, (5) 18 - 21; (1) 153 - 156; (8) 12; (4) 36, 51)

Vaikka modernin länsimaisen *tieteen* tapa saattaa maailmaa ymmärrettäväksi oli Ahlmanin mukaan *arvoneutraalia* eikä viitannut arvojen olettamiseen, Ahlman korostaa, ettei ihminen voinut *elää* maailmassa ilman käsitystä tai kannanottoja arvokkaasta. Vastaavasti jokainen käsitys, kannanotto tai myönnytys arvokkaan olemisesta merkitsi ajattelun liittymistä aksiologiseen selittämiseen ja samalla "askeleen ottamista" *aksiologiseen metafysiikkaan*. Ahlmanin kannan voi kiteyttää väittämällä, että ihmisenä eläminen todellakin välttämättä edellyttää *absoluuttisesti arvokkaan* olettamista. Ilman arvokkaaseen viittaamista "maailmassaoleminen" on sekä (i) "järjetöntä" (saks. Sinnlos) tapahtumien vaihtelua että myös käytännössä – sekä ihmisyyksilön että kulttuurin – näkökulmista Ahlmanin mukaan (ii) mahdotonta.²³⁰ Edelleen, ihmisen toiminta oli merkittävältä osiltaan käsitettävissä vain edellyttämällä jokin objektiivinen ja absoluuttinen arvo, jolloin maailmassa voitiin tavata arvoväritteistä mielekkyyttä – "järjellisyttä" – tapahtumina tai olemisena, joka toteutti arvokasta tai suuntautui arvon toteuttamiseen. (Ahlman 1992, (4) 36-39)²³¹

Verifioitavissa oleva todellisuus, teoreettis-kognitiivisesti tarkasteltuna, ei anna arvojen olettamiseen pienintäkään aihetta. Mikään pelkkä tosiasiaselitys ei mitenkään vaadi arvojen olemassaoloa tai viittaa siihen, ei edes mitkään psykologiset ilmiöt. Maailmaa tarkastellaan aivan toiselta, uudelta kannalta silloin kun käytetään objektiivisen arvon käsitettä; koko tämä toinen tarkastelu toiselta puolen jo *edellyttää legitimiä objektiivisen arvon käsitettä*. Tämä erotus teoreettis-kognitiivisen ja aksiologisen tarkastelutavan välillä on, kuten olemme tehostaneet, aivan perinjuurinen. (Ahlman 1992, (4) 47-48, kursivointi M.L.)

Sillä ihminen ei tule toimeen ilman aksiologiaa "maailmankatsomuksessaan" ja toimintansa suuntauksessa. Tämä tyydyttämättömyys on saanut ilmauksensa mm. aksiologisen metafysiikan tarpeena. (...) Mutta tietelle on täysin vieras kysymys siitä, onko jokin tarkoitus sinänsä arvokas vai epäarvokas ja onko tuohon tarkoitukseen pyrkimisessä mitään "järkeä". (Ahlman 1992, (4) 36-39)

...ihmismieli ei tyydy pelkästään teoreettis-kognitiiviseen maailmanselitykseen, vaan vaatii myös aksiologista selittämistä. (Ahlman 1992 (4), 48)

²³⁰ Mikko Salmela on katsonut jo kirjoituksessaan "Erik Ahlmanin arvofilosofia – hyvää elämää vai elämän tarkoitusta etsimässä" vuodelta 1994 elämän tarkoituksen, sen mielekkyyden (tai "järjellisyyden") problematiikan olevan Ahlmanin ajattelussa ja tuotannossa varsin keskeisellä sijalla.

²³¹ Ahlmanin näkemystä voi ajatella tässä rinnastettavan esimerkiksi Timo Airaksisen näkemukseen filosofisessa etiikassa edellytettävästä *etiikan sisäisestä realismista*. Airaksisen mukaan "etiikan sisäinen realismi on oikeastaan kanta, joka väittää olevan mahdotonta luopua moraalista ja silti säilyttää oman toimintansa ja elämänsä merkityksen." (Airaksinen 1987, 24)

Arvo-ongelma ei olisi ihmiselle polttavan akuutti ongelma, mikäli ihminen olisi käytännön toimintaan liittyvistä praktisista ongelmista riippumaton "teoreettinen" olento; kukaan ei tällainen kuitenkaan ollut ja siksi ihmiseltä ja kulttuurilta edellytettiin *aksiologisia arviointeja*. (Ahlman 1992 (4), 34) Aksiologiset kvalifikaatiot, kuten eri olentojen arvokkuuden vertailu tai ihmisyksilön arvokkuuden oletaminen, olivat Ahlmanin mukaan mahdollisia vain *absoluuttisten arvojen* kautta perusteltuina. (Ahlman 1992, (4) 48-49) Kulttuurissa toteutettavan oikeusjärjestelmän, julkisen koulutuksen ja -kasvatuksen toteuttaminen, taidekriittikki tai aksiologisen metafysiikan suotavuuden arviointi osana tietokulttuuria edellyttivät arvoarvostelmia. (Ahlman 1992, (4), 48)

Vedotaan "oikeuteen", "oikeudenmukaisuuteen", tasapuolisuuteen, inhimillisyyteen jne. *Tietoisuusoloina ihmisessä on se sisäinen vaatimus tai tarve, että jokaista tekoa tulee voida myös aksiologisesti perustella*. (Ahlman 1992 (4), 132-133, kursivointi M.L)

(B) Erik Ahlmanin arvofilosofinen tuotanto sisältää verrattain laajoja osia, joissa tarkastellaan spesifisti arvon *käsitettä* ja *merkitystä*. Tämän tuotannonosan laajin yksittäinen esitys on Ahlmanin *Ajatuksessa* 1929 julkaistu arvofilosofinen tutkimus *Arvoarvostelmista*. Arvon käsitteestä ja merkityksestä tehtyjä suppeampia tarkasteluja tavataan lisäksi *Arvojen ja välineitten maailmassa* (1920) (s. 153-166), *Kulttuurin perustekijöitä* -teoksessa (1939) (s.3-30) sekä *Olemassaolon "järjellisyys" arvometafyysillisenä probleemina* -teoksessa (1938) (s.9-17). Viimeksi mainitun teoksen ensimmäinen luku sisältää myös erillisen yhtenäisen johdannon arvoteorian problematiikkaan.

Ahlmanin mukaan *arvo* oli filosofisena käsitteenä tullut erityisen mielenkiinnon kohteeksi Friedrich Nietzschen vaikutuksesta 1800-luvun loppupuoliskolta alkaen. *Arvo* ei filosofisena käsitteenä sittemmin ollut saavuttanut yhtenäisyyttä, ja ajan *arvofilosofia* vaikuttikin jopa sekasortoiselta arvonkäsitteen moninaisissa näkemyksissään ja määrittelyissään. Filosofiasa aktualisoitunut arvokysymys kuvasti tässä Ahlmanin mukaan myös osaltaan ajan *kulttuuritilannetta*. Ahlman näkikin arvo-ongelman aktualisoitumisen taustatekijöinä länsimaisen kulttuurin taloudellisia, yhteiskunnallisia, eettisiä ja uskonnollisia kehitystendenssejä. (Ahlman 1992, (8) 21-22).

Tutkielmassa "*Arvoarvostelmista*" (1929) Erik Ahlman arvioi, että *arvoteoriassa arvo* ja sille korrelatiivinen akti *arvostus* oli käsitteellisesti erotettava *toteavasta arvostelmasta*, johon arvoarvostelma ei voi redusoitua. Psykologisesti (tai psykologis-arvoindifferentisti) arvoarvostelmaan suhtautumalla ei *arvoa* voitu täysin selittää. (Ahlman 1992, (8) 27-28) Jokaisessa arvokkaana pitämisessä, *arvostuksessa*, jota Ahlman luonnehtii emotionaalisia ja kognitiivisia aineksia samalla kertaa sisältäväksi arvostelmaksi, voitiin erottaa (a) *arvostava subjekti*, (b) *arvostuksen objekti* ja (c) *arvomateria*. Arvomateria merkitsee subjektin tajunnassa objektille omistettua arvoa eli objektin arvoa sellaisena, kuin se subjektin tajunnassa tarkasteltuna ilmenee. Arvomateriaassa voitiin Ahlmanin mukaan vielä käsitteellisesti erottaa tarkastelunäkökulmina (i) *arvo-objektin kvalifikaatio* ja (ii) *arvoaste*. (Ahlman 1992, (8) 74) Arvo-opillisesti arvo edellytti tajunnan ainesten kuvauksiin (deskriptioihin) palautumatonta *objektiivisen arvon käsitettä*. (Ahlman 1992, (4) 11-12 & (8) 12) Arvo ei siten käsitteenä arvoteoreettisesti palautunut *arvoelämyksiin*, joista ei voitu – kuten arvoista – johtaa *normeja*.

Mutta miten on sitten määriteltävä itse käsite arvo? Tämä kysymys on ollut arvo-opin eli aksiologian keskeisimpiä. (...) Arvo varsinaisessa merkityksessään ei voi olla muuta kuin objektiivinen arvo. Arvokasta on tällöin nim. ainoastaan sellainen, minkä arvo käsite-

tään riippumattomaksi siitä, kuka sitä väittää ja katsoo arvokkaaksi. (Ahlman 1992, (4) 11)

Arvo ei liioin ole samaa kuin arvoelämys, so. määrätynlainen psykologinen tosiasia. Se seikka, ettei mikään reaalisen subjektin tai objektin välinen suhde eikä mikään elämys psykologisen tosiasiana voi olla arvo ilmenee siitäkin, ettei tosiasioista sinänsä johdu minkäänlaista "pitämistä" tai "saamista" tai "ei-saamista" tai "ei-tarvitsemista", kuten arvoista johtuu. (Ahlman 1992, (4) 12)

Ahlmanin voi nähdä suhtautuneen skeptisesti sellaiseen *arvometafysiikkaan*, jossa pyrittiin tieteelliselle toiminnalle analogisesti osoittamaan objektiivisesti päteviä tai "havaittavia", kvalitatiivisesti arvoasteensa perusteella määriteltäviä arvoentiteettejä. Ahlman ei esimerkiksi tutkielmassa "Arvoarvostelmista" (1929) hyväksy Max Schelerin konstantteja arvomaterioita fenomenologisen havainnon kautta erittelevää objektivistista arvolajiteoriaa ja arvometafysiikkaa, vaan suhtautuu tähän varautuneen skeptisesti. (Ahlman 1992 (8), 29-31) Vaikka *arvon* käsitteelle olikin edellytettävä *arvo-opillinen objektivismi*, oli Ahlmanin mukaan arvostuksilla myös subjektivistinen momenttinsa. Arvojen jopa tieteellisen havainnon verifioitavuuteen (erityisesti teoksessa *Oikeudenmukaisuus ja sen suhde moraalisiin*) rinnastettavissa oleva *objektiivisen olemassaolon* vaatimus kytkeytyy Ahlmanin ajattelussa *emotionaalisen evidenssin* varmuudenelämykselle arvokkaan todellisesta, objektiivisesta olemassaolosta.

Mitä erityisesti oikeudenmukaisuuteen tulee, joutuu jokainen tilanteisiin, joissa hän selvästi tuntee, että objektiivista oikeudenmukaisuutta ja vääryyttä "on." Kansat käyvät taisteluun oikeuden puolesta vääryyttä vastaan, yksilöt antavat henkensä oikeuden ja muiden arvojen puolesta. Mutta itse asiassa noita arvoja ei siis objektiivisesti olisikaan, kaikki olisi vain harhaa – voisiko tämä olla mahdollista? Tässäkin *joudumme sen metafysiillisen "uskon" eteen, joka sisältää sen vakaumuksen, että oikeudenmukaisuutta ja vääryyttä (samoin kuin muita arvoja ja epäarvoja) "on."* Myöskin teoreettinen tiede nojautuu käsittääkseen viime kädessä *evidenssielämyksiin - joskin toisenlaisiin - objektiivisen totuuden kriteerinä.* (Ahlman 1992, (6), 93, kursivointi M.L.)

Sellainen arvoteoria, jossa arvoja tarkasteltiin erillisinä, subjektista "irrotettuina" entiteeteinä, näyttäisi Ahlmanin mukaan olleen filosofiassa mahdollinen vain *metodologisena konstruktiona*. Esimerkiksi *Kulttuurin perustekijöissä* Ahlman erottaa kulttuurin arvoperustaa tarkastellessaan metodologisesti *itseisarvoja*, joiden kautta kulttuuri-ilmiöiden ja -objektien aksiologinen tulkitseminen ja jäsentäminen käy mahdolliseksi.

Ensimmäinen näkökulma, josta siis kulttuuria tulemme katsomaan, on arvonäkökohta (aksiologinen näkökohta). Tällöin *meidän olisi ensi aikaansaattava systeemiä arvoihin itseensä, ryhmiteltävä ne jollakin tavoin. Kysymme siksi, mitä pääarvolajeja, yleisiä arvoosuuntautumia on erotettavissa?* (Ahlman 1992, (5) 22-23, kursivointi M.L.)

On lukemattomasti arvoja, seikka joka, joka tietysti johtuu tahdon, elämän kvalitatiivisesta tyhjentymättömyydestä. Mitään irrallisia, itsenäisellä olemassaololla varustettuja arvoja ei oikeastaan ole, mutta teoreettisista ja käytännöllisistä syistä täytyy meidän otaksua niin olevan. (Ahlman 1992, (1) 181)

Sikäli kuin puolestani asian käsintän, *ei kuitenkaan arvoja voida irroittaa subjektista muuten kuin teoreettisesti*. Arvo on subjektin tendenssin kvaliteetti, joka ilmenee, kun se asetetaan toisen tendenssin edelle. Subjektin aktiviteetti ja arvo kuuluvat niin läheisesti yhteen, että luulen olevan mahdotonta ratkaista, asettaako subjekti arvon vai vetääkö arvo subjektin aktiviteetin mukaansa. On vanha riitakysymys, *jota tuskin koskaan voitaneen ratkaista, tahdommeko jotakin sentähden, että se on arvokasta, vai onko jokin meille arvokasta sentähden, että sitä haluamme.* (Ahlman 1992, (3) 103, kursivointi M.L.)

Arvoiksi nimitin nyt tahtotendenssien kvaliteetteja, sikäli kuin nämä tendenssit pääsevät aktualisoitumisen asteelle tajunnassa ja voivat siis tulla toisiinsa verratuiksi. Arvot siis *tämän kannan* mukaisesti ovat tahdon itsensä ominaisuuksia; niitä on olemassa ainoastaan subjektissa itsessään ja subjektille itselleen. Arvoista *subjektin ulkopuolella voidaan tällöin puhua vain epätarkassa merkityksessä*. Nämä subjektin ulkopuolella olevat "arvot" ovat itse asiassa joko välineitä ja edellytyksiä tahtotendenssien toteutumiseksi tai erilaisia projektioita subjektissa olevista arvoista. (Ahlman 1992, (8) 6, kursivointi M.L.)

5.3.2 Erik Ahlmanin non-kognitiivisesta intuitionismista

Mikko Salmelan (1999, 2003) tutkimuksissa Erik Ahlmanin arvo-opillinen metaeettinen positio on nähtävissä ja nimettävissä *non-kognitiiviseksi intuitionismiksi*.²³² Salmelan mukaan Ahlmanille oli arvojen tietämisen kysymyksen suhteen ristivetoisesti ominaista intuitiivinen vakaumus yksilöllisesti päteviä arvoja kannattavan *varsinaisen minän* olemassaolosta. Tähän vakaumukseen kuitenkin samalla liittyy voimakas skeptisyys tämän intuition *tiedettävyydestä* ja oikeaksi osoitettavuudesta. (Salmela 1999b, 41) Erityisesti *Ihmisen probleemi* -teoksen arvo-oppia Salmela on kutsunut *eksistentiaalistiseksi intuitionismiksi*. Salmela on osoittanut Ahlmanin tuotannossa *moraalirealismiin* kohdistamaa huomattavaa (i) ontologista, (ii) semanttista ja (iii) tieto-opillista kritiikkiä. Ensimmäinen sisältää argumentteja *arvojen introjektioon*, toinen *merkitysten tunnevärytykseen* ja kolmas *evidenssin problematiikkaan* liittyen. (Salmela 1999b, 41-42)

Mikko Salmelan näkemys Ahlmanin arvofilosofiasta näyttäisi merkittävästi rakentuvan toisaalta (i) arvokkaan *olemisen* ja toisaalta (ii) arvokkaan *tietämisen* jännitteiselle asetelmalle. Salmela näkee Ahlmanin arvokäsityksessä voimakkaan ontologisen sitoumuksen arvot sisältävästä yksilön minäytimestä, *varsinaisesta minästä* liittyneenä skeptisminä tämän osoittamisen tiedollisesta pätevydestä.

Metaeettisten positionottamisten tarkasteluissa voidaankin hyvin tarkastella filosofien kannanmuodostuksia arvokkaan *ontologisesta ja episteemisestä* statuksesta. Arvokkaan ontologisesta ja episteemisestä statuksesta tehtyjen kannamuodostusten voi nähdä viittavan toisiinsa seuraavasti: kannan (position) ottaminen toiseen herättää kysymyksen toiseen liittyvästä kannanotosta. Esimerkiksi *intuitionismi* metaeettisenä episteemisenä positiona herättää metaeettisessä tarkastelussa kysymyksen ajattelijan metaeettisestä *realismiin* ja *anti-realismiin* ontologisesta positiosta. Ahlmanin metaeettistä positiota ei-kognitiivistisena intuitionistina voidaan tarkastella esimerkiksi seuraavan 1900-luvun tyypillisimpiä metaeettisiä näkemyksiä jäsentävän kaavion kautta. Sen jaottelussa *intuitionismi* on metaeettinen episteeminen positio, jonka mukaan *tieto* moraalista perustuu eettiseen intuitioniin. Huomionarvoista on, että intuitionismi liitetään tavallisesti, kuten Salmelakin on huomauttanut *moraalirealistiseen positioon*, jonka mukaan subjektista riippumattomia moraalisia totuuksia *on olemassa*.²³³

²³² Mikko Salmelan artikkelissa *Realismi ja antirealismi 1900-luvun suomalaisessa moraalifilosofiassa* (1999)

²³³ Lähteenä metaeettisiä positiota jaottelevalle kaaviolle olen käyttänyt WSOY:n *Etiikan odysseia* –oppikirjaa.

Voidaanko moraalista saada tietoa?

<i>Kyllä</i>		<i>Ei</i>
<i>Realistinen kognitivismi</i>	<i>Anti-realistinen kognitivismi</i>	<i>Non-kognitivismi</i>
<i>Dogmatismi Intuitionismi</i>	<i>Erheteoria Projektivismi</i>	<i>Emotivismi Preskriptivismi</i>

Koonti 5. Metaeettisten positioiden jaottelu

Erik Ahlmanin positio on tästä näkökulmasta, kuten Mikko Salmela on todennut – harvinainen, mutta sikäli 1900-luvun suomalaiselle filosofiselle etiikalle myös tyypillinen kanta, että monien filosofien moraalifilosofisessa ajattelussa voi yleisesti tavataan ristive-toa realististen ja antirealististen tendenssien välillä. Tulkintaan Ahlmanin non-kognitivistisesta intuitionismista haluan tässä lisätä seuraavat huomioni. Esitän seuraavassa kaksi näkökulmaa, joiden kummankin kautta Ahlmanin non-kognitivistiseksi tul-kittua metaeettistä kantaa voidaan laajemmin liittää Ahlmanin tuotantoon:

α) Ahlmanin arvofilosofisessa ajattelussa tapahtuu merkittävää jäsentymis-tä ja kehitystä 1920-luvulla. Varhaiseen arvofilosofiaan, etenkin sen *arvon käsitteeseen* liit-tyvissä muotoiluissa Ahlmanin esikoisteoksessa voidaan suhtautua vielä melko epäkyyp-sinä ja jäsentymättöminä huomattavin varauksin. Ahlmanin arvoteoreettisesti jäsentynyt ja tässä suhteessa ”kypsä” näkemys tavataan nähdäkseni ensimmäisen kerran tutkiel-massa *Arvoarvoestelmistä* (1929).

β) Intuitionistisen non-kognitivismiin voidaan katsoa liittyvän merkittävästi myös Ahlmanin *filosofiakäsitykseen* ja *epistemologisiin tarkasteluihin*. Ahlmanin *eettisen ajat-telun* luonnehtiminen yksinomaan non-kognitivistiseksi intuitionismiksi ei kuitenkaan nähdäkseni tavoita tämän eettisen ajattelun kaikkia ominaispiirteitä.

(α) *Arvojen ja välineitten maailmassa* Erik Ahlman erottaa (1) *eksistentiaalitetuudet* ja (2) *ar-vototuuudet*, joista edelliset viittaavat siihen, mikä on, ja jälkimmäiset normatiivisesti sii-hen, minkä pitää olla. Ahlman erottaa teoksessa edelleen (a) ”faktuaalisten” *välinetotuuuk-sien*, (b) *intuitiivisesti tajuttavien eksistentiaalitetuuksien* ja (c) *intuitiivisesti tajuttavien arvoto-tuuksien* totuuskategorioiden. Arvot ja arvokkaan tajuaminen liitetään teoksessa *intuitioon*: ”arvot tajutaan intuitiivisesti.” Ahlman arvioi arvokkaan kokemiseen liittyvät *arvototuu-det* (i) ”persoonallisesti” tärkeimmiksi, persoonallisuutta koskettaviksi ”totuuksiksi” ja (ii) objektiivisuuden ja todistettavuuden mahdollisuuden ulkopuolelle jääviksi ”totuuksiksi.” Edellä mainittuine ominaisuuksineen intuitioon perustuvilla arvototuuksilla on Ahlmanin mukaan ominaista *vakuuttuneen uskomisen* luonne. (Ahlman 1992 (1), 135)

Välinetotuuudet ovat kylmiä, yhdentekeviä totuuksia. Tosin tietysti ei meihin voi olla vaikuttamatta, onko jokin ulkonainen seikka niin vai näin. Meille voi olla edullista tai vahingollista, onko asianlaita tämä vai tuo, meidän kunniantuntoomme voi koskea, jos olemme väittäessämme väärässä, mutta jos syvemmin tarkastelemme asiaa, voimme to-deta, että suhteemme näihin totuuksiin on ulkopuolinen, tilapäinen. (Ahlman 1992 (1), 135)

Intuitiivisesti tajuttavat totuudet, eksistentiaalitotuudet vaativat läheisempää, persoonallisempaa, suhtautumista, ne vaativat alttiutta, sympatiaa... (...) ...niistä voi kehittyä "arvototuuksia" eli kuten minä nimitän niitä, arvoja.

Nämä ovat paatoksellisia, intohimoisia "totuuksia", "totuuksia" pregnantissa mielessä. Niitä ei todisteta, vaan niitä vakuutetaan, niitä ei kylmästi todenneta vaan niihin *uskotaan*. (Ahlman 1992 (1), 135)

Ahlmanin edellä *intuitiivisesti tajuttavista totuuksista* tekemät luonnehdinnat saattaisivat oikeastaan mahdollistaa Ahlmanin metaeettisen position tulkitsemisen ja määrittämisen eräässä mielessä *kognitiivistiseksi*. Ahlmanin tapa kirjoittaa arvototuuksista mahdollistaa-kin vaikutelman, jossa *arvototuuudet* ovat (tai voivat olla) episteemiseltä statukseltaan evidenttejä: *arvototuuudet* koetaan (tai voidaan kokea) evidenteiksi ja sikäli tiedetyiksi. (Ahlman 1992 (1), 134-136) Ahlmanille intuitiiviset totuudet ovat kuitenkin *episteemiseltä luonteeltaan* erilaisia kuin faktuaaliset *välinetotuuudet*: *arvototuuudet* olivat todistamattomia ja pääasiassa luonteeltaan ei-intersubjektiivisia totuuksia, eikä totuus-sanan käyttäminen Ahlmanin mukaan oikeastaan arvototuuksien yhteydessä ollutkaan paikallaan. Mielestäni Ahlmanin metaeettisen position tulkitseminen tässä eräksi *intuitiiviseksi non-kognitiiviseksi* on siis tässä hyvin varteenotettava ja perusteltu tulkinta.

Kuten tunnettua Erik Ahlmanin arvokäsitys *Arvojen ja välineitten maailmassa* on nähty Ahlman-tutkimuksessa *subjektivistiseksi* ja *absolutistiseksi*. Arvot ovat Ahlmanin mukaan tässä subjektiivisia *tahdon kvaliteetteja*, eikä niitä voitu *vertailla* eikä *todistaa* oikeiksi. Toisaalta arvojen absoluuttisuus merkitsee tässä sitä, etteivät arvot enää riippuneet tai *selittyneet* muiden ilmiöiden kautta, vaan arvot päinvastaisesti viimeisinä selitysperstoina selittävät ilmiöitä.

Arvot ovat aina täysin subjektiivisia. Ei ole olemassa mitään objektiivista arvoa. Arvokäsitteen vastaista on suorastaan, että arvo voisi olla objektiivinen. Mutta tämän ohella arvo on absoluuttinen. Itse olemassaolonsa kautta on arvo ehdottomasti arvokkainta, mitä tahdolle, subjektille silloin on olemassa. Arvo on absoluuttinen myös siinä mielessä, että sillä ei ole mitään tarkoitusta, vaan päinvastoin kaikki on olemassa juuri arvoja varten. Jokikinen väline palvelee itseasiassa jotakin arvoa. (Ahlman 1992 (1), 158)

1920-luvun puolessa välissä artikkelissa "Arvioinnit ymmärtämisen perustana" (1926) Ahlman kommentoi ja selvittää ensiteoksensa arvofilosofiaa. Ahlman selittää tässä esittäneensä arvo-käsitettä rajatussa erityismerkityksessä:

Arvoiksi nimitin nyt tahtotendenssien kvaliteetteja, sikäli kuin nämä tendenssit pääsevät aktualisoitumisen asteelle tajunnassa ja voivat siis tulla toisiinsa verratuiksi. Arvot siis *tämän kannan mukaisesti ovat tahdon itsensä ominaisuuksia; niitä on olemassa ainoastaan subjektissa itsessään ja subjektille itselleen*. Arvoista subjektin ulkopuolella voidaan tällöin puhua vain epätarkassa merkityksessä. (Ahlman 1992, (8) 6, kursivointi M.L.)

Ahlmanin arvon *dynaamis-kvalitatiivisuutta* korostavan arvokäsitteen mukaisesti subjektista riippumattomien arvojen tarkasteluun (tai tietämiseen) ei ollut mahdollisuutta; arvot samaistetaan tässä *tahdon kvaliteetteihin*.²³⁴ Tällaisen tarkastelun varsinaisina kohteina olivatkin subjektin ominaislaadun määrittämät fenomeenit eli subjektin tietoisuudelle *tahdosta* ilmenevät tajunnanainekset, eivät siis subjektista riippumattomat *objektiiviset* arvot. Nämä Ahlmanin arvokäsitteen rajaus subjektin tahdon kvaliteeteiksi jo periaatteessakin sulki pois. (Ahlman 1992, (8) 6-7)

²³⁴ Mikko Salmela katsoo artikkelissaan "Erik Ahlmanin tahtokäsitys" (1999), että Ahlmanin tuotannossa voidaan tavata kahdenlainen merkitys- ja viittausyhteys tahdon käsitteelle: ensimmäistä (mm. *Arvojen ja välineitten maailmassa*) voidaan pitää vahvasti Schopenhauer ja Bergson -vaikutteisena; toista (myöhemmin esim. *Totuudellisuuden problememissa* tavattavaa) Salmela luonnehtii luonteeltaan *kantilaiseksi* tahtokäsitykseksi.

Ahlmanin varhaisimmassa arvofilosofiassa teoksessa *Arvojen ja välineitten maailma* (1920) on toisaalta nähdäkseen vielä nuoren filosofin esikoisteokselle ominaista jäsentymättömyyttä ja käsitteellistä selkiytymättömyyttä arvon käsitettä koskien. Ahlman ei kaikkialla teoksessaan erottele selvästi, milloin hän kuvailee subjektin arvokokemusta ja milloin hän tarkastelee olevaa arvojen ja välineiden näkökulmasta "eettis-idealisisessa maailmantarkastelukokeessaan." Ahlman viittaa itsekin tähän teoksensa alussa:

Alkuperäisen suunnitelman puutteen johdosta myös on kirjastani epäilemättä löydettävissä kohtia, jotka ovat *näennäisessä ristiriidassa keskenään. Nämä ristiriidat johtuvat siitä, että eri kohdissa asiaa on katsottu eri näkökulmista.* (Ahlman 1992 (1), 5, kursivointi M.L.)

Esimerkiksi Ahlmanin arvosubjektivismille "vieraat" ja suggestiiviset *uusplatonistisilta* vaikuttavat tekstijaksot *Arvojen ja välineitten maailmassa* voitaneenkin tulkita tällaisiin *perspektiivimuutoksiin* viittaamalla:

Hyvällä, itsensä vapauttaneella, arvoja tahtovalla tahdolla on se ominaisuus, että se yhdistää tahdot toisiinsa, hävittää siis ne seinät, jotka välttämättömyys on tahtojen välille asettanut. Kaikki rakkaus korkeammassa merkityksessä on rakkautta arvoihin, ja toisaalta: kaikki arvojen tahtominen on rakkautta. Arvot taas ovat ikuisia, ajattomia, universalisia, näkyväisen maailman tuolla puolen olevia. Arvoelämyksessä pyrkii siis tahto takaisin itseensä, siihen kokonaisuuteen, josta se on lähtöisin. Voimme ajatella, että autuus, nirvana tai miksi sitä haluamme sanoa, on se tila, jossa tahto on löytänyt itsensä, päässyt harmoniaan itsensä kanssa voitettuaan välttämättömyyden. (Ahlman 1992 (1), 319, kursivointi M.L.)

(*β*) *Non-kognitiivisen intuitionismin* position voidaan nähdä kytkeytyvän läheisesti Erik Ahlmanin filosofiakäsitykseen, jolle on ominaista kaikkiin kognitiivisiin "kiinnekohtiin" tai kognitiivisten sitoumuksien suhteen varautunut ja labiili ominaispiirre. Ahlmanin käsitykseen filosofiasta voikin sanoa liittyvän merkittävästi jatkuvan etsimisen ja kyseenalaistamisen painotus. Esimerkiksi *Totuudellisuuden probleemissa* (1930) Ahlman esittää totuudellisuuteen olevan jatkuvaa pyrkimystä, jossa joidenkin kiinnekohtien, johtopäätösten tai näkökulmien saavuttaminen tuottaa muassaan jälleen uutta problematiikkaa. Tämä tematiikka toistuu myös esimerkiksi filosofis-antropologisessa *Ihmisen probleemissa* (1953):

Jos ilmiöön sisältyvä yksi probleemi on tullut ratkaistuksi, hän tahtoo tutkia sitä edelleen, kunnes eteen tulee uusi probleemi. (...) Hetken saattaa näyttää siltä kuin arvoalalla löytyisi jokin varma kiinnekohta niin, että voidaan sanoa; ja se on oikeata, siveellisesti hyvää ehdottoman varmasti.

Näin joutuu minä lopulta seisomaan itsensä varassa. (...) Ihmisen tieto on hänen itsensä varassa. (...) Ei edes sitä voida - eikä edes voida - osoittaa, että moraalinen tulee lähteä meidän omasta olemuksestamme, niin plausiibelilta kuin tällainen kanta saattaakin tuntua. Jokainen eettillinen kaava, formeli, on viimeisiltään epävarma ja kyseenalainen. (Ahlman (7) 88, 1993.)

Teoriassa ja todellisuudessa (1925) Ahlman katsoo filosofialle ominaiseksi jatkuvan kyseenalaistamisen myös yleisesti itsestäänselvinäkin pidetyissä kysymyksissä. Filosofia ei voinut – kuten tiede useissa tapauksissa – Ahlmanin mukaan verifioida väitteitään. Ahlmanin filosofiakäsitykseen liittyikin voimakas kyseenalaistava, skeptinen ominaispiirre, mikä osaltaan oikeastaan estää *filosofia* sitoutumasta mihinkään kognitiiviseen positioon. Filosofinen ajattelu edellyttää siis jatkuvaa uudelleenkysymistä ja -arviointia ja saattaa sellaisenaan johtaa uusiin kannanmuutoksiin:

(...) tehdään epäilyksenalaiseksi: kysytään, onko sen suurempaa aihetta asettaa yhteiskuntaa, valtiota tai perhettä yksilön edelle kuin päinvastoin, järjellisyttä järjettömän edelle, sivistystä sivistymättömyyden, johdonmukaisuutta epäjohdonmukaisuuden, terveyttä sairauden, ihmistä eläimen tai itsenäistä harkintaa auktoriteettiuskon edelle, nykyyttä tulevaisuuden edelle. Filosofit ei voi ilman muuta myöntää, että on olemassa hyvää tai pahaa, kiitettävää tai moitittavaa, luonnollista tai luonnotonta.

Tämä on filosofisen laadun negatiivinen puoli: *de omnibus est dubitandum*: kaikki on epäilyksenalaista. (Ahlman 1992 (2), 10-11)

Erik Ahlman rinnastaa välillä tuotannossaan kiinnostavasti *tieteellistä havaintoevidenssiä* ja *arvokokemuksissa tavattavaa evidenssiä* toisiinsa. Eräissä tekstikohdissa Ahlman esittää, että myös tieteellinen havaintoevidenssi objektiivisen totuuden kriteerinä perustuisi pohjimmitaan *metafyysiselle uskolle*: siis samalle perustalle, jolle Ahlman esimerkiksi *Oikeudenmukaisuus ja sen suhde moraaliin* -teoksessa esittää oikeudenmukaisuusarvostelmissa tavattavassa evidenssin postuloiman objektiivisen "olemisen" perustuvan. Ahlmanin voi-kin nähdä esittävän tuotannossaan eräitä muotoiluja, joissa oikeimmin *vaaditaan* arvokkaan kokemiseen liittyville *evidenssielämyksille* jopa tieteen objektiivisuudelle verrattavissa olevaa oikeutusta ja pätevyyttä.

Tosiasia kuitenkin on, että kun nuo evidenssielämykset ovat siksi yleisiä, että ne esiintyvät likipitään jokaisessa ihmisessä, emme suoraan sanoen voi uskoa mahdolliseksi, että ne osuvat harhaan. Emme usko, että maailmanjärjestys voisi olla niin absurdi, että se sallii ihmisissä yleisesti syntyvän näin suuria harhakäsityksiä. Usko emotionaalisen evidenssiin, nojautuu näinollen viimeisiltään metafyyssiseen uskoon maailman "järjellisydestä." Tämän uskon pätevyyttä ei voida enää millään rationaalisilla keinoilla osoittaa, se on ja pysyy irrationaalisenä. Tässä mielessä oikeudenmukaisuuden peruslauselmat lepäävät irrationaalilla metafyyssillisellä pohjalla." (Ahlman (6), 88-89)

(...) on mahdollista kysyä, onko se, mitä (...) nimitetään oikeudenmukaisuudeksi, todella oikeudenmukaista. Todella oikeudenmukaista voi olla vain sellainen, minkä "oikea" oikeudentunto leimaa oikeudenmukaiseksi, tai sellainen, mikä on sopusoinnussa normijärjestelmän kanssa, joka on perustettu "objektiivisen oikeudenmukaisuuden" pohjalle. (Ahlman 1992 (6), 92-93)

Myöskin teoreettinen tiede nojautuu käsittääkseni viime kädessä evidenssielämyksiin - joskin toisenlaisiin - objektiivisen totuuden kriteerinä. (Ahlman 1992, (6), 93, kursivointi M.L)

Erik Ahlmanin *non-kognitivismia* voidaan liittää myös verrattain laajasti myös tämän *tietoteoreettisten tarkastelujen* yhteyteen. Ahlmanin näkemyksen mukaan kaikki tietoteoriat, myös tieteen käytännössä toteuttamat teoreettiset ja metodiset periaatteet, edellyttivät joitakin *perustelemattomia* olettamuksia ja metodologisia valintoja. (Ahlman 1992, (8) 16-17) Ahlman korostaakin, että myös tieteelliseen toimintaan ja teorianmuodostukseen liittyvät *metafyysisiä* olettamuksia ja kannanottoja sekä normeja.

Pääasiana meille tässä on vain (...) seikka, että kaikessa teoriassa voidaan mitä viimeisiin perusteisiin tulee panna merkille mielivaltaisuusmomentti, olkoon se sitten psykologisesti uskon tai tahdon varassa. (...) Ylläoleva tarkastelu osoittaa, että on syytä tieteesä muodostaa relatiivinen totuuskäsite, jossa otetaan huomioon totuuden kriteerit, nim. ne tunnusmerkit, jotka alkuaan mielivaltaisesti halutaan asettaa totuuden tunnusmerkeiksi. (Ahlman 1992, (8) 17)

Totuuskäsite on perustava käsite; sitä ei voida muodostaa siten, että koetettaisiin soveluttaa se jo olemassaolevan järjestelmän piiriin; päinvastoin järjestelmän rakenne voi riippua siitä, millaiseksi totuuskäsite muodostetaan. (...) Pääsy esineisiin on ilmeisestikin

irrationaalista; mutta tieteellä ei ole mitään siltä asetettavana oman rationaalisuutensa ja esineitten irrationaalisuuden välille. (Ahlman 1992 (8), 14-16)

Kaikenlaiset tietoteoriat sisälsivät Erik Ahlmanin mukaan *mielivaltaisuusmomentin* joinakin enää perustelemattomina asetettuina tietoteoreettisina sitoumuksina ja normeina. (Tässä Ahlman viittaa Hugo Dinglerin (1881 – 1954) ajatteluun.) Ahlman esittää myös, että ”pääsy esineisiin on ilmeisesti irrationaalista.” Tämän perusteella näyttääkin varsin johdonmukaiselta tulkita Ahlmanin edustaneen sekä (i) metaepistemologista että (ii) metaeettistä kantaa, jonka mukaan arvostelma kokemuksen pätevydestä tai totuudesta perustetaan lopulta intuitionistisesti non-kognitiiviselle *metafyysiselle uskolle*. Mainittakoon samalla, että Ahlman arvioi tuotannossaan myös *tieteellisen tiedon* ja sen tiedonhankinnan objektiivisuuden postulaatin, tieteen objektiivisuuden perustuvan perimmältään metafyysiselle uskolle olevan järjestyksellisyydestä ja rationaalisuudesta ja edelleen *aksiologis-metafyysiselle uskolle olevan ihmiselle mahdollisesta* ”kognitiivisesta käsitettävyydestä.” (Ahlman 1992 (4), 46) ²³⁵.

Usko evidenssiin sen eri muodoissa – havaintoevidenssiin, loogiseen evidenssiin, emotionaaliseen evidenssiin - kytkeytyy perustaltaan aksiologis-metafyysiseseen vakaumukseen, ettei maailma voi olla niin absurdi, etteivätkö mitä todistusvoimaisimpina totuus ja oikeudenmukaisuustahdolle esittäytyvät evidenssikokemuksen voisi palvella luotettavana päätelmän perusteena. Myös vakaa uskomus siihen, että inhimillinen pyrkimys saada totuudellisuuden kautta käsitys objektiivisesti oikeasta lähentää eikä loitonna häntä tästä, on perustaltaan aksiologis-metafyysinen. (*Deutsches Referat* teoksessa *Olemassaolon ”järjellisyys” arvometafyysillisenä ongelmana* (1938), käänös M.L.)

5.3.3 Erik Ahlmanin normatiivisen etiikan teoriasta (siveysopista)

Erik Ahlmanin arvofilosofisen tuotannon osana voidaan viitata myös Ahlmanin *normatiivisen etiikan teoriaan*. Ahlmanin tuotannon *siveysoppia* on kuitenkin tarkasteltava huomioiden sen taustavaikuttimina monia tämän tuotannon piirteitä kuten sen sisältämä *tahtometafysiikka*, *filosofis-antropologinen ihmiskuva*, *eettinen individualismi* ja *(kantilainen) formalismi* sekä *totuudellisuuden ihanne*. Sikäli kun Ahlmanin arvofilosofiselle tuotannolle ovat lisäksi – kuten Mikko Salmela on nostanut esille – ominaisia *eksistentiaalistiset* ja *non-kognitiivistiset* piirteet sekä myös edellä esiin nostamani Ahlmanin varhaistuotannossa ilmenevä tietty epäeksaktius (tai kypsymättömyys), voikin varmasti sanoa, että selkeästi jäsennetyn kuvauksen tuottaminen Ahlmanin normatiivisen etiikan teoriasta on vaikea tehtävä ja mahdollistaa myös tilaa erilaisia painotuksia sisältäville tulkinnoille tästä.

Lähtökohtaisesti voi katsoa, että Erik Ahlman pitää tuotannossaan normatiivista eettistä teoriaa (siveysoppia) – toisin kuin esimerkiksi Eino Kaila - teoriaesityksenä mahdollisena osana (akateemista) filosofiaa. Siveysopin on Ahlmanin mukaan kuitenkin perimmältään perustuttava intuitioille tai ”tunnoille” siveellisesti arvokkaasta; tämä arvotajuntaan tukeutuminen eriasteisiin evidenssintuntoihin (vakuuttuneisuuden kokemuksiin) yhtyneenä ilmaisee filosofille siveellisesti arvokkaan *olemisesta*, eettisesti

²³⁵ Tästä näkemyksestä tavataan hyvä muotoilu *Totuudellisuuden probleemissa*, missä Ahlman käyttää kantilaista regulatiivisen periaatteen käsitettä kuvaamaan tieteellisen tiedon rationaliteetin perimmäisen edellytyksen episteemistä statusta ja vertaa tätä samalla näkemykseensä arvometafyysikan episteemisestä statuksesta. ”Samoin kuin positiivisen tieteen niinsanoaksemme ”regulatiivisena periaatteenä” on vakaumus, että oleva on kognitiivisesti käsitettävissä, että siihen voidaan soveltaa järjestyksen aate ja se siis siinä mielessä on ”järjellinen”, samoin metafyysiikka yleensä lähtee siitä vakaumuksesta, että olevaisessa ainakin osittain on ”järkeä” siinä mielessä, että siinä on toteutuneena arvoja.” (Ahlman 1992 (4), 46)

arvokkaan *arvolaadusta* ja eettisesti arvokkaan *arvoasteesta*. (Ahlman 1993 (9), 101-109; 1992 (3); 1992 (4), 109; 1993 (7))

Erik Ahlmanin filosofiassa eettisesti arvokkaan erityinen ominaisuus on, että tätä arvokkaan lajia ei voida – kuten muita arvolajeja – suoranaisesti *intendoida* (siis tarkoittaa tai pyrkiä saavuttamaan): eettisesti arvokkaan valinta-akti liittyy *arvotajunnalle* avautuvien eri *arvolajien* (kuten esim. oikeudenmukaisen tai vitaalisesti arvokkaan) suhteen tehtyihin *etusijalle-asettamisiin* (saks. *Vorziehen*) yksilöllisesti tapahtuvina *autonomisina* tahdon ratkaisuina. Tämän ajatuksen siveellisen hyvän luonteesta Ahlman muotoilee esimerkiksi *Oikeudenmukaisuus ja sen suhde moraalin* -teoksessa (1943):

Arvojen kesken on suoritettava valinta, ja se, millaiseksi tämä muodostuu, osoittaa tahdon siveellisen laadun. (...) Eetillinen "pitää" kääntyy aina yksilön tahdon puoleen, ei tahdon puoleen yleensä, *vieläpä yksilön tahdon puoleen juuri siinä konkreettisesti tilanteessa, missä yksilö on.* (...) Se normi, minkä oikeudenmukaisuusarvo konstituoit, vastaa kysymykseen; miten minun on meneteltävä, jotta oikeudenmukaisuus toteutuisi? *Moraalitaajunta taas etsii vastausta kysymykseen: mitä minun on nykyisessä tilanteessa tahdottava?* Kysymys moraalisen arvon kohdalla on siis verrattomasti yksilöllisempi kuin muiden arvojen kohdalla. (Ahlman 1992 (6), 106, kursivointi M.L.)

Erik Ahlmanin normatiivisen etiikan teoriaan liittyy *moraalin yleispätevyyden osoittamisen* mahdollisuuden kieltävä *individualistinen* korostus; tämän voi nähdä liittyvän edelleen Ahlmanin *kvalitatiivis-dynamistiseen tahtometafysiikkaan*, joka painottaa yksilöllisten individien tahtojen omalaatuisuutta, yksilöiden tahtojen heterogeenisyyttä. Normatiivisen etiikan teorian "elementteinä" on Ahlmanilla yleispätevän etiikan *tieteellisen todistamattomuuden* kannan ohella kuitenkin näkemys moraalin *individiiä velvoittavasta yksilöllisestä normatiivisuudesta* sekä yksilöllisten siveellisten valintojen ja niiden toteuttamisen *välttämättömyydestä*. (Ahlman 1992 (1); (3); Ahlman 1993 (7))

Dogmatiikan ja siveysopin emeritusprofessorin Georg Gustav Rosenqvistin (1855 - 1931) kirjoituksen "Statskonst och människovärde" johdosta aikakauskirja *Aikaan* laatimissaan kirjoituksissa "Morali ja politiikka" I, II ja III sekä "Vieläkin "Politiikka ja morali" -kysymyksestä" ja näiden pohjalta käydyin julkisen väittelyn yhteydessä Erik Ahlman itse asiassa asettui jo vuonna 1920 **1)** "siveellisen maailmanjärjestyksen" *todistamattomuuden*, **2)** moraalin *yleispätevyyden* osoittamisen *mahdottomuuden* ja **3)** moraalin yksilöä *individualistisesti sitovan normatiivisuuden* kannalle.

Prof. R:llä näyttää tosin olevan *se usko, että se, mikä on paha, ennemmin tai myöhemmin johtaa turmioon myöskin käytännössä, kun taas hyvä ja oikea lopulta pääsee voitolle*. En tahdo tähän sanoa muuta kuin että sellaisen käsityksen täytyy välttämättä jäädä uskoksi; *todistaa sitä ei voida.* Valtiomieskin voi omaksua tämän uskon, ja kieltämättä se antaa voimaa hänen persoonallisuudelleen hänen ajaessa asiaa, jota hän pitää oikeana, ja epäilemättä usein myös menestystä hänen toimilleen. Mutta en näe olevan olemassa mitään todistettavaa objektiivista syytä päätellä yritysten onnistumista, joko tämän siten tapahtuu ennemmin tai myöhemmin, toimivien henkilöiden tai ryhmien siveellisyyttä tai epäonnistumisesta heidän pahuuttaan. (...) *Ja voiko toinen ihminen koskaan siinä määrin asettua toisen kannalle, että hän voisi ehdottomasti sanoa, mikä on toisen ihmisarvon mukaista mikä ei?* Tässäkin tarjoutuu *subjektivisuudelle laaja liikkuma-ala*. Tällä ei ollenkaan ole sanottu, etteikö moraalisen merkitsemisessä ihmisarvoiseksi piilisi kylläkin syvälinen ajatus. *Yksityisen ihmisen kannalta hän itse toimii moraalisesti silloin kun hän toimii ihmisarvonsa s.o. oman arvoonsa mukaisesti.* Edellä olevasta lienee käynyt ilmi, että todella *asetun epäilevälle kannalle moraalisten normien yleispätevyyteen* nähden. Tällöin ei suinkaan ole moraalin *pätevyyttä* kuhunkin yksityisen subjektin nähden kielletty: *jokaisella täytyy olla oma moraalinsa ja tämä voi olla kyllä yhtäpitävä muitten moraalin kanssa.* ... (...) (Ahlman 1920b, 234)

Individualistisen normatiivisen etiikan kannanmuodostus toistuu myös Erik Ahlmanin tuotannossa *Oikeudenmukaisuus ja sen suhde moraaliin* -teoksessa (1943) nyt liittyneenä siveellisen maailmanjärjestyksen ja subjektin evidenssituntemuksiin arvokkaasta perustuvan *metafyysisen uskon* oikeuttamisen juontein²³⁶ sekä kantilaiselle formalistiselle etiikalle ominaisen tahdon suuntaa *siveellisen yksinomaisena kriteerinä* korostavin muotoiluin.

Moraalinormit ilmaisevat, millainen tahdon tulee olla ollakseen siveellisesti hyvä. Sen tähden myös Kant samoo, että ylin siveellinen normi, kategorinen imperatiivi on "die formel eines schlechterdings guten Willens". (...) ... jonkin verran oudoksuttavaa on, että moraalifilosofitkin niin usein kulkevat virran mukana. He eivät pidä jyrkästi kiinni siitä periaattellisesta lähtökohdastaan, että moraalisen arvostuksen kannalta on relevantti ainoastaan tahdon-suunta eikä se, mihin – suhteessa tai toisessa – arvokkaitten tai arvonvastaisten tekojen luokkaan mikin teko on subsumoitavissa tai mitä arvokkaita tai arvonvastaisia vaikutuksia sillä on suhteessa tai toisessa.

Yllä olevalla ei ole tahdottu sanoa, etteikö tekoa olisi ollenkaan otettava huomioon ihmistä moraalisesti arvostettaessa. Teko on kyllä otettava huomioon, mutta ainoastaan sikäli, kuin se on todellisen tahdonlaadun ilmaus. (Ahlman 1992 (6), 5-6, alleviivaus M.L.)

Viimeisiltään kylläkin usko kvalifioidun *subjektin arvostuksen pätevyuden ja asiantilan objektiivisen arvoluonte*en sisäiseen yhteyteen on *metafyysisistä uskoa*. Sillä teoreettisesti mahdollista olisi, että juuri ne henkilöt, joiden arvellaan parhaiten kykenevän näkemään, mikä on oikeuden- ja epäoikeudenmukaista, erehtyvät kaikkein pahimmin. Me kuitenkin emme jaksaa uskoa, että maailma olisi niin nurinkurisesti rakennettu, että *persoonallisuus, joka vakavasti harrastaa oikeamielisyyttä ja yleisen käsityksen mukaan on erikoisesti oikeudentunton*ainen, olisi erikoisen alit näkemään väärin asiat; vieläpä erheellisemmin kuin muut. Mutta todistamaan, että tietyillä persoonallisilla – ennen kaikkea moraalilla – ominaisuuksilla varustetut henkilöt omaavat oikeaan osuvan (aidon) arvotajun, tässä tapauksessa oikeudentunnon, siihen emme pysty. Siinä ollaan, niin kuin sanottu, *metafyysisen uskon varas*a. (Ahlman 1992 (6), 96-97, kursivointi M.L.)

Erik Ahlmanin siveysoppia voi luonnehtia *formalistis-individualistiseksi* normatiivisen etiikan teoriaksi siten, että Ahlman arvioi teoriassaan *moraalisesti hyvän tahdon ylikäsitellisiin arvoihin* suuntautuvaksi *yksilöllis-kvalitatiiviseksi tahdon-suunnaksi*. *Moraalisesti hyvälle yksilölliselle tahdolle Ahlman antaa yleispätevän määreen: yksilön omiin intresseihin liittymätön, "impersonaalinen."* Ahlman katsookin voitavan liittää esimerkiksi *oikeudenmukaisuuden arvostamisen ("etusijalle-asettamisena")* ja *oikeudenmukaisuuden totettamispyrkimyksen moraalisesti hyvän tahtomisen piiriin* juuri *oikeudenmukaisuuden tahtomisen* ominaisen *"impersonaalisen" puolueettomuuden* ominaispiirteiden vuoksi:

On olemassa arvoja, joita ei näy voitavan valita toteutettavaksi, jos mieli tahtomisen olla moraalisesti hyvä. On olemassa sellaista arvokasta, jonka tahtominen ei sopeudu yhteen tahdon "impersonaalisuuden" kanssa. Yksilön omien aistillisten ja vitaalisten tarpeiden tyydyttämisen tahtominen on sellaista. Esim. nälän tyydyttäminen on kyllä vitaalaisesti arvokasta, mutta se, että joku tahtoo tyydyttää oman nälkensä, ei ole siveellisesti arvokasta. (...) Niihin arvoihin, jotka kuuluvat moraalisesti hyvän tahtomisen piiriin, kuuluvat epäilyksettä oikeudenmukaisuusarvot. Aidolle oikeudenmukaisuusarvoon suuntauneelle tahtomiselle on jopa erikoisessa määrin ominaista "impersonaalisuus". Siinä "impersonaalisuus" ilmenee ennen kaikkea ehdottomana puolueettomuutena. (Ahlman 1992 (6), 103)

²³⁶ Ahlmanin mukaan olisi ikään kuin liian absurdia, että oikeudentunnolla ei olisi minkäänlaista objektiivista vastinetta ja edelleen pyrittäessä objektiivisesti arvokkaan toteuttamiseen edistettäisiinkin juuri epäarvokkaan toteutumista. Huomattakoon tässä, että Ahlmanin mukaan arvokasta intendoitaessa intendoidaan aina jotakin *objektiivisesti* arvokasta.

Erik Ahlmanin *varsinaiseksi minäksi Ihmisen probleemissa* nimeämän yksilöllis-normatiivisen syvimmän "arvotietoisuuden" sisällön tunnistamisyrittäminen edustaa *tieteellisesti verifioimattomaksi* jäävää, mutta kuitenkin erästä verrattain perusteltavissa olevaa filosofista tarkastelu- ja suhtautumistapaa yksilön omaan olemassaolon tapaan ja muihin ihmisiin. *Varsinaisen minän postulaattia* teoksessa *Ihmisen probleemi* (1953) voi pitää Erik Ahlmanin *normatiivisen etiikan teorian* kulminaatiopisteinä.

Varsinaisen minän käsitteen funktion Ahlmanin filosofiassa voi tulkita vastauksena kysymykseen: mistä ihmisen arvotajunnan ominaislaatu johtuu? Ahlman hylkää *Ihmisen probleemissa* (kuten jo *Totuudellisuuden probleemissa*) selväsanaisesti tässä sosiaaliset (kulttuuriin, kasvatukseen liittyvät) selitykset riittämättöminä ja epätydyttävänä. Formalistis-individualistisen siveysoppinsa mukaisesti Ahlman katsoo sen sijaan ihmisen yksilöllisesti hyväksi koetuille ja luonnehdittaville tahtotendensseille yleispätevästi ominaisiksi suuntautumisen kohti ylyksilöllistä, "impersonaalista": "Yksilöllinen laki vaatii meitä suuntautumaan ylyksilölliseen." Ahlman arvioi *Ihmisen probleemissa* näin luonnehdittavan *hyvän tahdon* intuitiivisen tajuamisen perimmäiseksi "aiheuttajaksi" ihmisen yksilöllisen "syvimmän arvotietoisuuden", yksilön *varsinaisen minän*.

Erik Ahlmanin näkemys *normatiivisen etiikan oikeasta ratkaisusta* kulminoituu siten intuitiivisesti tajuttavan yksilön syvimmän "arvotietoisuuden" ympärille, samalla Ahlman liittää tähän jopa näkemyksensä ihmiskunnan tulevaisuuden selviytymisestä.

Se on tietysti (yksilöllisen ihmisen idea/arvo, huom. M.L.) metafyyssillinen käsitys, sitä ei voida verifioida, mutta ei siitä myöskään käy väittäminen, ettei sitä johdu mitään. Tosin siitä ei "johdu" mitään; ei kyllä johdu siinä mielessä, että todellisuudessa havaittavat ilmiöt olisivat toisenlaisia, jos väite yksilön ideasta pitää paikkansa, kuin jos se ei pidä paikkansa. *Mutta siitä johtuu jotakin siinä mielessä, että jos oivallamme, että jokainen ihminen on idea, on häneen suhtauduttava toisin, kuin silloin, jos hän ei ole. Idea on tässä samaa kuin se, jota olen sanonut arvoksi, näinhän on usein: idea on samaa kuin arvo. Ihmisen ideaan kuuluu, että jokainen yksilökin on idea. Ihminen voi intuitiivisesti tajuta oman ideansa.* (Ahlman 1992 (7), 148, kursivointi M.L.)

Minusta alkaa olla yhä selvempää, että moraalia on kehitettävä siihen suuntaan, että *eettillinen hyvyys on arvoille antautumisen suunnassa, epäitsekkään tarkoituksettoman antautumisen*. (Vrt. Kerlerin kantaa, joka on samantapainen). Tämä antautuminen on myös antautumista varsinaiselle minälleen, sen johdon alla olemista. *Ulkonaisen Sollenin alle alistuminen on väärä, väkinäistä.*

Ainoastaan saattamalla ihmisen varsinaisen minä johtoasemaan voi ihmiskunta pelastua tuhoamasta itseään keskinäisessä vihassa ja taistelussa. En tosin kiellä, että minätehostus on ollut ja on edelleenkin tärkeä ihmiskunnan edistymisen moottorina. Mutta sitä on vielä niin runsaasti olemassa, ettei ole pelkoa, että sen loppuminen tai heikkeneminen riistäisi voiman kulttuurin edistymiseltä.

Georg Simmel kirjassaan "Lebensanschauung", artikkelissa "Das individuelle Gesetz" on käsitellyt sollenin probleemia. Eettillinen Sollen on meissä yksilöllisenä lakina. Sollen liittyy kaikkeen elämäämme. *Jokainen tekemme on seurausta siitä, mitä siihen asti olemme olleet, ja samalla vaikuttaa siihen, mitä tästedes tulemme olemaan.*

Mielestäni etiikan probleemin paras ratkaisu on Simmelin esittämällä linjalla. Meidän toimintamme tulee riippua yksilöllisestä olosuhteesta. Tosin meitä kohtaavat ulkoa tulevat yleiset imperatiivit, Niihin on meidän ratkaistava kantamme. Myös erilaisiin arvonäkökohtiin.

Mitään adiaforonia ei eettillisellä alalla ole. Siinä Fichte oli oikeassa.

Yksilöllinen laki vaatii meitä suuntautumaan ylyksilölliseen. (Ahlman 1992 (7), 148-149, kursivointi M.L.)

* * *

Erik Ahlmanin *varsinaisen minän filosofian* tulkinnoista on käyty erästä kiinnostavaa debaattia. Emeritusprofessori Reijo Wileniuksen (1993) mukaan Ahlman olisi ollut vakuuttunut, että varsinainen minuus oli ”kokemuksen asia, ei pelkkä filosofinen spekulatio.” Mikko Salmelan tulkinnassa Ahlmanin kantana näyttää sitä vastoin pikemmin olleen, että vaikka *varsinainen minuus* olikin *fenomenologisen kokemuksen* tosiasia, se ei tämän kokemuksen perusteellakaan muodostu tälle filosofista *spekulaatiota* vahvemaksi. (Wilenius 1993, 36; Salmela 1998, 355; vertaa tästä myös Salmelan artikkelia ”Erik Ahlmanin arvofilosofia – hyvää elämää vai elämän tarkoitusta etsimässä”, 1994) *Otavan uuden sivistysanikirjan* (1989) mukaan *spekulaatio* sana juontuu myöhäislatinan sanasta *speculatio*, mikä tarkoittaa tähystelyä ja tiedustelua. Filosofiasa sillä tarkoitetaan tämän mukaan mietiskelyä; ajattelua, jossa oletuksia ei *kokeellisesti* todisteta.

Näkemykseni mukaan voi pitää melko tavalla selvänä, että Erik Ahlmanille *varsinainen minä* oli jotakin *spekulatiivista* siinä mielessä, että Ahlman arvioi *varsinaisen minän* olevan *tieteellisesti verifioimaton* oletamus. Toisaalta Ahlmanin selväsanaisesti ilmaisema *varsinaisen minuuden olemassaolon* (eksistenssin) edellyttäminen ei tuntuisi soveltuvan kovin hyvin yhteen kohteen ”vain” spekulatioksi jäämisen kanssa. Olisin taipuvainen tulkitsemaan tässä, että Ahlmanille varsinaisen minän olemassaolo ei olisi ollut ainoastaan spekulatiota, mutta sen olemassaolon *tavan* ja tarkemman *kvalifikaation* määrittely-yritykset vaikuttavat minusta Ahlmanin kantana spekulatiivisilta.

Kuten johtava Ahlman-tutkija Mikko Salmela on jo osoittanut, varsinaisen minän ajatus ja teema ilmenee *varhain* Ahlmanin tuotannossa. (Salmela 1998, 355) Tätä käsitystä vahvistaa myös Ahlmanin 1920-luvun lopun filosofis-antropologinen kannanotto ”*persoonallisen olemusytimen*” *eksistoisemisesta Totuuden probleemissa* (1929):

Kun korostamme tätä arvon ja tahdon läheistä yhteenkuuluvuutta, emme tarkoita yksistään vitaalista tahtoa, joka aina tähtää samaan ja samanlaiseen tarkoitukseen, yksilön elämän edistämiseen, emmekä mielivaltaisesti valitsevaa tietoista tahtoa, vaan tahtoa sellaisena, kun se esiintyy silloin, kun sitä tarkastellaan fenomenologisesti puhtaana. Tarkoitetaan, että *ihmissessä on vitaalisen tahdon yläpuolella persoonallinen olemusydin, jossa arvot olemuksen kvaliteetteina ovat.* (Ahlman 1992 (3), 103-104, kursivointi M. L.)

5.4 Arvojen ja välineitten maailma (1920) ja sen varhainen intuitionistinen epistemologia

Erik Ahlmanin ensimmäisen filosofisen pääteoksen *Arvojen ja välineitten maailman* (1920) *voluntaristinen metafysiikka* esittää tahdon ihmisen ja maailman olennaisimmaksi puoleksi ja *välinemanifestaationa* ilmenevän ”materiaalisen” havaintomaailman perustaksi. Absoluuttina tahto on olennaisinta ja merkitsevintä myös siksi, että se on käsitettävissä korkeimpien arvojen, etenkin *ettisesti arvokkaan* kannattajaksi. Ahlman arvioi esikoisteoksansa metafysiikassa tahdon kaikkiaan *primaariseksi selitysperstustaksi* elämän ja olevan ilmiöille. Tahto on myös primaari selitysperstusta sille, *millaisena* subjektin *itsehavainto* ilmenee. Jokainen subjektille havaituksi tuleva mielenisällisyys mahdollisine mielihyvän ja mielihäpähtämisen tuntemuksineen viittaa Ahlmanin mukaan perimmältään juuri metafysiiseen tahtoon; tahto ilmaisee siten sisäisessä havainnossa ja siihen liittyvissä tuntemuksissa subjektin perimmäistä olemisen tapaa. (Ahlman 1992, (1) 8-9; 155)

Tahto kuten sanottu suhtautuu alinomaan itseensä semmoisena kuin se esiintyy aktuaalisessa muodossaan tullessaan yhteyteen materian kanssa, siis tunteina, ajatuksina, mielikuvina, aistimuksina. Suhtautuessaan maailmaan tahto samalla suhtautuu itseensä. Tahto määrää alinomaan suuntaansa, laatuun samalla ollen oma suuntansa ja laatuunsa. (Ahlman 1992, (1) 155)

Erik Ahlmanin varhaisessa voluntarismissa tahdolla arvioidaan olevan kaksi keskeistä ominaispiirrettä: (i) pyrkimys itsensä säilyttämiseen ja (ii) itsensä ilmaisemiseen. (Ahlman 1992 (1), 59) *Ihmisellä* osa tahdon ilmauksista tulee tyypillisesti tietoisiksi; tämä ihmiselle ominainen ”tahto-tietoisuus” edellyttää yksilöltä alituista uudelleenorientoitumista suhteessa itsetajunnalliseen kokemukseen oman tahdon laadusta ja sen ilmaisemisesta. Jo tästä Ahlmanin varhaisen voluntarismin esittelystä voi nähdä viitteitä siihen, että sen merkittäviä virikkeitä olivat – kuten Ahlman itsekin toteaa – Henri Bergsonin ja Arthur Schopenhauerin tuotanto. (Ahlman 1992 (1), 7) Alkuaan filosofiaan ja tahtometafysiikan kehittelyyn Ahlman kertoo kuitenkin häntä ohjanneen *omakohtainen tarve* jäsentää hänelle akuutiksi käynnyttä *arvofilosofista* problematiikkaa.

Inhimillisten arvoratkaisujen subjektiivisesti eletty tärkeys antoi minulle aihetta otaksumaan, että niissä kosketetaan maailman perusolemusta. Ajattelin, että olevainen kenties on kvalitatiivisesti erilaista erilaisten arvojen tahtomista, jos kohta useimmissa tapauksissa tajutonta, kenties on maailman ja varsinkin elimellisen luonnon monimuotoisuus kvalitatiivisen tahdon ilmausta. (*Totuudellisuuden probleemi* 1929, Ahlman 1992, (3) 7)

Tuskin nimittäin on montakaan ihmistä, joilla ei ainakin jonain hetkinä olisi ollut tunnetta siitä, että ainoa todella tärkeä maailmassa lopulta on eettillistä. Sisimpämme sanoo meille ehdottomalla varmuudella, että eettinen on se, mikä muodostaa meidän syvimmän ytimemme ja että sen rinnalla kaikki muu on mitätöntä – ajatus, jonka raamattu ilmaisee sanoilla ”mitä se ihmistä auttaisi, jos hän kaiken maailman voittaisi ja saisi sielulensa vahingon.” Seisomme tässä kieltämättömän psykologisen tosiasian edessä, jonka jokainen voi välittömästi kokea itsessään ja välillisesti havaita muissa. Mikään puoli ihmisessä ei ole niin keskeinen kuin eettinen. (Ahlman 1992 (1), 9-10)

Arvojen ja välineitten maailman tärkein tietämiseen, filosofisen ajattelun ominaislaatuun ja filosofian metodiin liittyvä käsite on *intuitio*. Ahlmanille ominaisen intuitio-käsitteen taustalla on etenkin Henri Bergsonin *eläytyvää intuitiota* filosofian *metodina* metafysisen todellisuuden tavoittamisessa perusteleva ajattelu.²³⁷ Totuudet jaotellaan teoksessa eläytymisen avulla tavoitettaviin (1) *intuitiivisiin arvototuuksiin*, (2) *intuitiivisesti tajuttaviin eksistentiaalitotuuksiin* sekä intuitiivisen eläytymisen ”ulkopuolelle sijoitettuihin” (3) *välinetotuuksiin*. *Intuitiiviset arvototuudet* olivat Ahlmanin mukaan *subjektiivisia* totuuksia, jotka perustuivat intuitiiviseen eläytymiseen ja jäivät subjektiivisiksi juuri siksi, ettei ole *välineitä*, joilla intuition voisi todistaa tai osoittaa *objektiivisesti* todeksi. Toisaalta *välinetotuudet*, jotka perustuivat osoitettavien ”materiaalisten” välineiden käytön mahdollisuuteen (esimerkiksi mittatikun tai lämpömittarin käyttöön), tuottavat *intersubjektiivisin välinein* osoitettavia *objektiivisia* totuuksia. Nämä olivat kuitenkin Ahlmanin mukaan ”kylmiä” ja ”yh-dentekeviä” totuuksia siksi, ettei niillä ollut ihmiselle merkittävimmäksi koettua yhteyttä tahtovaan persoonallisuuteen:

Välinetotuudet ovat kylmiä, yhdentekeviä totuuksia. Tosin tietysti ei meihin voi olla vaikuttamatta, onko jokin ulkonainen seikka niin vai näin. Meille voi olla edullista tai vahingollista, onko asianlaita tämä vai tuo, meidän kunniantuntoomme voi koskea, jos olemme väittäessämme väärässä, mutta jos syvemmin tarkastelemme asiaa, voimme to-

²³⁷ *Intuitiota* Ahlmanin tieto-opillisena lähtökohtana on korostanut myös Salmela. (Salmela 1999a, 149 - 150)

deta, että suhteemme näihin totuuksiin on ulkopuolinen, tilapäinen." (...) Intuitiivisesti tajuttavat eksistentialitotuuudet vaativat läheisempää, persoonallisempaa, suhtautumista, ne vaativat alttiutta, sympatiaa... (...) ... niistä voi kehittyä "arvototuuksia" eli kuten minä nimitän niitä, arvoja. Nämä ovat paatoksellisia, intohimoisia "totuuksia", "totuuksia" pregnantissa mielessä. Niitä ei todisteta, vaan niitä vakuutetaan, niitä ei kylmästi todenneta, vaan niihin *uskotaan*. (Ahlman 1992 (1), 135)

Ahlmanin filosofiakäsitykseen kytkeytyvää varhaista totuus- ja tietoteoriaa *Arvojen ja välineitten maailmassa* voidaan vielä selkeyttää tarkastelemalla Ahlmanin käyttämiä nimityksiä eri totuuksista ja tutkimalla edelleen Ahlmanin näkemyksiä ks. totuuksien a) kokemuksellisista ominaispiirteistä, b) totuuden objektiivisuuden osoittamisen mahdollisuuksista intersubjektiiivisin välinein (mitat, mittarit, mittaussvälineet), c) totuuden todeksi osoittamisen "alasta" (subjektiivisena / objektiivisena totuutena) sekä d) viittaamalla esimerkin kautta kohteeseen/tilanteeseen, missä kyseistä totuutta ilmenee:

<i>Intuitiiviset arvototuuudet</i>	<i>Intuitiiviset eksistentialitotuuudet</i>	<i>Välinetotuuudet</i>
a) voimakkaimmin koettu vakuuttuneisuus	a) voimakkaasti koettu vakuuttuneisuus	a) ulkoinen, intersubjektiiivisten välineiden käyttöön perustuva vakuuttuminen
b) ei konkreettista kohdetta, ei intersubjektiiivisiä välineitä	b) kohteen intersubjektiiivisesti havaittavuus, ei intersubjektiiivisiä välineitä totuuden osoittamiseksi	b) osoitetaan todeksi käyttämällä mittoja, mittareita, mittavälineitä
c) subjektiivisuus	c) subjektiivisuus	c) objektiivisuus
d) esimerkkinä yksilön tai ihmisryhmän arvovakaumus	d) esimerkkinä näytelmän koomisuus tai luonnonkohteen kauneus	d) esimerkkinä tieteelliset mittaustulokset luonnontieteelliset "invariantsit", matemaattisen luonnontieteen teorit

Kaavio 1. *Intuitiivisten arvototuuksien, intuitiivisten eksistentialitotuuksien ja välinetotuuksien rottelu Erik Ahlmanin teoksessa Arvojen ja välineitten maailma (1920)*

Arvojen ja välineitten maailma sisältää myös erityisen luvun "Filosofeista ja filosofiasta", jossa Erik Ahlman kuvailee käsityksiään filosofian luonteesta ja tehtävistä. Tässä Ahlmanin mukaan filosofiaan kuului sekä (i) *intuitiivisia* aineksia että (ii) *teoreettisia ja käsitteellisiä* aineksia. *Filosofi* onkin sekä intuitiivisesti eläytymällä ympäristöönsä suhtautuva *näkijä-runoilija* että samalla *teoreetikko*, joka "reagoi ulkonaiseen todellisuuteen mahdollisimman yleisluontoisilla käsitteillä."

Intuitiolla hän tuntee, miten monet elämän ilmiöt sisältäpäin katsottuna ovat haarautuneet tahdon eli elämän virrasta, olivat ne sitten inhimillisiä joko yksilöllisiä tai tyypillisiä

ilmiöitä, taikkapa eläin ja kasvikuntaankin kuuluvia, ja koettaa pukea, sikäli kuin se käy päinsä, intuiionsa käsitteiksi. (Ahlman (1), 279)

Erik Ahlmanin nuoruudenteoksen *filosofiakäsityksessä* voidaan edelleen nähdä viitteitä Ahlmanin myöhemmälle tuotannolle merkittävästä Friedrich Nietzschen ajattelusta; Ahlman arvioikin jo varhain filosofian erääksi ominaispiirteeksi eräänlaiseen *valta-* ja *hallitsemispyrkimyksen*. *Filosofin* tavoitteena on tässä maailman ”vallasta” vapautuminen filosofille ominaisena ”passiivisena” valtpyrkimyksenä.

Filosofin valtpyrkimys ei ole aktiivista vaan pikemmin passiivista torjumista. Hän koettaa päästä maailman herraksi, jotta se ei pääsisi hänen herrakseen, vapautuakseen siis siitä. Hänen tahtonsa tuntee maailman vastukseksen; hän tuntee itsensä voittajaksi vasta kun tämä vastus on tullut käsitteillä tajutuksi. (Ahlman 1992 (1), 278)

5.5 Erik Ahlmanin filosofiakäsityksestä teoksessa *Teoria ja todellisuus* (1925)

5.5.1 Filosofia omaehtoisesti kyseenalaistavana ja maailmankatsomuksellisia synteesejä tavoittelevana kulttuuri-ilmionä

Essee- ja aforismikokoelma-teoksen *Teoria ja todellisuus* aloittavassa esseessä ”Ajatuksia filosofisesta tarpeesta” Erik Ahlman luonnehtii filosofiaa *filosofin omaehtoiseksi kyseenalaistavaksi* toiminnaksi, jossa tämä yksilönä ja yksilöllisesti jäsentää tajunnassaan olevia aineksia mahdollisimman laajaksi aineistensa suhteen yhteen soveltuvaksi *synteettiseksi maailmankatsomus-kokonaisuudeksi*. Ajatuksellisen synteetin pyrkimyksessään filosofiaan liittyy Ahlmanin filosofiakäsityksessä osaltaan *historiallisia* ja *kulttuurisia determinantteja*: filosofian käyttämät käsitteet olivat osaltaan omalle ajalleen ja kulttuurilleen tyypillisiä ja liittyivät aikakaudelle ominaisiin aatteellisiin virtauksiin. Omaehtoinen ja yksilöllinen (persoonallinen, yksilöllisesti erilaisten yksilöiden tekemä) ajatustyö selittää filosofialle tyypillistä *metodien* moninaisuutta, *konsensuksen* puutetta ja Ahlmanin näkemyksen mukaan myös *tieteelle* ominaisen verrattain *yhtenäisen kehityksen* puuttumista. Aikakautensa ja kulttuurinsa problematiikkaan liittyvänä, oli filosofian, ajan aateilmapiiriin vastatessaan ja saavuttaakseen ympäristössään ”vastakaikua” – myös kyettävä uudistumiseen. (Ahlman 1992, (2) 15 - 18)

Ei tarvitse kovinkaan paljoa lukea filosofista kirjallisuutta, ennen kuin huomaa, että täällä persoonallisuudella on paljoa tärkeämpi asema kuin puhtaassa tieteessä. Varsinaisessa tieteessä tutkija voi peittyä usein asioiden taa, jäädä eräänlaiseksi abstraktumiksi, ja voinee sanoa, että on etu, jos asiat täydellisesti itse puhuvat puolestaan. Mutta näin ei koskaan voi olla filosofiasa. Se johtuu jo yksin siitä seikasta, että filosofi kuvaillessaan ja selittäessään maailmaa kuvailee ja selittelee sitä maailmaa, mikä hänelle on annettu hänen omassa tajuntasisällössään. Sillä sehän on lopulta ainoa todellisuus minkä hän välittömästi tuntee. Hän on samalla kertaa sekä itse oma aineistonsa että tämän aineiston järjestelijä ja selvittäjä. (Ahlman 1992, (2) 17)

Erik Ahlmanin filosofiakäsityksessä *filosofiselle asennoitumiselle* on ominaista "ennakkoluuloton", itsestään selvimpinäkin pidettyjen seikkojen tietoinen *kyseenalaiseksi saattaminen* filosofin itselleen valitsemana "moraalina." Filosofian omaehtoisuuteen liittyy tarkasteltavien ja kyseenalaistettavien asioiden valitsemisen *autonomia*; tähän Ahlman kuitenkin liittää filosofille ominaisen kyvyn valikoiden ihmetellä "*eräitä* asioita, ei kaikkea sitä, mitä ihmiset yleensä ihmettelevät." (Ahlman 1992 (2), 10) Kyseenalaistavan asennoitumisen ohella Ahlman katsoi filosofiaan liittyvän myös *konstruktiivisen ominaispiirteen* koettaa selittää olevaa perustamalla selitykset joihinkin yleisimpiin tai "*perimmäisiin*" *entiteetteihin* ja *prinsippiihin* sekä myös sen pyrkimyksissä osoittaa *tietämisen rajoja*. Nämä filosofialle Ahlmanin ominaisina näkemät piirteet tulevat hyvin esiin esseessä "Ajatuksia filosofista tarpeesta":

Filosofi suhtautuu kaikkeen täydellisellä ennakkoluulottomuudella; se on suorastaan hänen intohimonsa ja samalla moraaliksi, minkä hän itseään varten on valinnut. Jos filosofian historiassa yleensä on havaittavissa jotain edistystä, tahtoisin sanoa, että se on siinä, että yhä uusia asioita on opittu pitämään ei-itsestään selvinä. (...) tehdään epäilykyseenalaiseksi: kysytään, onko sen suurempaa aihetta asettaa yhteiskuntaa, valtiota tai perhettä yksilön edelle kuin päinvastoin, järjellisyttä järjettömän edelle, sivistystä sivistymättömyyden, johdonmukaisuutta epäjohdonmukaisuuden, terveyttä sairauden, ihmistä eläimen tai itsenäistä harkintaa auktoriteettiuskon edelle, nykyhetkeä tulevaisuuden edelle. Filosofi ei voi ilman muuta voi myöntää, että on olemassa hyvää tai pahaa, kiitettävää tai moitittavaa, luonnollista tai luonnotonta. Tämä on filosofisen laadun negatiivinen puoli: *de omnibus est dubitandum*: kaikki on epäilykyseenalaiseksi. (...) Mutta filosofian ei kumminkaan yksistään ole vallalla tämä alasrepivä vietti, vaan liittyy myös pyrkimys antaa kiinnekohtia. (...) Viimeisiä pohjiaan myöten ei maailmaa koskaan ole selitetty eikä tulla selittämään, eikä sitä edes voidakaan tehdä. Se riippuu itse selittämisen olemuksesta, joka ei koskaan voi olla lopullista, koska siinä aina tarvitaan jokin, johon selittäminen palautetaan. Syntyy pakostakin loputon sarja, *regressus ad infinitum*. (Ahlman 1992, (2) 10-12)

Filosofialle ominaisen pyrkimyksen saavuttaa lopullisesti perusteltu maailmanselitys Erik Ahlman katsoo juontuvan ihmiselle ominaisesta (i) "*metafyysillisestä*" tarpeesta, joka välttämättä *vaatii* tulla *tyydytetyksi*. Samalla Ahlman korostaa *tieteen* ja *filosofian* yhteisiä *psykologisia "alkujuuria"* viitaten tässä esimerkkinä siihen, että antiikin Kreikassa filosofialla ja tieteellä tarkoitettiin samaa asiaa. Moderni länsimainen tiede, joka "monessa tapauksessa" saattoi "kokemuksen kautta verifioida sen mitä se väittää", voitiin Ahlmanin mukaan liittää psykologisesti lähinnä ihmisen (ii) "*tietämisvietin*" tyydyttämiseen. Juuri "metafyysilliseen tarpeeseen" ihmisessä vastaavan *filosofian* tehtävä rajataan tässä "yksinomaan itse tajunnansisällön järjestelemiseen sellaiseksi kokonaisuudeksi, että se tyydyttää metafyysillistä tarvetta ihmisessä." (Ahlman 1992, (2) 11-12).

Filosofialta vaaditaan, että se antaisi meille jonkinlaisen kokonaiskuvan maailmasta, eli niinkuin tavallisesti sanotaan yhtenäisen maailmankuvan. Me vaadimme filosofialta ennen kaikkea synteesejä. Niin kuin kaikkeen synteettiseen liittyy filosofian yhtenäisiin näkemyksiin voimakkaita tunne-elementtejä - sitävastoin tiede, joka monessa tapauksessa on analyttistä, on usein omiaan ottamaan pois tunteen semmoisestakin, mihin sitä alussa oli liittynyt. Filosofia ei tieteen tavoin tutki ennentuntemattomia erikoisaloja maailmasta - se kaikki jää tieteelle-, vaan se järjestee, yhdistelee, ja selvittelee sitä, mikä tieteen tai välittömän kokemuksen avulla on annettuna. Tiede voi monessa tapauksessa kokemuksen kautta verifioida sen mitä se väittää; filosofia ei koskaan. Ja ne osat, jotka sisältävät sellaista, mitä ei voida (asian luonnon vuoksi) mitenkään koskaan verifioida, ovatkin tavallaan filosofiaa ja ne leimataan usein sellaisiksi. Jos todella filosofian tielle sattuisi osua ongelma, joka on kokemuksen avulla ratkaistavissa, valtaa sen jokin yksityistiede itselleen ja suorittaa asian paljoka paremmin kuin konsanaan filosofia sen voi tehdä. Filosofian tehtävä siis rajoittuu yksinomaan itse tajunnan sisällön järjestelmi-

seen sellaiseksi kokonaisuudeksi, että se tyydyttää metafysiillistä tarvetta ihmisessä. (Ahlman 1992, (2) 14)

Filosofiassa ihminen pyrkii saattamaan keskinäisyhteyteen ja tekemään ymmärrettäväksi kaikkinaiset *tajunnansisällykselliset* ainekset. Tällaisena *konstruktivis-jäsentävänä* toimintana filosofia otti Erik Ahlmanin mukaan selitettäväkseen myös *emotioonaalisia* aineksia sisältäviä tajunnansisältöjä. Ahlman katsoo, että *psykologisilta vaikutuksiltaan* ”ihmismieliiin” filosofiassa on yhtymäkohtia sekä (i) *tieteeseen* että (ii) *uskontoon*. Tieteelle ja filosofialle on yhteistä ”vapauttava teho”, joka auttaa hälventämään ahdistavaa epätietoisuutta selittämällä ja tekemällä asioita selitettyinä ja ymmärrettävissä olevina *tunnetuiksi*; uskonnon kanssa yhteisenä piirteenä *persoonallisuutta eheyttävä* vaikutus. Tämä johtuu siitä, että filosofiassa ja uskonnossa pyritään saattamaan maailma *kokonaisuudessaan* ja *yksityiskohdissaan* ”puhtaan tietämisen ja selittämisen objektiksi” mukaan lukien henkilökohtaiset tuskat, surut ja vaikeudet. (Ahlman 1992, (2) 19)

5.5.2 Filosofia, tiede, metafysiikka

Kuten jo tuli osoitetuksikin, Erik Ahlman esittelee ko. teoksessa verrattain laajasti näkemyksiään *tieteen* ja *filosofian* keskinäisyydestä. Ahlman katsoi voitavan pitää tiedettä ihmiselle ominaisen *tietämismietin*²³⁸ ilmauksena; moderniksi länsimaiseksi tieteeksi kehittyessään tiede oli saavuttanut sille ominaiset ”varmat muotonsa ja vakiintuneet menetelmänsä.” Vaikka *filosofia* Ahlmanin filosofiakäsityksessä erosikin *tieteestä* siinä, että filosofiassa metodit vaihtelivat, filosofialta puuttui yhtenäisyyttä ja se oli ”täynnä erilaisia systeemejä ajattelutapoja ja menetelmiä” Ahlman lisää tähän omana huomautuksenaan: ”vielä nytkin tuntuu siltä, että todella tieteellinen harrastus on samalla filosofista tai kuten ehkä paremmin voisimme sanoa metafysiillistä harrastusta.” (Ahlman 1992, (2) 13,15) Tieteen ja filosofian ”alat” rajautuvat Ahlmanin mukaan kuitenkin erilleen erityisesti siinä, että filosofiassa koetettiin vielä tavoitella selityksiä ”jonkun matkaa eteenpäin” *kysymyksissä*, joissa tiede on jo lopettanut selittämisen (tai ”tyhjentyneet” selitysmahdollisuuksista). *Filosofian topoksen* voi siis nähdä suhteessa ihmisen tietämistarpeen sijoittuvan tässä ikään kuin tieteen ja ”tuntemattoman” välille:

tiede →) filosofia →) ”tuntematon”

Sikäli kuin tiede palvelee jotakin psyykillistä tarvetta ihmisessä, se lähinnä tyydyttää tietämismiettiä, samalla voi jokainen tieteen tulos olla seuraavien tehtävien objektiivisena lähtökohtana. Mutta näin ei ole filosofian laita. Se koettaa edelleen tyydyttää ihmisen metafysiillistä tarvetta, josta ei voi väittää, että se olisi pelkästään tietämyksellistä laatua vaikkakin tietämisellä on siinä tärkeä osansa ja vaikkakin vaadimme, että filosofoinnin tulosten tulee olla tiedollisista aineksista kokoonpantuja ja vastata järjen vaatimuksia. (Ahlman 1992 (2), 13 - 14)

Tiede koettaa auttaa ihmistä elämään selittämällä ilmiöitä niin pitkälle kuin se taitaa ja siitä, mihin se lopettaa, jatkaa filosofia vielä jonkun matkaa eteenpäin, niin pitkälle nimittäin kuin ihmistä selittämällä voidaan auttaa. Mutta sitten tulee pysähdys. Selittämi-

²³⁸ Hans Eislerin *Philosophische Wörterbuch* (1904) määrittelee ”tietämismietin” seuraavasti: ”Wissenstrieb geht aus dem Trieb nach Orientierung (zum Zwecke der Selbsterhaltung) durch Motivverschreibung (s.d.) als funktionelles Bedürfnis als Sterben, Wille zur Erkenntnis (s.d.) als solcher, hervor. Von einem Wissenwollen als Motor des Denkens sprechen SCHLIERMACHER, DILTHEY u.a. Vgl. Erkenntnis.” Ahlman käytti työskennellessään Eislerin *Handwörterbuchia*. Vertaa tästä Ahlman 1992 (3) s. 9.

nen on tyhjentänyt mahdollisuutensa, minkä se välttämättömästi aina tekee enemmän tai myöhemmin. (Ahlman 1992, (2) 19)

Erik Ahlman jaottelee tässä teoksessa *metafyysiset selitykset* kahdeksi pääryhmäksi, joista ensimmäisessä hän katsoo koetettavan johtaa kaikki oleva (a) *ulkonaiseen aistihavainnolliseen todellisuuteen* ja toisessa (b) *sisäiseen havaintoon*. Aistihavainnollista todellisuutta viimeisenä (maailmankuvan jäsentävänä) selityksperustana käyttävät metafyysiset selitykset johtuvat Ahlmanin mukaan viimeisinä perusteinaan aineksiin, joissa jokin ulkoiseen kokemukseen viittaava (kuten aine tai energia) arvioidaan perimmäiseksi entiteetiksi. *Sisäisen havainnon* ensisijaaisuutta selityksperustanaan käyttävissä selityksissä Ahlman erottelee edelleen selitykset, joissa perimmäisinä aineksina on i) *tajunnalle ilmenevä todellisuus* kuten esimerkiksi *tahto* Schopenhauerin filosofiassa tai ii) *ideat ja käsitteet* kuten esimerkiksi Platonilla ja Hegelillä. Nämä (viimeksi mainittut kaksi ryhmää) eroavat Ahlmanin mukaan siinä, että jälkimmäisessä metafyysiseksi perustaksi asetetaan *järjen* avulla tajuttavia entiteettejä. (Ahlmanin oma *voluntarisimi* liittyy siis tässä metafysiikkajäsennyksessä kategoriaan b/i.) Omaksi selityksryhmäkseen Ahlman katsoo vielä (c) *transsendenttia jumaluutta* selityksperustanaan käyttävät metafyysiset selitykset. Ahlman pitää yliluonnolliseen jumaluuteen viittaavien selitysten kohdalla selviönä, etteivät ne voineet olla tieteellisiä, sillä ne eivät olleet immanenttiin maailmaan itseensä kuuluvaan vaan yliluonnolliseen ei-maailmalliseen viittaavia selityksiä. (Ahlman 1992, (2) 12 - 13)

Erik Ahlmanin filosofiaikäsiyksessä korostuu teoksessa *tolerantti ja eksklusiivisuutta välttävä* asennoituminen esimerkiksi suhteessa ”fantastisiltakin näyttäviin metafysiillisiin ja uskonnollisiin selityksiin”: esimerkiksi *pahuuden ongelmaan* syventyneiden filosofisten ja uskonnollisten ajattelijoiden metafyysiset spekulatiot saattoivat Ahlmanin mukaan sisältää filosofisesti merkittäviä huomioita.

Tärkeämpi asema on ollut *metafyysisillä* spekulatiolla pahan olemuksesta, alkuperästä, asemasta maailmanjärjestyksessä. Näistä mietiskelyistä voidaan kyllä tavallisesti väittää, etteivät ne ole tieteellistä tutkimusta; se pahan käsite, mikä niiden pohjana on, ei ole kyllin yhtenäinen ja selväpiirteinen; ei voida aina sanoa tarkoitetaanko paha psykologisena, subjektiivisesti annettuna vai objektiivisena realiteettina. Toisaalta ei sovi kieltää, että pahan probleemia käsittelevissä metafysiillisissä spekulatioissa tulee ilmi paljon syvällisyyttä ja teräviä psykologisia huomioita. Ne, jotka ovat tähän etiikan ja uskonnon keskeiseen kysymykseen syventyneet, ovat useimmin ottaneet tehtävänsä vakavalta kannalta, sillä se on samalla ollut heille itselleen persoonallinen kysymys. Sentähden on syytä kiinnittää huomiota fantastisiltakin näyttäviin metafysiillisiin ja uskonnollisiin selityksiin. (Ahlman 1992, (2) 83 - 84)

5.5.3 Transsendenttiin viittaavat kokemukset ja filosofisen tutkimuksen rajat

Teorian ja todellisuuden järjestyksessä toisessa esseessä ”Transsendentista” Erik Ahlman luotaa edelleen filosofian ja tieteen suhteita. Ahlman esittää tässä, että *tieteen* ja myös *filosofian* - tämän sanan ahtaammassa merkityksessä - immanenttiin rajoittuvan selityspiirin rajoille tultaessa *tietämistarve* pyrki ”kurkottautumaan” kohti tuntematonta. Aavistuksen *transsendentin olemassaolosta* tuottivat kohti tuntematonta etenevät järkeilypyrkimykset silloinkin, kun ”inhimillinen tahto ja tunne yhä tyydyttämättömyydessään tavoittelevat objektiivista vastinetta, sen jälkeen kuin olemassa olevat ja tiedetyt tyydytysmah-

dollisuudet ovat osoittautuneet riittämättömiksi." Käsitteiden ja mielikuviin transsendenttista johdettiin Ahlmanin mukaan *sekä* järjen *että* tunteen johdattamina:

Aavistus transsendentin olevaisen olemassaolosta alkaa siinä, missä inhimillinen järki on tyhjentänyt mahdollisuutensa, mutta missä ihmishenki sammuttamattomassa tietämisjännossään yhä kurkottautuu eteenpäin tuntematonta kohti. (...) Transsendentin rajoille johtaa siis älyn ja tunteen tie. Älyä nimittäin ajaa juuri tunne pyrkimään sen omien rajojen ulkopuolelle ja toisaalta pukeutuu tunne saapuessaan immanentissa maailmassa objektiivisten tyydytysmahdollisuuksiensa viimeisille ääriille intellektuaaliseen muotoon liittyen mielikuviin, joitten sisällyksenä on juuri transsendentti olevainen. (Ahlman 1992, (2) 21 - 22)

Ahlmanin mukaan voitiin pitää empiirisenä tosiasiana, että transsendenssin *tunne* oli olemassa ja että ihmisellä oli *taipumus uskoa* transsendenttiin. Edelleen, yhteistä ja ominaista käsityksille transsendenttista oli, että transsendentti oletettiin *aiwan toisenlaiseksi* kuin immanentti, havaittu oleva. Tunne tai aavistus transsendenttista saattoi Ahlmanin mukaan liittyä *minän* olemassaolon kokemukseen, *eettisen vastuun* kokemukseen sekä *esteettiseen* ja *uskonnolliseen* liittyviin kokemuksiin. (Ahlman 1992, (2) 21 - 40)

Tieteelliset selitykset eivät Erik Ahlmanin mukaan olleet transsendentin tunteen, esimerkiksi eettisten ja esteettisten kokemusten selittämissä tyydyttäviä. Tieteellä olikin Ahlmanin mukaan *taipumus kieltää* transsendenttiin viittaavien kokemusten (esim. kokemuksen eettisen vastuullisuuden todellisuudesta) todellisuus sekä selittää näitä kokemuksia elämyksellisiksi harhoiksi. Ahlman ei hyväksynyt tällaisen kokemusainekseen yksioikoista ja ongelmatonta palauttamista tieteellisiin selityksiin, ja katsoi kysymyksen transsendentin olemisesta, sen määreistä tai objektiivisuudesta jäävän avoimeksi kannustuen kuitenkin lukijaansa tässä omiin pohdintoihin. (Ahlman 1992, (2) 39 - 40)

Voi suorastaan sanoa, että kaikki transsendentti harrastus on epäbiologista. Tunne saa transsendentin käänteen silloin, kun se lakkaa enää millään tavalla tarkoittamasta elämää tai - käyttäkäsemme toista sanontatapaa - ajallisuutta. Nuo puheenaolevat tunteet ovat kaikki, kukin omalla tavallaan, haaraantumia ihmisen transsendenttista kaipuusta. (...) Eiköhän voi sanoa, että jokaisella ihmisessä olevalla vietillä, halulla, kaipauksella todella ole olemassa tyydytysmahdollisuutensa in abstrakto nimittäin? (...) Mutta transsendentti kaipuu, joka kumminkin voi olla niin voimakas ja täyteläinen, olisi siinä suhteessa laatuun yksinäinen, että sen objekti puuttuisi. Elämämme olisi siis sangen tärkeässä kohdin valheen harhakuvitelman vallassa. Voisiko tämä olla mahdollista? Sitä on lupa kysyä, vaikkei siihen voidakaan saada vastausta. (Ahlman 1992, (2) 38 - 40)

5.6 Metafilosofisesta aineistosta kirjoituksissa "Tietoteoreettisia mietteitä" (1927) ja "Tietämisen normipuolesta" (1932)

Erik Ahlmanin *Ajatuksessa* julkaistujen tietoteoreettisten kirjoitusten tarkastelu valottaa osaltaan Ahlmanin filosofiakäsitystä etenkin tämän näkemyksissä filosofian, metafysiikan ja tieteen *keskinäissuhteista*. Spesifisti epistemologisia tarkasteluja Ahlman nostaa esille kirjoituksissa "Tietoteoreettisia mietteitä" ja "Tietämisen normipuolesta." Näissä Ahlmanin arvio kaikista filosofiassa ja tieteessä esitettävistä tietoteorioista on, että ne edellyttävät joitakin sinänsä enää *perustelemattomiksi jääviä* olettamuksia ja metodologisia valintoja. (Ahlman 1992, (8) erit. 16 - 17 ja 104 - 106)

Pääasiana meille tässä on vain (...) seikka, että kaikessa teoriassa voidaan mitä viimeisiin perusteisiin tulee panna merkille mielivaltaisuusmomentti, olkoon se sitten psykologisesti uskon tai tahdon varassa. (...) Ylläoleva tarkastelu osoittaa, että on syytä tieteessä muodostaa relatiivinen totuuskäsite, jossa otetaan huomioon totuuden kriteerit, nim. ne tunnusmerkit, jotka alkuaan mielivaltaisesti halutaan asettaa totuuden tunnusmerkeiksi. (Ahlman 1992, (8) 17)

Kaikkiin ja kaikenlaisiin tietoteorioihin liittyy Ahlmanin mukaan ”mielivaltaisuusmomentti” joinakin perustelemattomina asetettuina teoreettisina normeina. Ahlman tulkitsee tietoteoreettiset kysymykset perimmältään – *questiones iuris* – oikeutukseen liittyviksi kysymyksiksi; tällöin tietoteorioita voidaan, kuten Ahlman näissä artikkeleissaan tekee - tarkastella ehtojen, normien ja edellytysten näkökulmasta. Ahlman korostaa, että myös *tieteelliseen* toimintaan ja teorianmuodostukseen liittyy *metafyysisiä* olettamuksia, kannanottoja sekä normeja. (Ahlman 1992, (8) 13 - 20, 103 - 111)²³⁹

Moderni länsimainen tiede hyväksyi ja ylläpiti Ahlmanin mukaan eräitä yleisiä teoreettisia normeja, joiden tietoteoreettista luonnetta ja statusta tieteenharjoittamisessa ei itse sen toiminnassa (toisin kuin filosofiassa) jatkuvasti kyseenalaistanut. Tämä mahdollistikin Ahlmanin mukaan myös tieteen rakenteellisesti suhteellisen yhtenäisen edistymisen. Ahlman katsoo, että oli myös aiheellista tehdä filosofinen erottelu *absoluuttisen totuuden* käsitteen ja suhteellisen – kuten tieteessä joihinkin valittuihin ennakoehdotoihin ja metodisiin periaatteisiin liitettävän - *relatiivisen totuuden* välille. (Ahlman 1992, (8) 17; vrt. myös (9) 104)

Totuuskäsite on perustava käsite; sitä ei voida muodostaa siten, että koetettaisiin sovelluttaa se jo olemassaolevan järjestelmän piiriin; päinvastoin järjestelmän rakenne voi riippua siitä, millaiseksi totuuskäsite muodostetaan." (...) "Pääsy esineisiin on ilmeisestikin irrationaalista; mutta tieteellä ei ole mitään siltä asetettavana oman rationaalisuutensa ja esi-
neitten irrationaalisuuden välille. (Ahlman 1992 (8), 14 - 16)

(...) on syytä tieteessä muodostaa relatiivinen totuuskäsite, jossa otetaan huomioon totuuden kriteerit, nim. ne tunnusmerkit jotka alkuaan mielivaltaisesti halutaan asettaa totuuden tunnusmerkeiksi. (...) Jos tietoteoria on pelkkää tietoteoriaa eikä samalla peitettyä metafysiikkaa, voi tällainen relatiivinen totuuskäsite hyvin olla (sisällyksellisen, asiallisen) totuuskäsitteen rinnalla. Relatiivinen totuuskäsite sisältää silloin tämän ajatuksen: koska ei ole mitään ehdotonta kriteeriä siihen, mitkä arvostelmat ovat tosia, mutta epävarmuuden tilaan teoreettisella alalla ei voida jäädä, käsitettäköön tosiksi sellaiset arvostelmat, joihin ovat liittyneenä ne ja ne kriteerit. Tämä selitys voi tietysti sisältää senkin mahdollisuuden, että näitä kriteerejä noudattamalla tosiksi julistetut arvostelmat myös ovat absoluuttisessa mielessä tosia; me vain emme tiedä että ne sitä ovat. Relatiivinen ja absoluuttinen totuus saattavat langeta yhteen. (Ahlman 1992, (8) 17)

Erik Ahlmanin tietoteoreettiset tarkastelut voi katsoa osoittavan hänen kyenneen suhtautumaan metafysiikkaan ilmiönä, josta asetettuina perustelemattomina lähtöolettamuksina oli kaikissa esitetyissä tieto-opeissa ja -teorioissa mahdotonta täysin vapautua. Metafyysiikka oli siten pikemmin nähtävissä tietoteorioiden ”ikuisiksi seuralaiseksi” muodossa tai toisessa. Ahlmanin näkökulma metafysiikan ongelmaan näyttäisi tässä olevan (aikalaisfilosofiassa omintakeiselta vaikuttava) metafysiikka-ongelman ”uudelleenmuotoilu”. Tässä Ahlman pohdiskelee arvioivasti - pikemmin kuin miten metafysiikasta voitiin

²³⁹ Eräänä kiteytyksenä tästä Ahlman kirjoittaa *Totuudellisuuden probleemissa* s. 158: ”Tiede on aina eräässä mielessä dogmaattista. Sillä on eräitä kiinteitä lähtökohtia, metodisia sääntöjä, yleisiä aksioomeja ja premissejä, jotka tutkijat ilman muuta omaksuvat ja joiden varassa he käsittelevät ja kritikoivat tarjoutuvaa asiallista ainesta.” (Ahlman 1992, (3))

päästä eroon - millaisia ominaispiirteitä, etuja ja haittoja erilaisten epistemologioiden metafysiikoissa oli. Esimerkiksi modernin länsimaisen tieteen edustaman yleiseen verifiotavuuteen perustuvan "demokraattisen" tietoteorian vahvuutena ja samalla sen ongelmana oli, että tieteessä todelliseksi hyväksytyn *realiteetin* on oltava suurelle enemmistölle havaittavaa "samaa", jolloin tieteellisille väitteille voitiin myös esittää "yleistä" verifiotuvuutta. Ahlmanin mukaan voitiin kuitenkin hyvin ajatella, että persoonallisilta ominaisuuksiltaan tai "sivistystaustaltaan" *erilailla kvalifioidut yksilöt* havaitsivat maailmaa läh-
tökohtaisesti tai jonkin menetelmällisen harjoittelun ja kouluttautumisen kautta eri tavoin. Tällöin tieteen "demokraattinen" perusedellytys saattoi esittäytyä jopa pikemmin tieteelle ominaisena *dogmaattisuutena* ja sen "tarpeisiinsa" konstruoimana *metodologisena normina* kuin itsestäänselvyytenä. (Ahlman 1992, (8) 82 - 83)

Tietoteoria postuloi useimmiten jonkinlaisen ihmisen normaalitilan, jossa ne havainnot on tehtävä, joita tiede käyttää primääriaineksenaan. (...) Länsimaiselle tietoteorialle on ominaista, että varmuuden elämyksille vaaditaan mahdollisimman suurta levinneisyyttä. Vain sellaiset varmuuskvaliteeteilla varustetut havainnot, jotka tavataan tai otaksutaan tavattavan kaikilla ihmisillä, katsotaan varmistetuiksi. Tästä johtuu, että länsimaisella tietoteorialla on vahvasti sensuaalinen luonne. (...) Nyt kuitenkin koetaan muunkinlaisia havaintoja, joihin on liittyneenä varmuuden elämyksiä ja joiden voitaisiin ajatella viittaavan reaalisiin objekteihin. (Ahlman 1992, (8) 106 - 108)

5.7 Metafilosofinen aineisto teoksessa *Totuudellisuuden probleemi* (1929)

5.7.1 Totuudellisuuden ongelma sekä totuudellisuusetiikan ja naturalistis-kvantifioivan tieteen kulttuurinen diskrepanssi

Erik Ahlmanin *Totuudellisuuden probleemi*-teoksen lähtökohtaisen motivoivan ongelman voi nähdä Friedrich Nietzschen *Zur Genealogie der Moral* -teoksessa esitetyssä kysymyksenasettelussa intellektuaalisen rehellisyyden eli *totuudellisuuden*²⁴⁰ luonteesta, arvosta, oikeuttamisesta sekä sen suhteesta totuuteen ja todellisuuteen. *Zur Genealogie der Moral*in ”kaikkien arvojen uudelleen arvioimisen” filosofiassaan Nietzsche päätyi kysymään itse *totuudellisuuspyrkimyksen arvoa* ja *psykologisia taustatekijöitä* mahdollisena vallantahdon ilmentymänä. Näin Nietzsche esitti, mutta jätti Ahlmanin mukaan ratkaisematta kysymyksen *totuudellisuuden oikeutuksesta*.

Totuudellisuuden probleemissa Erik Ahlman pohjustaa tarkasteluitaan totuudellisuuden problematiikkaan psykologisilla huomioilla *itsepetostaipumuksesta*, vääristelytaipumuksesta ”sisäistä havaintoa” koskien. Totuudellisuus, jonka määrittelemisessä Ahlman viittaa Eislerin filosofisen sanakirjan hakusanaan *Wahrhaftigkeit*, merkitsee Ahlmanin tulkinnassa korostetusti erästä *rohkeuden* muotoa; *hyveenä* totuudellisuus edellytti tämän rohkeuden muodon johdonmukaista ja säännöllistä toteuttamista elämässä. Viitaten tässä Nietzschen tuotantoon, Sigmund Freudin *Ich und Es* ja Max Schelerin *Idole der Selbsterkenntnis* -teksteihin Ahlman nostaa esille ihmisille ominaista yleistä tendenssiä havaintojen vääristelemiseen: ihminen ei useinkaan uskalla tuntea, mitä *varsinaisesti* tuntee, ei havaita miten *varsinaisesti* havaitsee, eikä tee arvoarvostelmia siten miten *varsinaisesti* arvostaa. Totuudellisuus on Ahlmanille *uskallusta* olla totuudellinen sen mukanaan tuomasta mahdollisesta *kärsimyksestä* huolimatta. *Kulttuurifilosofisen* ulottuvuuden *totuudellisuusvaatimus* saa siinä, että Ahlmanin mukaan *totuudellisuus* oli nähtävissä ajan eurooppalaisen kulttuuri-ihmisen henkiselle kehitykselle ominaiseksi ja yleisemmin eurooppalaiselle kulttuuripiirille ominaiseksi ja sitä vallitsevaksikin *hyveeksi*.

Ahlmanin mukaan eurooppalaisen kulttuurin tuolloisen nykyvaiheen postuloima *totuudellisuusvaatimus* oli kuitenkin tuottanut kulttuurissa jännitteen, joka edellytti totuudellisuuden ihanteen ominaislaatua, historiallisia taustoja ja toteuttamisen mahdollisuuksia arvioivaa *kulttuurifilosofista tarkastelua*. Ahlman liitti totuudellisuuden ihanteen tuottaman ongelman tarkastelun tulkintaansa eurooppalaisen/länsimaisen kulttuurin *kriisistä*.²⁴¹ Kulttuurikriisin ytimen muodosti kaksi länsimaisessa kulttuurissa vaikuttavaa vas-

²⁴⁰ Ahlman viittaa teoksessaan totuudellisuuden käsitteen määrittelyssä Hans Eislerin *Handwörterbuch der philosophische begriffe*-teokseen: ”Wahrhaftigkeit (veracitas) ist Lauterkeit der Denkwillens, Wille zur Wahrheit, Scheu von Abweihung von der Wahrheit vor luegen.”

²⁴¹ *Kulttuurikriisin* teema on Ahlmanin tuotannossa huomattava. Ahlmanin näkemyksiä ja luonnehdintoja aikakauden kulttuurikriisistä tavataan esim. Kasvatus ja Koulu lehden artikkeleissa ”Muuan länsimaisen kulttuurin probleemi” (1928), ”Kulttuurin synty ja kuolema” (1936) ja ”Nykyajan kulttuurikriisi” (1941). Individualististen ja kollektivistis-

takkaista tendenssiä; (1) länsimaiselle hengenelämälle ominainen, jo renessanssista ja uskonpuhdistuksesta periytyvä ja sittemmin saksalaisten valistusfilosofien ja lopulta ajattelijoiden kuten Søren Kierkegaardin ja Friedrich Nietzschen ajattelun myötä vaikuttava *individualistinen totuudellisuusetiikka* ja (2) länsimaiselle kulttuurille ominainen *naturalistis-kvantifioiva tiede*. Nämä aiheuttivat länsimaisen etiikan ja tieteen kehitymissuuntien yhteen soveltumattomuuden, diskrepanssin, jännitteisen tilan länsimaisessa kulttuurissa. (Ahlman 1992, (3) 88 - 120) Eurooppalaisen kulttuurin kehitystendenssien tuloksena sen eettisessä ajattelussa vaikutti *yksilön erityislaatuisuutta* korostava ja *tahdon kvaliteetteja* eettisesti merkityksellisinä pitävä *individualismi*. Tämä länsimaisen etiikan perustendenssi vaatii ja edellyttää yksilöiden (i) persoonallisia *erilaisuuksia* kvalitatiivisesti huomioivaa ja yksilöllisen persoonallisuuden (ii) arvokkuuden tunnustavaa peruskatsomusta. Tämän yhteensovittamattomuus kvantitatiivis-arvoneutraalin luonnontieteen maailmankuvaan aiheutti *kulttuurikriisiä*, joka edellytti länsimaisen tieteen ja etiikan suhdetta arvioivaa ajattelua. (Ahlman 1992, (3) 88 - 144)

5.7.2 Eurooppalaisessa kulttuurissa vaikuttavan *individualistisen arvometafysiikan* vaatimukset tietokulttuurille

Ahlmanin mukaan kulttuuripiirin etiikan kehittyminen kohti äärimmäistä individualismia asetti länsimaiselle "hengenelämälle" kulttuurifilosofisen, sen *tietokulttuuria* koskevan kysymyksen ja tehtävän. Tietokulttuurin tuli siinä objektinaan ottaa huomioon länsimaisen etiikan postuloima, kulttuuripiirin metafysiikalle ominainen, yksilön persoonallinen erityislaatuisuus ja arvokkuus. Tietokulttuurissa oli siten edellytettävä "positiivisen tieteen täydennyksenä" ihmistutkimus, jonka kohteena oli yksilöllisyydessään ja yksilöllisyytensä vuoksi arvokkaaksi katsottu individi. Positiivinen tiede naturalistisine selityksineen ei Ahlmanin mukaan kuitenkaan voinut käsitellä tai ottaa tarkasteluunsa tämänkaltaista tieto-objektia, sillä etiikan edellyttämä arvokkaaksi tunnustettu *yksilö* ei soveltunut tieteellisen selitysmallin naturalistis-kvantifioiviin puitteisiin ja selityksiin. (Ahlman 1992, (3) 92 - 93)

Yksilö, jota kunnioitetaan ja joka katsotaan arvokkaaksi, ei voi olla satunnainen, mekaaninen, kvantitatiivinen olio, vaan jollain tavoin olemukseltaan välttämätön, telekliini ja kvalitatiivinen. Nyt kuitenkin ei länsimainen positiivinen tiede voi assimiloida itseensä tällaisia elementtejä, koska sen peruspiirustus sulkee pois nämä mahdollisuudet. Sen vuoksi voi ainoastaan metafysiikka, joko käsitettynä positiivisen tieteen täydennyksenä harjoitetuksi hypoteesien rakenteluksi tai omaperäiseksi tietämisen muodoksi, ottaa nämä kysymykset pohdittavaksi. (Ahlman 1992, (3) 92)

Pohtiessaan ratkaisumahdollisuuksia tähän länsimaisen tieteen kriisiin Ahlman viittaa fenomenologi Max Schelerin teoksen *Philosophische Weltanschauung* jäsenyykseen eri tietämisen muodoista. Scheler luonnehti tietämistä yleisimmillään inhimilliseksi suhteeksi olevaan (Seinsverhältnis), jolloin tietäminen edellytti perustavaa filosofista jäsentelyä olevasta tiedonkohteena. (Scheler 1970, 111)²⁴² Schelerin ajattelussa korostuu näkemys tietämisen arvoperustaisesta merkityksellisyydestä ja intentionaalisesta perusluonteesta.

ten tendenssin kulttuurifilosofista problematiikka Ahlman tarkastelee esimerkiksi *Valvoja-Ajan* kirjoituksissa "Sielujen standardisointi" (1937) ja "Nykyhetken suuret ideologiat" (1939)

²⁴² „Wir sagen: Wissen ist ein Seinsverhältnis, und zwar ein Seinverhältnis, das die Seinsformen Ganzes und Teil voraussetzt“. (Scheler 1970, 111).

Scheler tulkitsikin *tietämistä* aksiologista mielekkyydenperustaansa edellyttäväksi pyrkimykseksi tavoiteltuun maailmasuhteeseen, jota tietäminen inhimillisenä aktiviteettinä palveli. Schelerin mukaan tietämisen funktio liittyi perimmältään ihmisen pyrkimyksiin *joksikin tulemisesta*. Scheler erittelee teoksessaan kolme perustavaa joksikin tulemisen (Werden) päämäärää, joita tietäminen saattoi ja sen tuli palvella. Nämä ovat samat kuin *Totuudellisuuden probleemissa* esitellyt (i) *hallitsemistietäminen* (Herrschaftswissen), (ii) *sivistystietäminen* (Bildungswissen) ja (iii) *lunastustietäminen* (Erlösungswissen). (Scheler 1970, 110 - 120)

Hallitsemistietämistä vastaa Ahlmanin näkemyksessä *naturalistinen tiede*. Sen pyrkimyksenä oli ennen kaikkea niin teoreettisesti kuin käytännössäkin *hallita* luontoa ja sen ilmiöitä sekä *vaikuttaa* siihen menestyksekkäästi. Ahlman arvioi hallitsemistiedon taustalle ensisijassa *vitaalisen minuuden* pyrkimyksiä. *Sivistys-* ja *lunastustietämisessä* tavoitteena oli sen sijaan vitaalisten pyrkimyksistä riippumaton *persoonallisuuden* ja itsetuntemuksen kehittäminen sekä olevan perusteiden ja perimmäisten merkitysten tarkastelu. Tässä tietäminen edellytti vitaalisen minuuden vallasta vapautunutta eläytyvää ja myötätunnon sävyttämää intuitiivista suhtautumista tieto-objektiin. Persoonallisuustietämisen tavoitteet liittyivätkin Ahlmanin mukaan hallitsemisen sijasta *moraalisiin* näkökohtiin (Ahlman 1992 (3) 97, 129).

Kun teknologisella, formaalis-mekaanisella, tieteellisellä totuustietämisellä on maailman hallitsemisen tarkoitus, on "persoonallisuustietämisellä" lopulta moraalinen tarkoitus. (Ahlman 1992 (3), 129)

Vaikka individualismia ja yksilön arvokkuutta korostava eurooppalainen kulttuurikehitys ja sen mukanaan tuoma yksilöä arvostava metafysiikka, joka oli nähtävissä esimerkiksi sen etiikkaa käsittelevässä filosofiassa, taiteessa ja kirjallisuudessa, eivät Ahlmanin mukaan selvästikään täyttäneet tieteellisyyden kriteerejä, oli siihen kuitenkin voitava suhtautua intellektuaalisesti vakavasti. Tällaisia esityksiä olivat Ahlmanin mukaan esimerkiksi monet *arvometafyysiset teokset*, joissa hyvää ja pahaa tarkasteltiin metafyyysisinä realiteetteina. (Ahlman 1992, (3) 161 - 162, sama ajatus esitetään jo vuoden 1925 *Teoria ja todellisuus* -teoksessa, Ahlman 1992, (2) 83 - 84)

Ahlman arvioi, etteivät totuudellisuuspyrkimystä voineet edeltää ennalta asetetut metodologiset ennakkovaatimukset tai käsitteelliset ennakkositoumukset: *totuudellisuuden* - sallittakoon tällainen personifikaatio - oli itse määritettävä ja valittava tapansa ilmaista itseään. Sellaisena totuudellisuus saattoi Ahlmanin mukaan löytää ilmaisukanavan "hengenelämän" monilla eri alueilla: tieteen ja filosofian ohella myös esimerkiksi *taiteessa* tai *uskonnossa*. Ahlmanin filosofinen tarkastelu avartuukin siten käsittämään pohdiskelua ja arviointeja myös totuudellisuusvaatimuksesta taiteessa ja uskonnossa sekä taiteen totuudesta. (Ahlman 1992, (3) 145 - 153, vrt. esim. artikkelia "Taiteen totuudesta" Ahlman 1992, (10) 107 - 116)

Meidän on sentähden aina otettava huomioon, että eräänä syynä filosofien erilaisiin kantoihin saattaa olla heidän eri tavoin ilmenevä itsepetöksensä. Toisia syitä voivat olla: se, että asiat todella näyttäytyvät erilaisina eri ajattelijaille, ja vihdoin se, että toinen todella kyvyiltään on toista heikompi ja siksi näkee asiat väärin. (Ahlman 1992, (3) 159 - 160)

Se minkä ajattelijat varmimmin voi sanoa, on se, että hänen subjektiiviselle tietoisuudelleen esiintyvät asiat sellaisina, kuin hän on ne ajatellut. (...) On paljon voitettu, jos edes subjektiivinen totuus on saavutettu. Sen ei tarvitse olla vain subjektiivista se voi olla myös objektiivista, s.o. että ajatukset eivät ainoastaan ole sellaisia, millaisina ne subjektille ilmenevät, vaan vastaavat myös todellisuutta. (...) Voidaan sentähden sanoa, että ajattelijankin ensimmäinen käsky on totuudellisuuden noudattaminen. "Subjektiivinen

totuudellisuus on kaiken filosofian peruspostulaatti, objektiivinen totuus sen loppuvaatimus”, sanoo Otto Liebman. (...) Hengenelämän sisällystä t.s. ei määrätä, se saa vapaasti kehittyä koko moninaisuudessaan, sellaisena kuin se eri yksilöissä ilmenee, vain yksi ominaisuus siinä tulee olla: sisäinen puhtaus ja totuudellisuus. Tämä vaatimus on kylläkin kaikessa lyhydessään niin laajakantoinen ja siksi vaikeasti toteutettavissa, että siihen sisältyy kokonainen kulttuuriprobleemi. Mutta kulttuurimme voi tuskin vapautua täyttymyksestä yrittää sen ratkaisemista, jollei se kokonaan muuta luonnettaan, sitä individualistista ethosta, joka viime vuosisatoina on länsimaista kulttuuria pääasiallisesti kannattanut. (Ahlman 1992, (3) 162–163)

5.8 ”Filosofian tehtävästä” (1937)

Erik Ahlmanin ainoa spesifisti metafilosofinen yhtenäinen teksti sisältyy vuonna 1937 *Kasvatus ja koulu* -aikakauskirjassa julkaistuu kirjoitukseen ”Filosofian tehtävästä.” Kirjoituksen filosofiakäsityksessä tavataan (jälleen) Ahlmanin filosofiakäsitykselle ominainen näkemys filosofin omaehtoisen ajattelun kautta toteutettavasta pyrkimyksestä saavuttaa mahdollisimman lopullisesti perusteltu käsitys maailmasta. Kirjoituksessa esittäytyikin tekijänsä filosofiakäsitykselle varsin tyypillisiä muotoiluja filosofiasta, jonka tehtävänä on lopullisesti perusteltu tieto ja jossa tarkastelun ”näkökulma” on olevan kokonaisuuteen.

Filosofia on kieltämättä määrätty henkisen elämän muoto, joka tavataan kaikkien sivistyskansojen keskuudessa. Mutta kun on lähemmin *määriteltävää*, mikä filosofian kohde on, tarjoutuu todella sangen vaikeuksia. On sanottu, että kysymys siitä, mitä filosofia on, on itse eräs filosofian kysymys, jopa sen tärkeimpiä kysymyksiä. Joka tapauksessa on mahdotonta koota yhden määritelmän piiriin kaikkea sitä, mitä aikojen kuluessa on tarkoitettu sanalla filosofia. Aikojen kuluessa on nim. esitetty lukuisia, tai pikemmin lukemattomia määritelmiä siitä, mitä filosofialla on ymmärrettävä. (...) Kaikesta huolimatta koetan lyhyesti hahmotella filosofian tehtäviä. Teen sen sellaisessa muodossa, että esitän eräitä *tyypillisiä piirteitä* niissä pyrkimyksissä, jotka ovat käyneet filosofian nimellä; mutta tämä kaikki tapahtuu sillä nimenomaisella varauksella, että ne ovat piirteitä, jotka *minusta* näytävät filosofiassa oleellisilta. (Ahlman 1993, (9) 102)

Filosofia pyrkii siis ihmisen omien henkisten voimien avulla perusteltuun totuuteen. Nyt voidaan - ja täydellä syyllä - huomauttaa, että sama on ominaista kaikelle tietelle. Mutta kuitenkin on olemassa piirteitä, jotka erottavat filosofian yksityistieteistä. Tällaisia piirteitä on mainittava ennen muuta kaksi: filosofia pyrkii lopullisesti perusteltuun tietoon ja samalla viime kädessä kokonaistietoon, tietoon olevan kokonaisuudesta. (...) Juuri pitkälle menevän spesialisoitumisen kautta nykyinen tiede suureksi osaksi on päässyt suuriin tuloksiinsa. Mutta filosofiassa ei voida samalla tavoin rajoittaa tutkimuksen kohdetta. Filosofiassa pidetään alati silmällä kokonaisnäkökohtaa ja viime kädessä kaiken olevaisen kokonaisuutta, niitä suuria yhteyksiä ja lainmukaisuuksia, jotka siinä valitsevat. Että tämä on filosofian tyypillisimpiä piirteitä, sen ovat melkein kaikki tunnustaneet. (Ahlman 1993, (9) 103)

Erik Ahlmanin näkemyksessä filosofian tarkastelu- ja tutkimuskohteiksi määrittyvät tässä tietämiseen, olevaan ja arvoihin liittyvät perimmäiset kysymykset; näitä tutkivana filosofia jaetaan tässä ensisijaisesti (1) *tietoteoriaan*, (2) *metafysiikkaan* ja (3) *arvofilosofiaan*. (Ahlman 1992, (9) 105–108) Ahlman korostaa edelleen filosofiassa omaehtoista yksilöllisen ajattelun ulottuvuutta, *persoonallisen tuotoksen* ominaispiirrettä. Tämä aiheuttaa filo-

sofiassa erilaisten filosofisten tuotosten varianttejen laajan kirjon käytännössäkkin: tämä on myös filosofian erona yksityistieteisiin, joiden epäpersoonallisemmalle tutkimukselle oli ominaista selvempi edistysvyvyys. Ahlmanin mukaan filosofiassa oli aiheellista ottaa huomioon tieteen viimeisimmät tutkimustulokset; filosofialle *ominaiset* erilaiset *virtaukset* Ahlman liittää kuitenkin lähimmin edellisissä vertailukohdissaan *taiteellisiin* ja *kirjallisiin virtauksiin* kuin *tieteeseen*.

(...) filosofi katselee jokaista jotakin todellisuuden aluetta tai piiriä koskevaa kysymystä kokonaistodellisuuden taustaa vasten, yrittää sijoittaa asianomaisen alueen muodostamansa järjestelmän puitteisiin omalle paikalleen. (...) filosofiassa ei voida panna toimeen mitään samanlaista työnjakoa kuin yksityistieteissä, joissa jokainen tutkija on työntekijänä mukana pystyttämässä suurta rakennusta. Joudutaan aivan itsestään siihen, että kukin ajattelija muodostaa oman kokonaiskäsityksensä maailmasta. (...) Tästä johtuu myös se, ettei filosofiassa ole havaittavissa samanlaista, suhteellisen suoraviivaista, samansuuntaista edistymistä, mitä voidaan nähdä useimpien yksityistieteitten alalla. Tosin on yleensä ajattelijain tapana ja myös velvollisuutena ottaa huomioon siihenastisen tieteen tulokset muodostaessaan kokonaiskäsityksensä – tästä aletaan olla yhä yksimielisempiä - ja tämän johdosta vaikuttaa tietämyksen lisääntyminen filosofian kehitykseen, mutta itse tuo kokonaiskuva on jokaisella ajattelijalle välttämättä jossakin määrin erilainen eikä kukaan toinen ajattelija voi sitä sellaisenaan käyttää hyväkseen. Me näemme filosofiassa yhtenäisiä virtauksia, jotka ovat usein lähtöisin määrätyistä ajattelijasta – niin esim. Kant sai aikaan määrätyn virtauksen filosofiassa -, mutta nämä virtaukset ovat lähinnä verrattavissa taiteen ja kirjallisuuden alalla tavattaviin yleisiin virtauksiin. Koska filosofiset järjestelmät ovat olennaisesti aina yhden yksityisen henkilön aikaansaannoksia, on seurauksia myös se, että niiden luoja on persoonallinen erikoislaatu niissä tulee paljon suuremmissa määrin esiin kuin yksityistieteissä. (Ahlman 1992 (9), 36–37)

Erik Ahlman näyttäisi liittyvän a) ongelmien primaarisuutta ja b) ratkaisujen sekundaarisuutta painottavassa filosofiakäsityksessään suomalaisista aikalaisfilosoifeista vastaavaa filosofiakäsitystä ehkäpä näkyvimmin julkituoneeseen J. E. Salomaahan, jota Ahlman seuraavassa lainauksessa ilmeisimmin myös siteeraa:²⁴³

Filosofia on aina ollut enemmän pyrkimistä lopulliseen kuin pääsemistä siihen. Se on ennen muuta ollut ennen muuta probleemien löytämistä ja niiden asettamista yhä selvemmässä ja täydellisemmässä muodossa ja vasta toisessa sijassa niiden vastausten löytämistä, mitkä saattavat tulla kyseeseen. ”Kysymykset ovat filosofian säilyvät, yliajalliset puolet”, sanoo eräs suomalainen ajattelija. Kun yllä sanoimme, että filosofia pyrkii lopulliseen, täydelliseen tietoon maailmasta, emme siis lopullisuudella ja täydellisyydellä tarkoita filosofian omien vastausten lopullista, vaan etsittyjen objektiivisten perustusten lopullisuutta ja täydellisyyttä. Jos ihminen ne omaisi, hän täydellisesti käsittäisi olevaisen, mutta filosofian hengen mukaista ei ole väittää, että ne koskaan tähän mennessä olisi löydetty. Filosofia on ennen kaikkea etsimistä, ja tällä on kulttuurisesti, ihmiskunnan hengenelämän kannalta suuri merkitys, jonka kuvaileminen ei kuitenkaan kuulu tämänpäiväisen tehtävämme puitteisiin. (Alman 1992 (9), 108)

Tietämisen, olevan ja arvojen *äärimmäisiä perusteita* tutkivana filosofiaan kuului Ahlmanin mukaan oma erityislaatuinen ja modernista länsimaisesta tieteestä poikkeava rakenne: jokainen väite tai esitys filosofian tavoitteiden ja myös itse filosofian harrastamisen

²⁴³ Esimerkiksi teoksessa *Filosofian probleemoja* (1941) Salomaa kirjoittaa filosofian ongelmien primaarisuutta ja perenniaalisuutta painottavasta filosofiakäsityksestään seuraavasti: ”(...) olen halunnut tähdentää, että filosofia olemuksensa mukaan on enemmän *probleemeissa* kuin niiden ratkaisuyrityksissä. (...) ...useimmat kaikkien aikojen suurimmista filosoifeista ovat olleet tietoiset filosofian yhteisistä säilyvistä piirteistä. Niinpä Leibniz puhuu häviämättömästä, ikuisesta filosofiasta, *philosophia perenniksestä*, joka on kaikkien filosofisten järjestelmien pohjalla.” (Salomaa 1941, 5-6)

mahdottomuudesta tai hyödyttömyydestä olivat itsekin tietoa, olevaa tai arvoja koskevi-
na arvioina filosofisia kannanottoja ja siis siten vääjäämättä osallistumista filosofointiin,
ikään kuin olemassa olevaan filosofiseen diskurssiin. (Ahlman 1992, (9) 105–109)

Me toteamme siis sen paradoksaalisen seikan, ettei filosofiaa voida perustelluilla vasta-
väitteillä tehdä tyhjäksi itse antautumatta filosofiaan. Filosofian sisäinen rakenne on ai-
van erityislaatuinen; sillä voidaanhan muuten jokin luuloteltu tieteenhaara (esim. alke-
mia) osoittaa mitättömäksi silti antautumatta tätä "tiedettä" harjoittamaan. Filosofia on
ikään kuin tarun Phoenix-lintu, joka alati nousee eloon omasta tuhastaan."²⁴⁴ (Ahlman
1992, (9) 109)

5.9 Olemassaolon "järjellisyys" arvometafyysillisenä ongelmana (1938). Modernin länsimaisen tieteen *arvoneutraalisuus* ja *arvometafysiikan* intellektuaalisen varteenotettavuus- den arviointi

Toisen maailmansodan puhkeamista edeltävänä ilmestyneen *Olemassaolon "järjellisyys"*
arvometafyysillisenä ongelmana –teoksen (1938) tarkasteluja kannattelevan teeman muo-
dostaa aksiologisen selittämisen tietokulttuurisen statuksen arvioinnin ongelma. Merkit-
tävän metafilosofisen ulottuvuuden sisältävä teos rakentuu pääasiassa erilaisten ratkai-
sujen ja suhtautumistapojen arvioivista tarkasteluista suhteessa selittämiseen, jossa on
poikettu modernin länsimaisen tieteen arvoarvostelmista pidättäytyvästä *arvoneutraalista*
selittämisestä ja esitetään *arvoarvostelmia*, joissa siis väitetään jotakin *absoluuttisesti arvok-*
kaasta eli käytetään nk. *aksiologista selittämistä*.

Erik Ahlmanin mukaan aksiologinen selittäminen edellyttää (sitä käytettäessä) jotakin
käsitystä, kannanottoa tai olettamusta *itsessään/sinänsä arvokkaasta* (absoluuttisesti arvok-
kaasta). Edelleen: vasta olettamus itsessään arvokkaasta voi mahdollistaa käsityksen
muodostamisen maailman kulussa tapahtuvasta "järjellisyydestä" (saks. Sinn) mielekkyy-
tenä, jossa toteutuu (tai on mahdollista toteutua) arvokasta. Ahlmanin korostama lähtö-
kohta aksiologisen selittämisen ongelmaan on, että *perinteisesti* juuri *filosofiassa* tavattava
aksiologinen selittäminen oli modernin länsimaisen *tieteen* tuolloisessa kehitysvaiheessa
kokonaan "irtileikattu" erilleen ei-arvostavasta *tieteellisestä selittämisestä* (ja poikkeaa siis
ominaislaadultaan radikaalisti tästä). Ahlmanin mukaan ajan eurooppalainen ihminen
kuitenkin kääntyi todellisuutta koskevia yleisluontoisia käsityksiä muodostettaessaan
juuri tieteen puoleen. Tieteen "ongelmana" oli tässä kuitenkin, ettei siltä voitu odottaa
mitään aksiologisia kannanottoja eli lainkaan vastauksia siihen, mikä saattaisi olla *arvos-*

²⁴⁴ Huomattakoon, että uustomisti Jaques Maritain (1882-1973) viittaa Erik Ahlmanin filosofiakäsitystä tässä muistut-
tavasti teoksensa *Introduction to Philosophy* (1930) luvussa "Definition of Philosophy" Aristoteleen *Protreptikos* nimi-
sestä teoksesta säilyneeseen fragmenttiin, joka sisältää dilemmamuotoisen päätelmän filosofoinnin väistämättömyydes-
tä: " "You say," wrote Aristotle in a celebrated dilemma "one must philosophise." Then you must philosophise. You
say one should not philosophise, Then (to prove your contention) you must philosophise. In any case you must phi-
losophise." (Maritain 1930, 58)

tettavaa (perustellusti arvostamisen arvoista). Ahlman kutsuu tätä korostamaansa modernin länsimaisen tieteen ominaispiirrettä *tieteen arvoneutraalisuudeksi*.²⁴⁵

Erik Ahlman tarkastelee tässä teoksessa aksiologisen selittämisen ongelmaa korostetusti juuri tuolloisessa länsimaisessa kulttuurissa jännitteisenä ja akuuttina ongelmana. Ahlman pitää merkitsevänä erityisesti länsimaisen *tietokulttuurin*, mutta myös yleisemmin tämän kulttuuripiirin kehittymisen kannalta sitä, *miten arvokasta ja maailmankulun mielekkyyttä* ("järjellisyttä") järkipäisesti tarkastelemaan pyrkivän *arvometafysiikan* statuksen ongelma siinä ratkaistaan. Edelleen, Ahlman nostaa esille sen, että moderni länsimainen tiede ei voinut ottaa kysymykseen lainkaan kantaansa: tieteeltä ei voitu odottaa kannanottoja saati vastauksia tai ratkaisuja kysymykseen 1) sinänsä arvokkaasta tai myöskään 2) arvometafysiikan kulttuurisesta statuksesta. Arvoneutraalin länsimaisen tieteen saattoi siten nähdä rajanneen "itsensä" kokonaan näiden kysymysten ulkopuolelle. (Sikäli myös Eino Kailan tiedestatukseen edellyttävän *filosofiakäsityksen* voisi tulkita arvoneutraalina "irtileikkautuneen" aksiologisen selittämisen (arvometafysiikan) ja myös sen kulttuurisen statuksen arvioimisen mahdollisuuden ulkopuolelle.)²⁴⁶

Tiede ei yksinkertaisesti lausu mitään esineiden tai toimintatapojen ja epäarvosta, niiden luvallisuudesta tai luvattomuudesta. Tieteen niin sanottu arvorelativismi ei ole missään suhteessa varsinaisiin arvoihin ja normeihin. Tiede on kokonaan neutraalinen, indifferenti niihin nähden, joten olisi parempi puhua tieteen indifferentismistä (eikä relativismista tai subjektivismista). (Ahlman 1992 (4), 28)

Kysymys arvokkaan olemassaolosta, sen luonteesta ja olemassaolon tavoista tulevat teoksen mukaan kulttuurissa *aina* jollakin tavoin ratkaistuksi (ja siten myös ratkaistuksi ajan länsimaisessa kulttuurissa). Ihmisillä yleisesti tavattavat *kokemukset arvokkaasta* johdattavatkin ihmisiä alati *arvofilosofisen problematiikan* pohdiskeluihin.²⁴⁷

Siinä missä eräänä kulttuuri-ilmionä teoksessa tarkasteltu *uskonto* oli Erik Ahlmanin mukaan länsimaisessa kulttuurissa edustanut ja esiintuonut käsityksiä arvokkaasta perustamalla selityksensä *Jumalaan*, Jumalan absoluuttiseen arvotajuntaan²⁴⁸ ja Jumalan viimekätiseen tietoon ja ilmoitukseen arvokkaasta, oli tätävastoin *filosofiassa* - erityisesti *aksiologisessa metafysiikassa* - arvokkaan tutkimista ja selittämistä pidetty ainakin jossain määrin ihmiselle, ihmisen omaan *arvotajuntaan* ja *evidenssitunteeseen* perimältään tukeutuen mahdollisena.²⁴⁹

²⁴⁵ Sana "olemassaolo" teoksen otsikossa ei viittaa niinkään eksistenssiin (tai eksistentiaaliseen), kuten saattaisi ensisilmäyksellä näyttää, vaan pikemmin "olemassaolo" sana teoksen otsikossa viittaa siihen, että maailma ja siinä olevat erilaiset objektit ovat olemassa, niillä on olemassaolo. (Vrt. saksan kielen sanaa *Dasein*). Teoksen saksankielisessä referaatissa Ahlman onkin kääntänyt otsikoksi *Der Sinn des Daseins als Wertmetaphysisches Problem*. Otsikon *Olemassaolon "järjellisyys" arvometafysiikassa* kysymyksenä viittaamaan eräeseen ydinkysymykseen "Mikä on sinänsä arvokasta?" liittyvinä (ja sitä seuraavina) jatkokysymyksinä voidaan pitää edelleen esim. seuraavia kysymyksenasetteluja: Onko sinänsä arvokkaita yksi vai useita laatuja olevassa? Ovatko sinänsä arvokkaat laadut tai objektit määriteltävissä ja miten niistä voidaan (jos voidaan) saada tietoa? Miten kokemukseen arvokkaasta olisi suhtauduttava? Onko arvokkaaksi koettu todella arvokasta? jne.

²⁴⁶ Ahlman korostaa, että tieteen arvoneutraalisuus todella merkitsee sitä, että se rajautuu myös kaikkien deontiseen ja permissiivisyyteen liittyvien kategorioiden: esimerkiksi *saa, pitää, ei-saa, ei-tarvitse* ulkopuolelle. Tieteestä ei siis voi johtaa mitään deontiseen (pitämiseen, saks. *sollen*) tai permissiivisyyteen (saamiseen, saks. *dürfen*) tai niiden negaatioihin liittyen.

²⁴⁷ Tarve saattaa maailma ymmärretyksi ilmenee Ahlmanin mukaan kolmenlaisina, toisistaan periaatteeltaan eroavien selitystapojen: kausaalisen, ontologisen ja aksiologisen selityksen muotoina. Ahlman korostaa, että arvoarvostelmia esittävästä selittämistävästä (aksiologisesta selittämisestä) ei voi täysin sanoutua irti. (Ahlman 1992, (4) 36-39)

²⁴⁸ Ahlman huomioi tässä, että omantunnon voidaan uskonnossa katsoa olevan jumalallista alkuperää tai yhteydessä jumaluuteen.

²⁴⁹ Tässä on edellytetty se, että Ahlmanille (arvo)metafysiikka kuuluu osana filosofiaan.

Teologisen käsityksen mukaan Jumala on, ei ainoastaan kaiken arvokkaan alkuperä, vaan myöskin absoluuttinen arvotajunta. Kun kysytään erilaisten arvostusten törmätesä yhteen: mikä on viimeisenä normina arvostusten oikeudelle ja vääryydelle? vastaa uskonto: Jumala so. jumalallinen arvotajunta. (...) Arvostukset voidaan mitä laajimmas- sa määrin käsittää riippuvaisiksi ihmisen organisaatiosta, sosiaalisesta ympäristöstä jne. Mutta sillä välin kuin puhtaasti tieteellinen selitys näkee vain tämän riippuvaisuus- suhteen, näkee uskonto kaikissa arvostuksissa välttämättömän ”oikea” - ”vääriä” - vaihtoehdon. Ihmiset voivat evidenssitunteeseensa, omantuntoonsa jne. turvautumalla yrit- tää päästä selville, mikä on arvokasta, mikä ei, mutta lopulta on ainoastaan yksi, joka todella tietää sen nim. Jumala.” (Ahlman 1992 (4), 42)

Myöskin uskonto, kuten näimme, tarkastaa ja selittää olevaista arvokannalta. Mutta me- tafysiikka eroaa siitä siinä kohden, että sillävälin kuin uskonto enemmän summittaisesti *a priori* uskoolevaisen ”järjellisyteen”, koska se on Jumalan luoma ja hallitsema, eikä katso tarpeelliseksi, että ihmisen on tämä ”järjellisyys” selvitettävä, eikä oikeastaan pidä sitä hänelle mahdollisenakaan, metafysiikka olettaa olevaisen ”järjellisyden” lähem- män selvittelyn ihmiselle ainakin jossakin määrin mahdolliseksi. (Ahlman 1992 (4), 46)

Erik Ahlman esittelee teoksessa verrattain laajasti erilaisia ratkaisuyrityksiä ja näkökul- mia arvokkaan filosofiseen problematiikkaan ja aksiologisen selittämisen statuksen on- gelmaan liittyen. Ahlmanin esittelemiä tarkastelunäkökulmia teoksessa näihin ja tähän liittyvää argumentaation tarkastelua voidaan selventävästi ja kokoavasti jäsentää seura- vasti:²⁵⁰

²⁵⁰ Ahlman ei tässä viittaa Edmund Husserlin kuuluisaan fenomenologiseen tieteenkriittikkiin, (mitä hän ei mahdollises- ti tuntenutkaan); Husserlin kriitikkissä on kuitenkin erittäin kiinnostavia yhtymä- ja vertailukohtia Ahlmanin ajan eu- rooppalaisen tietokulttuurin kriitikkille. Postuumina julkaisuissa teoksessa *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die Transzendente Phänomenologie* (1936) Edmund Husserl (1859 – 1938) kritisoikin juuri ajan modernia länsi- maista tiedettä ja filosofiaa, joiden hän katsoi olevan osallisen *kriisiin*, johon länsimainen kulttuuri – erityisesti sen tietokulttuuri - oli ajautunut. Teoksessaan Husserl esittää, että modernien luonnontieteiden introdusoima ajattelutapa oli merkinnyt jo kreikkalaisen klassisella kaudella syntyneen yleisen filosofisen järjen idean kaventumista ja köyhtymistä. Tuolloin, Husserl korostaa, *filosofialle* oli ominaista näkökulma olevan kokonaisuuteen. Husserlin mukaan filosofialla oli kreikkalaisessa ajattelussa erityinen merkityksensä ”ensimmäisenä tieteenä”, joka perustaa kaikkia muita tieteitä. (Kuhmonen & Laine 86–87; Husserl 1976, 5) Husserlin ajattelussa korostuu näkemys, jonka mukaan *luonto* - kuten mikä tahansa muikin kohteellisuus- on alkuperäisesti jotakin tietoisuudelle, jonkin *intentionaalisen* aktin kohteena. Esimerkiksi ”kreikkalaisille” luonto ei ollut sama luonto kuin modernille objektiiviselle luonnontieteelle, vaan luon- nollinen ympäristö ”heidän silmiensä edessä”, johon nivoutui myös monia perinteisiä tarujen muokkaamia käsityksiä ja uskomuksia. Kuitenkin vasta uudella ajalla, nk. *galileisen kumouksen* myötä alettiin käsitellä *luonto* pitää itsenäisenä matemaattis-kvantitatiivisesti selitettävänä omalakisena alueenaan; tällöin matematiikkaan perustuva itsenäinen tutki- tusvälineistö ja metodologia samalla eristi luonnontutkimuksen ikään kuin omaksi todellisuuden osakseen. Galileisen kumouksen jälkeen ei luonnontieteessä Husserlin mukaan enää ole kuitenkaan kyetty kyllin kriittisesti (filosofisesti) arvioimaan luonnontieteen ennakkoehtoja; sen pätevyysaluetta ja merkitysperstaa (Sinnesfundament). (Kuhmonen & Laine 1995, 86–87, Husserl 1976 49–61) Erityisesti Husserlin filosofinen kriittikki kohdistuu hänen *luonnontie- teelliseksi reduktionismiksi* kutsumaansa ilmiöön; tällöin luonnontieteellinen asennoituminen samalla ylittää luonnon- tieteiden tutkimuskohteiden rajat. Husserlin ajattelun taustalla voidaan nähdä kriittikkiä 1900-luvun alkupuolen tieteel- listä ja filosofista tilannetta kohtaan, jolloin positivistisen filosofian vaatimus fysikaalisille luonnontieteille rakentuvasta yhtenäistieteestä valtasi yhä enemmän alaa myös ihmistieteissä, etenkin psykologiassa, mutta myös ns. humanistisissa tai kulttuuritieteissä. Tällaisen kokonaisvaltaisen naturalismin kehittymistä Husserl piti kohtalokkaana eurooppalai- selle kulttuurille; naturalistisessa ajattelutavassa luonnontieteellinen metodi ja selitystapa ulotettiin jopa koko inhimilli- seen todellisuuteen, (myös henkeen, kulttuuriin, ihmisen psyykeen ja ajattelun) samalla kun luonnontieteen omien ennakkoehtojen ja rajojen kysyminen unohdettiin. Tämä johti siihen, että luontoa alettiin yhä yleisemmin pitää mate- maattisesti eksaktien luonnolakiin tyysijana ja uskottiin, että ihminen kehittämänsä teknologian kautta yhä edis- tyneemmin ”hallitsi” kiinteän lainalaiseksi ja epäilyksettömäksi realiteetiksi miellettyä luontoa (myös ”ihmisluontoa”). (Kuhmonen & Laine 1995, 88; Husserl 1976, 5-8.) Galileisen luonnontieteen ennakkoehtojen, sen unohdetun merkitys- perustan pohtiminen, johtaa Husserlin naturalistis-luonnontieteellistä asennetta edeltävän ja edellyttävän esiteoreettisen *elämämaailman* (Lebenswelt) käsitteeseen. Husserlin mukaan elämämaailman (välittömästi koetun elämyksellisen maailman) esiteoreettinen aines edeltää tieteellisiä luokituksia ja käsitteitä mahdollistaen niiden ymmärrettävyyden. Tässä mielessä elämämaailmaa on Husserlin mukaan pidettävä luonnontieteen perustana. Husserlin mukaan luonnon- tieteellinen asenne (tai orientoituminen) jopa edellyttää erityistä ihmiselle ei-alkuperäisen asenteen omaksumista vasta- kohtana elämämaailman alkuperäiselle maailmasuhteelle. Husserl kritisoii tendenssiä, jossa luonnontieteellisen asen- teen manipuloimaa maailmasuhdetta ryhdytään pitämään ensisijaisena (tai varsinaisena) maailmasuhteena. Kun luon- nontieteilijät harjoittavat tutkimustaan, he suuntautuvat kohteeseensa tietyllä tavalla. He omaksuvat *luonnontieteellinen asenteen*, joka helposti syrjäyttää elämysmaailmallisen maailmasuhteen *luonnollisen asenteen*. Tällaisen naturalismin ”sokea piste” on Husserlin mukaan siinä, ettei sen omassa piirissä ymmärretä sen harjoittamaa toimintaa ensisijaisesti

(1) *aksiologisen selittämisen* intellektuaalisen varteenotettavuuden *kieltämiseen, vastustamiseen tai sivuuttamiseen* liitetty tarkastelu ja argumentaatio;

(2) *aksiologisen selittämisen* intellektuaalisen varteenotettavuuden *fenomenologisiin ja psykologisiin* perusteisiin tukeutuva tarkastelu ja argumentaatio;

(3) *aksiologisen selittämisen* intellektuaalisen varteenotettavuuden *länsimaisen filosofian historian* historialliseen perintöön tukeutuva tarkastelu ja argumentaatio;

(4) *aksiologisen selittämisen* intellektuaalisen varteenotettavuuden *kulttuurifilosofinen, ajan tietokulttuurin* arviointiin tukeutuva tarkastelu ja argumentaatio.

(1) Eräinä teoksessa tarkasteltuina vaihtoehtoina arvokkaan ja aksiologisen selittämisen statuksen ongelman ratkaisuksi voitiin tavata yrityksiä palauttaa arvokkaaksi koettua *arvoneutraaliin* - esimerkiksi *emootioihin* - tai tulkita, että kokemus arvokkaasta oli harhainen, *illusorinen*.²⁵¹ Ahlman huomauttaa tässä, että *tieteellisesti* asennoituneeseen suhtautumistapaan aksiologiseen selittämiseen liittyi usein tendenssi *kieltää*, "*arvoneutralisoida*", *relativisoida* tai *subjektivisoida* kokemuksia arvokkaasta. Yhteistä tämäntyyppisille "ratkaisuille" oli, että niissä kokemukset arvokkaasta ja arvo-arvostelman muodossa esitetyistä arvo-kokemuksen ilmauksista tulivat tieteellisen "tutkimusalueen" ylittävänä tulkituiksi epätodellisiksi ja pätemättömiksi, vaikka varmaa oli ainoastaan, että ne olivat tätä modernin länsimaisen tieteen näkökulmasta, tieteellisen lähestymistavan puitteissa. Ahlman katsoo tässä, että ihmisenä *tieteentekijäkin* elää maailmassa, jossa on otettava kantaa arvokkaaseen ja *välttämättä* tehtävä *arvoarvostelmia* – oikeimmin siis olta *arvometafyysikko*. Tieteen rajoissa tämä ei kuitenkaan ollut mahdollista: tieteen puitteissa niin tietentekijää kuin ketä muuta hyvänsä ihmistä rajoitti länsimaiselle tieteelle ominainen arvoindifferentisyys, joka "leikkasi pois" kaikki mahdollisuudet absoluuttisten arvoarvostelmien esittämiseksi.

Aksiologinen asenne on kerta kaikkiaan tieteelle kokonaan vieras ja sen tähden myös aksiologinen indifferenssi. Tämä ei tietysti merkitse sitä, ettei tiedemies ihmisenä suhtautuisi tai hänen tarvitsisi suhtautua esineisiin olemalla kokonaan niitä arvostamatta – se on sitä paitsi psykologinen mahdottomuus - vaan ainoastaan sitä, että aksiologiset merkitysisällykset eivät tule kyseeseen hänen tieteellisissä arvostelmissaan. Kun tiedemies tiedemiehenä langettaa arvostelmia, eivät ne ole arvoarvostelmia, ne eivät sisällä minkäänlai-

tietoisuuden toiminnaksi. Tällöin metodologisesti ja teoreettisesti käsitteellistetty, idealisoitu ja objektivisoitu luonto (matemaattisine luonnonlakeineen) saattaa samaistua käsitteeksi varsinaisesta, todellisesta luonnosta (siis samaistua kattavaksi luonnonkäsitteeksi tai -kuvaksi.) (Kuhmonen & Laine 1995, 88- 97) Luonnontieteellisen asenteen ensisijaisuus merkitsee äärimmilleen vietyä jopa sitä, että esimerkiksi valon aaltoliikkeestä tulee totuus kaikesta valosta, viherhiukkasista tulee kattava selitys metsien ja niittyjen vihreydelle tai aivojen bio-fysiologiset tapahtumat nähdään ajattelun, tunteiden ja mielialojen syiksi. Ihmisen havaitsemasta ympäristöstä tulee objektiivinen, luonnontieteellisteoreettinen luonto. Vastaavasti alkuperäisesti koetusta elämyksellisestä kehosta tulee objektiivinen luonnontieteellisin metodein selitetty ruumis. Luonnontieteellisen asenteen ensisijaisuuden myötä ihmisen alkuperäisen maailmasuhteen – elämämaailman - realiteetti jopa kielletään. Alkuperäisesti koettua pidetään tällöin vain subjektiivis-epätodellisenä objektiivis-tieteellisen (varsinaisen tieteellisen todellisuuden) verrattuna. (Kuhmonen & Laine 1995, 95) Husserl ei kritiikissään kiistä modernin luonnontieteen valtavaa edistyksestä, mutta katsoo luonnontieteellisen asenteen säilyvän korrektina vain silloin, jos se kykenee samalla kriittisesti tarkastelemaan teoreettisen asenteensa rajoja ja sovellutusmahdollisuuksia. Tiede voikin Husserlin mukaan määritellä ja tiedostaa omat rajansa ja välttää naturalistiseksi reduktionismiksi muodostumisen vain harjoittamalla omia perusteitaan kysyvää *filosofiaa*. Fenomenologisen luonnontieteen kritiikkinsä ytimen Husserl muotoili konkreettiseksi vaatimukseksi siitä, että jokainen luonnontutkija tarvitsee teoreettisen työnsä perustaksi myös filosofisesti orientoitunutta ajattelua. (Kuhmonen & Laine 1995, 95; Husserl 1976, 12–15, 269–276)

²⁵¹ Vertaa tästä suomalaisessa filosofiassa arvokokemuksen ja arvoarvostelmien illusorisuuden teemasta esimerkiksi von Wrightin teosta *Den logiska empirismen* (1943) ja Eino Kailan tässä tutkimuksessa esiteltyä tuotantoa.

sia todellisia arvopredikaatteja. Tiede ei suhtaudu esineisiin aksiologisesti. (...) Tiede voi käyttää ainoastaan puhtaasti teoreettisia, kognitiivisia argumentteja, ei arvoargumentteja. Se ei, kuten mainitsimme kykene osoittamaan itsearvoaan (objektiivista, absoluuttista) arvoaan, ainoastaan relatiivisen neutraalin "arvonsa" so. kelpollisuutensa välineenä edistää tiettyjä tarkoituksiperiä: ajatusten systematisointia, terveyttä, tekniikkaa, taloudellista elämää, yhteiskunnallista organisoitumista jne.. (Ahlman 1992 (4), 29–31)

Olettakaamme, että koen toisen henkilön puolelta kohtelua, josta sanon; "minua on kohdannut vääräys." Tieteen kannalta katsoen tämä lause on vain ilmaus, symptomiksi mahdollisesta tunnetilasta. Tiedemiehenä en voi sanoa muuta kuin: "reagoin tähän menettelyn tunteella, jonka ilmaisen sanalla "vääräys"." Tältä kannalta katsottuna ei ole olemassa mitkään todellista siveellistä arvostelua, ei hyväksymistä eikä tuomitsemista (hylkäämistä) Moraaliset tuomiot ovat tunnetilojen ilmauksia tai teknillisiä toimenpiteitä. Asettuessani tieteen kannalle käsittelen itseäni pelkkänä luonnonobjektina. (...) Tieteelliseltä kannalta katsoen ei ole mitään motiivisia toimia sen mieluummin toisella kuin toisella tavalla. Eipä tältä kannalta voida edes sanoa: "On täysin yhdentekevää, miten menetellen. Toinen menettely on yhtä arvokas, yhtä hyvä, yhtä oikeutettu, kuin toinenkin." Sillä ei ole mitään aihetta, perustetta väittää edes, että kaikki olisi "yhdentekevää" tai "yhtä oikeata". Sekin edellyttäisi asioiden näkemistä aksiologiselta kannalta. (Ahlman 1992 (4), 34)

Maailmassa on kohtia, puolia, ilmiöitä, jotka tunnustamme arvokkaiksi (kauniiksi, hyväksi jne.) ja jotka meistä näyttävät kertovan maailman mahdollisesta "tarkoituksesta". Maailmassa tuntuu olevan ainakin osittain "järkeä". Mutta niin pian kun olemme tämän myönteisyyden tehneet, olemme joutuneet metafysiillisiin-aksiologisten ajatussarjojen uomaan. (Ahlman 1992 (4), 48–49)

Vaikka Erik Ahlmanin mukaan modernin länsimaisen tieteen *välineellinen, teknis-relativistinen* arvo merkitsi tieteen mahdollisuutta voida *edistää* arvokkaina pidettyjä päämääriä kuten terveyttä, yhteiskunnallista organisoitumista jne. (vrt. edellä 1. sitaatin lopussa); tämä tieteen ominaispiirre oli kuitenkin ymmärrettävä sillä varauksella, että tiede ei *itse* voinut perustella tai argumentoida minkään päämäärien *arvokkuuden* puolesta tai tieteen omankaan arvokkuuden puolesta. Ahlman huomauttaakin tässä jopa sarkastisesti, että esimerkiksi Schopenhauerin tai Edward von Hartmannin pessimistisestä filosofiasta ammentavat, ihmiskunnan tuhoamiseenkin tähtäävät pyrkimykset, olivat itse asiassa nähtävissä täydessä sopusoinnussa modernille länsimaiselle tieteelle ominaisen *teknis-relativistisen arvokkuuden* kanssa tällaistenkin päämäärien toteuttamisen mahdollisesti tehokkaana mahdollistajana. Ahlmanin huomauttaa edelleen, että a) *tieteelle* ominainen arvoneutraalinen *kausallinen tarkastelutapa* ja b) *filosofialle* usein ominaiseksi katsottu *aksiologinen tarkastelutapa*, olisi tarkasti erotettava - pidettävä erillään - toisistaan.²⁵² Kummatkin saattoivat ulottaa selityksensä olevan kokonaisuuteen, mutta tällöin kum-

²⁵² Vertaa tästä myös "Arvoarvostelmat tieteessä" (1942) (Ahlman 1992, (9) 156): "Erottamalla tieteestä varsinaiset arvoarvostelmat saavutetaan se etu, ettei arvoarvostelmien ja niiden arvostelmien, jotka epäilyksettömästi kuuluvat tieteeseen välinen raja hämääry. Vastaisessa tapauksessa käy helposti niin, että luullaan arvoarvostelmien olevan joka suhteessa viimeksi mainittujen kaltaisia, luullaan esim., että toistaiseksi riidanalaiset arvoarvostelmat kenties joskus tullaan osoittamaan joko tieteellisesti päteviksi tai vääriksi, kunhan asiaa vain kyllin kauan ja perusteellisesti on tutkittu, että siis kerran tulee lopullisesti ratkaistuksi esim. mikä on elämän tarkoitus, mikä on kasvatuksen päämäärä, mikä on korkeampaa henki vai aine, mikä on tärkeämpi ja arvokkaampi tekijä maailmassa yksilö vai yhteisö jne. ts. että tällaisten kysymysten ratkaisulle on olemassa samat periaatteelliset mahdollisuudet kuin fyysikaalisten, kemiallisten, biologisten, kielitieteellisten problemien ratkaisulle. Tällaisen käsityksen ylläpitäminen ei voi olla suotava. (...) Nuo kysymykset on kyllä ratkaistava muodossa tai toisessa, mutta niiden ratkaisu tapahtuu toisessa muodossa kuin siinä, että ne osoitetaan tieteellisesti oikeaksi tai todeksi taikka päinvastaiseksi. Se tapahtuu persoonallisen kannanoton muodossa. Siihen itseasiassa viime kädessä vetoaa jokainen, joka esittää arvoarvostelman. Huomattakoon kuitenkin, että tässä persoonallisessa kannanotossa intendoidaan aina jotain objektiivista, siis sellaista joka on niin kuin se on, riippumatta siitä, millä tavalla subjektii sitä arvostaa."

mankin puitteissa tavattiin myös ongelmia, jotka vaativat edelleen kriittistä, näiden selityserusteiden luonnetta ja rajoja arvioivaa tarkastelua. (Ahlman 1992, (4) 11–39)

(...) yleinen aksiologista selitystä vaativa seikka on maailmassa ammoisista ajoista asti ollut kärsimys eri ilmenemismuodoissaan ruumiillisena tuskana ja sairautena sekä erilaisina sielullisina kärsimyksinä: pelkona, ahdistuksena, suruna, nöyryytyksenä ja häpeänä, tunnonvaivoina, katumuksena, epätoivona jne. Kärsimys sinänsä erillisenä ilmiönä, on jokaiselle epäarvo. Ainoastaan joidenkin positiivisten arvojen välttämättömänä ”olemuksellisenä” edellytyksenä, so. niiden vastineena, seuraamuksena tai keinona niiden saavuttamiseksi, toteutumiseksi, se voi tulla ”järjelliseksi” ja aksiologisesti selitetyksi. Selitykseksi ei siis tässä tapauksessa riitä pelkkä kausaalinen selitys esim.; että kärsimys johtuu organismimme rakenteesta ja toiminnasta tai sosiaalisista tai historiallisista tekijöistä. Aksiologisesti voi kärsimys saada selityksensä vain siten, että osoitetaan elimistömme tai muut seikat eräiden korkeampien arvojen toteutumisen kannattajiksi. (Ahlman 1992, (4) 90–91)

Näin ollaan jouduttu siihen kummalliseen tilanteeseen, että ilmiöt, joiden olemassaolo on aksiologisesti katsoen hyvin luonnollinen, ovat kausaaliselältä kannalta täydellisiä mysteerejä. Aksiologisesta asenteesta käsin eivät suuret taideteokset (sanokaamme Danten *Divina Commedia* tai Beethovenin sinfoniat), eettiset ja uskonnolliset merkkitapahtumat (esim. Sokrateen ja Jeesuksen vapaaehtoinen kuolema) tuota sellaisia voittamattomia selitysvaikeuksia kuin kausaaliselältä (fysikaalis-kemialliselta, biologiselältä, psykologiselta) kannalta. (...) Tosin on myös päinvastoin. Sillä aksiologisesti esim. itesäilytysvietin toiminta on hyvin merkillinen. (...) Aksiologisesti pelkkä itesäilytys ja myös lajinsäilytys, elämä elämän vuoksi, on ”järjetön”. (Ahlman 1992, (4) 51)

Mutta se on tärkeää, että metafysiikka pysytetään aksiologiselta osaltaan tarkasti erillään tieteestä, niin ettei tieteeseen sekoiteta arvonäkökohtia eikä ryhdytä aksiologisilla perusteilla ratkaisemaan sellaista, mikä on tieteen keinoin ratkaistavissa. Näin meneteltäessä ei synny mitään kompetenssikiistoja, ja molemmat, sekä tiede että aksiologinen metafysiikka, voivat kehittyä toistensa rinnalla. (Ahlman 1992, (4) 138)

(2) Havainnon *fenomenologiaan* ja ihmisen *psykologiaan* tukeutuvat tarkastelut ja argumentaatio tuottavat Ahlmanin mukaan merkittävän arviointinäkökulman aksiologisten selitysten statuksen arvioimiselle. Ahlmanin ihmiskuvassa ihmisen kokemusmaailmaan kuuluu tyypillisesti *arvokokemuksia*: jo käytännössäkin oli mahdotonta, että olisi olemassa tavallinen muihin vuorovaikutuksessa oleva täysin ”arvotajuton” ihmisyksilö, joka ei vartuttuaan jollain tavoin *arvostaisi* ja joutuisi tekemään *arvoarvoistelmia*. Teoksen havainnon fenomenologiaan kiinnittyvässä argumentaatiossa lähdetään tarkastelemaan kokemusta sellaisena kuin se subjektille ”alkuperäisenä” kokonaisuudessaan ilmenee: tällöin on otettava huomioon myös kokemuksessa objekteihin ”alkuperäisenä” kuuluva *emotionaalinen, volitiivinen* ja *aksiologinen ulottuvuus*. (Ahlman 1992, (9) 155–156) Myös *psykologisesti* tieteelle ominaisessa *teoreettis-arvoindifferenttissä* ja tältä kannalta aksiologisesti ”järjetömässä” maailmassa eläminen oli Ahlmanin mukaan arviotavissa mahdottomaksi. Teoksessa perussuhtautumistapa metafysisenä *uskona*, jossa maailma oletettiin arvomielessä merkitykselliseksi, oli katsottavissa jopa *kokemusta perustavaksi* periaatteeksi *a priori*.

(...) jos objekteilla tarkoitetaan objekteja täydessä alkuperäisessä välittömyydessään, siis myös tunteen ja tahdon sisällyksinä, on sanottava, että tämä puoli ei saa ilmaustaan tieteen lauseissa, jos ne ovat arvovapaita. Subjektilla on jokainen objekti arvokas tai arvovastainen. (Ahlman 1992, (9) 155)

Jokaiseen ainakin tietoiseen psyykilliseen aktiin sisältyy arvosuhtautumista, sitä ei subjekti voi välttää, vaikka hän kuinka tahtois. (Ahlman 1992, (9) 153)

Usko maailman ainakin osittaiseen "järjellisyteen" on ihmisessä olemassa a priori, ja lienee lupa epäillä, onko olemassa ketään joka ei siihen pohjimmitaan uskoisi. (Ahlman 1992, (4) 48)

(3) Erik Ahlmanin *Olemassaolon "järjellisyys" arvometafyysillisenä ongelmana* -teokseen liittyy verrattain laaja, valikoitu *länsimaisen filosofian historian* esittely. Tämän fokuksessa ja funktiona on pyrkiä osoittamaan, miten ajattelijat *antiikin kreikkalaisesta filosofiasta lähtien* ovat omanneet tendenssejä maailman aksiologisen "järjellisyden" osoittamiseksi. Tämä ajattelun ominaispiirre olikin Ahlmanin mukaan tyypillisesti liitetty *juuri* filosofiaan. Edelleen: Ahlman korostaa tiedettä enemmän "reaalisen elämän asennetta" lähestyvän **a)** (i) *filosofisen ajattelun*, (ii) *filosofin* ja (iii) *filosofian* sekä toisaalta arvoneutraalissa pitäytyvän **b)** (i) *tieteellisen ajattelun*, (ii) *tiedemiehen* ja (iii) *tieteen tutkimusotteiden, tuotannon ja pyrkimysten eroja*.

Menneiden aikojen ajattelijat ovat miltei säännöllisesti yrittäneet antaa olevaisesta aksiologisia selityksiä. Näyttääpä siltä, että tämä pyrkimys on ollut heidän ajattelunsa perimmäisenä pontimena, sen *spiritus rectorina*. Tästä johtuu, että he ovat melkein aina poikenneet pelkän kausaalisen ja loogillisen selityksen poluilta, joilla puhdas tiedemies, jonka tutkimustyötä ohjaa yksinomaan älyllinen tarve, enimmäkseen pysyttelee. Tässä suhteessa filosofi lähestyy enemmän esitieteellisen reaalisen elämän asennetta, jossa emotionaaliset kokemukset ovat yhtä tärkeitä kuin tiedolliset. (...) Tällaisiin kysymyksiin vastaaminen ei ole pelkkä älyllinen tehtävä, vaan vaatii koko persoonallisuuden (siis myös emotionaalisen puolen) mukanaoloa ajattelussa. (...) Nykyistenkin filosofien joukossa on useita, jotka katsovat tällaisen yrityksen mahdolliseksi. Mutta varsinkin aikaisemmin filosofit käsittelivät juuri kysymystä maailman "järjestä"(Sinn). (Ahlman 1992 (4), 52)

(4) Erik Ahlman toistaa tässä teoksessa myös muualla tuotannossaan esittämänsä *kulttuurifilosofisen* asetelman, jossa *arvoarvostelmien* tekemistä ei voitu yhteiskunta- ja kulttuurielämässä *välttää* eikä *sivuuttaa* muttei toisaalta myöskään *johtaa* "arvoindifferenttisestä" tieteestä.

Kasvatusopin täytyy vapaasti valita kasvatuspäämääränsä; asettaa eräitä ylimpiä perustelemattomia normiluonteisia aksiomia. (Ahlman 1993, (9) 35)

Arvoarvostelmien *tietokulttuurisen statuksen* ongelma muodostaakin Erik Ahlmanin filosofiassa yleisemminkin huomattavan *kulttuurifilosofisen* teeman. Vaikka tiede ei tarjonnutkaan modernissa länsimaisessa kulttuurissa mitään vastauksia arvokysymyksiin, Ahlman korostaa, että tilanne, jossa *arvoarvostelmia* ei *pätevyydenvaatimuksin* asetettaisi, oli käytännöllisesti mahdoton. Ihmisten toiminnan ja tekojen sekä kulttuurin toimintojen kuten *kasvatuksen* ja *oikeuslaitoksen* toteuttaminen edellyttivät käytännössä arvostamista -aksiologista *metafyysikkää*. Ahlman katsookin, että aksiologisen selittämisen *intellektuaalisen statuksen* arviointi länsimaisessa kulttuurissa oli syvästi problemaattista: kysymys aksiologisen selittämisen (aksiologisen metafysiikan, arvoarvostelmien) "suotavuudesta" ei ollut puhtaasti *teoreettinen* kysymys, johon olisi voitu antaa vastaus arvoneutraalin teoreettisen, esimerkiksi *tieteellisen* tutkimuksen ja tarkastelun puitteissa. Moderni länsimainen tiede oli arvoindifferenttinä rajautunut kokonaan absoluuttisten arvokysymysten ulkopuolelle: aksiologisen metafysiikan kulttuuri-statuksen ja sen intellektuaalisen varteenotettavuuden arvionti muodostikin ajan eurooppaiselle kulttuurille ja sen filosofialle erityislaatuisen "tieteen kompetenssialueen" osaltaan ylittävän *arvoväritteisen kulttuurifilosofisen* ongelman.

Tiede ei suhtaudu esineisiin aksiologisesti. (...) Tieteen indifferenssi ei perustu pelkkään toteamaan, vaan pikemminkin metodologiseen sääntöön (...) Eliminoimalla pois arvoarvostelmat tieteessä esiintyvien arvostelmien joukosta vältetään lukuisilta ristiriitaisuuksilta. Edelleen päästään tällä tavoin sekaantumasta poliittisiin, sosiaalisiin, moraaliin, uskonnollisiin, esteettisiin kiistoihin, jotka koskevat juuri arvoja ja arvoarvostelmia. (...) Tiede on tahallaan – jos tällaista personifikaatiota sallitaan käyttää – asettunut elämän ulkopuolelle, pelkän katselemisen (kr. theorein) kannalle. Siten se on samalla *riistänyt itseltään mahdollisuuden vaikuttaa elävään elämään muulla tavoin kuin puhtaasti teknillisesti*. (Ahlman 1992 (4), 29–31, kursivointi M.L.)

Mutta meillä on tietoisuus siitä, että teoreettisen pakon ohella on olemassa myös *aksiologia* perusteita, joiden edessä meidän täytyy taipua. Näemme, miten jokainen, kaikkea moraalia käytännössä uhmaavinkin, kärsimänsä ”vääryyden” osoittamiseksi tai tekojensa ”puolustukseksi” tuo esiin aksiologisia perusteita, joko todella päteviksi tuntemiaan tai ainakin näennäisiä. Vedotaan ”oikeuteen”, ”oikeudenmukaisuuteen”, tasapuolisuuteen, inhimillisyyteen jne.. Tietoisuusoliona ihmisessä on se sisäinen vaatimus tai tarve, että jokaista tekoa tulee voida myös aksiologisesti perustella.”(Ahlman 1992 (4), 132–133)

Voitiinko aksiologiseen selittämiseen ja sellaista sisältävään tuotantoon suhtautua intellektuaalisesti vakavasti? Tuliko aksiologis-metafysistä tuotantoa vastustaa?

Suhtautumisessa aksiologiseen metafysiikan tuotoksiin Ahlmanin nostaa esiin erityislaatuisen ja spesifisti ajan *länsimaisen tietokulttuurin* rakenteisiin pureutuvan *kulttuurifilosofisen dilemman*. Aksiologinen metafysiikka oli selkeästi erotettava tieteestä; aksiologisia selityksiä sisältäviä filosofisia – esimerkiksi aksiologisia oikeusopillisia ja kasvatustieteellisiä tuotoksia – oli tietokulttuurissa kuitenkin *käytännössä* voitava arvioida jonkinlaisin pätevyysvaatimuksin. Ahlman ehdottaa teoksessaan taidekriitikon auktoriteettiin verrattavan *aksiologisen auktoriteetin* asiantuntija-pätevyuden mahdollisuutta. Teos rinnastaa aksiologisen metafysiikan arvioinnin problematiikkaa eräässä mielessä *esteettisen maun* problematiikkaan taidekriittikissä: ajan kulttuuri toteuttaa taidekriittikää ”esteettisen auktoriteettien”, taidekriittikkojen toimesta näiden kulttuurin tunnustamalla ja osaltaan myös institutionalisoimalla verrattaisella *asiantuntija-pätevyydellä*.

Ahlmanin teoksessaan viittaama *arvovalinta* aksiologista metafysiikkaa koskien voidaan nähdä kahden erilaisen ajattelutavan *dilemmana*, jonka ratkaisua ei voitu tehdä tukeutumalla ainoastaan teoreettisiin näkökohtiin.

Aksiologinen metafysiikka olisi siis oleva itsenäinen kulttuuriala, joka olisi verrattava *taiteen* alaan. Taiteen alalla on, kuten tunnettua, vaikeata päästä yleisesti hyväksytyihin *makuarvostelmiin*, mutta tästä huolimatta on tälläkin alalla *auktoriteetteja*, joiden sana painaa enemmän kuin muiden. (Ahlman 1992, (4) 138–139, kursivointi M.L.)²⁵³

²⁵³ Mainittakoon, että esimerkiksi David Hume käsiteanalyttinen metodi johtaa näkemukseen, jonka mukaan eettinen ja esteettinen sinällään ovat vailla objektia. Eettisten ja esteettisten arvostelmien refleksiassa päädytään tätä metodologiaa johdonmukaisesti seuraamalla lopulta aina arvoneutraaleihin vaikutelmiin. (ADOF 1984, 155) Kriittisen metodinsa ohella Hume pyrki filosofiansa jäsentämään moraalisten ja esteettisten arvo-arvostelmien pätevyysvaatimusten problematiikka myös toisella tavalla. Esimerkiksi esseessä ”Of the Standard of Taste” (1757) Hume tarkastelee maun (taste) käsitettä. Maku on Humeen filosofiassa erityinen käsitteensä, jonka funktio on selittää ja jäsentää ihmisillä erilaisina ilmeneviä eettisiä ja esteettisiä arvostelmia. (Hume 1987, 226) Maku on Humeen mukaan luonnon- ja moraalista kauneutta koskevien arvostelmiemme perustana (source). Me nojaudumme makuun arvostellessamme jotakin taideteosta kauniiksi tai jotakin tekoa hyveelliseksi. Humeen teoksessa *Enquiry Concerning the Principles of Morals* maku tarjoaa ”tuntemuksen sulokkuudesta ja epämuodostuneisuudesta, paheesta ja hyveestä” (gives a sentiment of beauty and deformity, vice and virtue). Maku on siten perustana sekä Humeen filosofialle moraalista (tavoista), että hänen (kulttuuriin ja kasvatukseen liittyvä) kritisiilleen (Hume 1987, 226). Eräässä mielessä (Hume tulkitsee kaikenlaiset ihmisillä tavattavat erilaiset (ei ulkopuolelleen vaan vain itseensä viittaavat) tuntemukset kauniista ja moraalisesti hyvästä aivan yhtä ”oikeiksi” ja ”todellisiksi” (right, real). Toisaalta Hume kuitenkin katsoo makuarvostelmien myös sisältävän ainekseensa, joka kytkeytyy ymmärryksen (understanding) toimintaan; tältä kannalta tarkasteltaessa makuarvostelmat eivät kaikissa tapauksissa täytä hyväksyttävästi niille asettuvaa normia tai kriteeriä (standard). (Hume, 1987, 230–231) Vai-

Kysymys voi siis olla ainoastaan siitä, onko aksiologinen metafysiikka kulttuurin eräänä puolena, eräänä hengenelämän muotona suotava, ts. onko suotavaa, että on olemassa tällainen hengenala. Vastaus tähän kysymykseen *ei enää riipu pelkästään teoreettisista harkinnoista, vaan on jo itse luonteeltaan aksiologinen. On arvo-kysymys, onko edettävä metafysiikkaan vai jäätävä pelkkään tieteeseen.* (Ahlman 1992 (4), 48, kursivointi M.L.)

Olemassaolon "järjellisyys" arvometafyysillisenä ongelmana –teoksessa esille nostettua ase-
telmaa aksiologisen selittämisen tietokulttuurisen statuksen ongelmasta voidaan vielä
selventää *aksiologisen selittämisen kulttuurifilosofisen dilemman* esittelevän kaavion avulla.
Vasemmassa **A**) sarakkeessa esitettävässä dilemman ratkaisussa pitäydytään yksin-
omaan arvoneutraalissa tieteellisessä selittämisessä ja yksinomaan sen tieteellisen päte-
vyyden hyväksymisessä toisen mahdollisuuden ollessa **B**) aksiologiseen selittämiseen
tukeutuminen ja siten aksiologisen selittämisen ainakin jonkin pätevyyden hyväksymi-
nen.

ka makuarvostelmat viittaavatkin arvostelman tekijän vaikutelmiin, jotka ovat ihmisillä hyvin erilaisia, on Hume mukaan kuitenkin inhimillisesti tyypillistä (natural) etsiä sellaisia maun normeja tai kriteerejä, jotka ratkaisevat päte-
vyyksikysymyksiä esteettisen ja eettisen suhteen. Hume esittää, että normatiivisesti pätevien makuarvostelmien mahdolli-
suus riippuu lopulta siitä, voidaanko olettaa päteviä henkilöitä esittämään normeja esteettisten ja eettisten arvostelmien
suhteen. Hume katsoo maun yleispätevien normien asettamisen mahdolliseksi maun herkkätuntoisuuden (delicacy of
taste) omaavien ja luontaista herkkätuntoisuuttaan taidetta (art) harjoittamalla kehittäneiden maun kriitikkojen makuar-
vostelmien myötä. (Hume 1987, 235-244) "But where are such critics to be found? By what marks are they to be
known (...) But if we consider the matter aright, these are questions of fact, not of sentiment." (Hume 1987, 242 "Mistä
tällaisia kriitikkoja voidaan löytää? Millaisista tunnusmerkeistä heidät voidaan tunnistaa(...) Sikäli, kun todella harkit-
semme asiaa, ymmärrämme, että nämä ovat tosiasiakysymyksiä eivätkä tunteellisiin vaikutelmiin perustuvia." (Hume
1987, 242; käännös M. L.) Hume ratkaisu maun pätevyyden problematiikkaan kytkeytyy hänen tulkintaansa ihmis-
luonnosta (human nature); Hume arvioi yleisimpien tai perimmäisten maunperiaatteiden olevan ihmisluonnossa yhtä-
läisiä. Katsaus historiaan voi Hume mukaan jopa osoittaa, ettei yleinen maku ole lopulta erehtynyt (maun) arvostus-
tensa kriteerien suhteen. Maun periaatteiden yhtenevyys ihmisluontoon kuuluvana ominaisuutena kykenee kohottamaan
aikansa todelliset esteettisen ja moraalisen kauneuden tulkit, *nerot*, joina Hume saattoi pitää taiteilijoita, runoilijoita ja
kirjailijoita, pätevinä maun kriittikoina heille kuuluvaan arvoonsa. (Hume 1987, 242-243) "The general principles of
taste are uniform in the human nature: where men vary in their judgements, some defect or perversion in the faculties
may commonly be remarked; proceeding either from prejudice, from want of practice, or want of delicacy; and there is
just reason for approving one taste, and condemning another." (Hume 1987, 243) "*Maun yleiset periaatteet ovat yhtene-
viä ihmisluonnossa: Kun ihmiset tekevät erilaisia arvostelmiaan, heidän arvostelukyvyyssään voidaan yleisesti havaita
joitakin puutteita tai kieroutumia, jotka johtuvat joko ennakkoluuloistaan käytännön tarpeisiin liittyen tai hienostunei-
suuden tarpeistaan. On siis todellisia järjen perusteita kannattaa yhtä ja vastustaa toista makua.*" (Hume 1987, 243;
käännös M.L.) Hume mukaan esteettisten ja eettisten arvo-arvostelmien perusta ei ole opitussa tai kulttuurirelativisti-
sesti omaksutussa perinteessä vaan itse "ihmisluonnossa." Maun filosofiansa Hume lähestyy Aristoteleen ajattelua;
kummallakin makuarvostelmien (siis moraalisen ja taiteellisen kauneuden hyväksyttävyyttä koskevien arvostelmien eli
praktisen järjen) pätevytyminen perustuu "ihmisluontoon", sen eräiden alkuperäisten ja luontaisten toimintadispositioi-
den toteutumisen. Esteettistä ja eettistä makua koskevien arvo-arvostelmien pätevyyden perusta kytkeytyy Hume
ajattelussa ihmisluontoon itseensä; maun herkkyttä (delicacy of taste) voidaankin Hume filosofiansa tulkita ihmis-
luontoon kytkeytyväksi arvo-ominaisuudeksi, jonka toteutuminen ja kultivointi merkitsee samalla erästä hyvettä. (Hu-
me 1987, 3-8 & 226-249)

<p>A) Tieteellisen ajattelun periaatteisiin sitoutuminen edellyttää pidättäytymistä kaikista arvoarvostelmista; tämä johtaa käytännöllisesti mahdottomaan positioon yksilön, yhteiskunnan ja kulttuurin näkökulmista.</p> <p>=>²⁵⁴ ihminen ei voi elää maailmassa arvoneutraalina subjektina ottamatta kantaa arvo-ongelmiin.</p> <p>=> yhteiskunnan tai kulttuurin on mahdotonta perustella normatiivista pätevyyttä edellyttäviä toimintojaan kuten julkista kasvatusta tai oikeuslaitosta, joilta edellytetään normien mielivaltaisen asettamisen ”ylittävää” pätevyysvaatimusta.</p> <p>Kulttuuria koskeva (kulttuurifilosofinen) johtopäätös: yksilön, yhteiskunnan ja kulttuurin elämä ja toiminta on tunnustettava irranaaliseksi ja sen normeille ei ole löydettävissä <i>pätevyyttä</i> (tai <i>legitimiteettiä</i>), ellei sitä perusteta päteville arvoarvostelmille; tämä tilanne voidaan välttää vain tieteellisen ajattelun (rationaaliteetin) rajoittuneisuus myöntämällä ja hyväksymällä lisäksi jonkinlainen oikeutus (rationaalisuus) <i>aksiologiselle metafysiikalle</i>.</p>	<p>B) Arvo-arvostelmia normatiivisen pätevyuden vaatimuksin asettava ajattelu edellyttää aksiologista metafysiikkaa, joka ”ylittää” tieteellisen selittämisen arvoindifferenttien rajat.</p> <p>=> aksiologinen selittäminen edellyttää aksiologista metafysiikkaa mikä edelleen edellyttää uskoa arvorealiteettiin eli arvoon (tai arvoihin), joka ei kuitenkaan kuulu tieteen piiriin, eikä voi tieteellisesti todentaa.</p> <p>=> arvorealiteetin ja arvo-arvostelmien pätevyuden hyväksymisessä on tukeuduttava tieteellisyyden ”ylittäviin” oletamuksiin kuten uskoon emotionaalisen evidenssiin pätevydestä</p> <p>Kulttuuria koskeva (kulttuurifilosofinen) johtopäätös: yksilön, yhteiskunnan ja kulttuurin elämä uhkaa muuttua irranaaliseksi eikä sen normeille ole löydettävissä pätevyyttä (tai <i>legitimiteettiä</i>), mikäli sen toimintaa ja oikeutusta perustellaan <i>aksiologis-metafysisesti</i>; tieteellinen ajattelu (ja siihen sitoutunut filosofia) asettaa sulun <i>aksiologiselle selittämiselle</i>. Ajattelu, joka perustuu verifioimattomille realiteeteille, on todentamattomana <i>irranaalista</i> ajattelua.</p>
--	--

Kaavio 2. Olemassaolon ”järjellisyys” arvometafysiillisenä ongelmana (1938): aksiologisen selittämisen tietokulttuurinen dilemma

Erik Ahlmanin muotoilemaa aksiologisen selittämisen kulttuurifilosofista dilemma-asetelmaa tarkasteltaessa voidaan nähdä, että kummatkin johtopäätökset aksiologisen selittämisen hyväksymistä koskien uhkaavat johtaa (kulttuurissa) toiminnan rationaalisuuden perusteiden (järkiperusteiden) kadottamiseen. Toisaalla ”uhkaava” *moderni länsimainen tiede* dilemman ”skyllana” pitäytyy kaikista arvokannanotoista. Toisaalla ”uhkaava” arvo-arvostelmien ja kannanottojen ja niistä johdettavien normien *aksiologisen selittämisen pätevyysvaatimus* dilemman ”kharybdiksena” johtaa vääjäämättä aksiologiseen metafysiikkaan. Erik Ahlmanin tässä nähdäkseen filosofisesti edelleenkin huomattavan relevantin ja subtiilia filosofista harkintaa edellyttävän ongelmanasettelun (suuri oivallus on, että dilemman ratkaisu ei ole tieteellisin tarkasteluin ja harkinnoin tyydyttävästi argumentoitavissa oleva, saati ratkaistava ongelma. *Järki*, jota Ahlmanin mukaan on tämän ongelman ratkaisussa käytettävä, ei voi olla vain – perinteistä filosofista järjestä tehtyä jaottelua tässä soveltaen – *yksinomaan teoreettista* vaan edellyttää tässä järjen käytön *praktisia* ulottuvuuksia.

Ainakin on vaikeata ilman muuta yhtyä siihen lauseeseen, jonka ruotsalainen filosofi Axel Hägerström on pannut oman elämäkertansa motoksi: *Praeterea censeo metaphysicam esse delendam*. (”Sitäpaitsi olen sitä mieltä, että metafysiikka on hävitettävä”). Tosin tällä käsi-

²⁵⁴ Merkinnän => voi tässä lukea: ”Mistä voi katsoa seuraavan, että...”:

tyksellä on nykyään runsaasti kannatusta. Kaikki olisikin hyvin, jos tiede voisi panna jotakin metafysiikan tilalle, mutta siihen tiede edellytystensä mukaisesti ei kykene. (Ahlman 1992 (4), 138)

Mainittakoon vielä, että J. A. (Juho August) Hollo (1885 – 1967) (1939) ja Eino Kaila (1942) arvioivat julkisesti ja tässä *ilmeisen* harhaanjohtavasti *Olemassaolon "järjellisyys" arvometafyysillisenä ongelmana* –teoksen *arvometafysiikaksi*, arvometafyysiseksi tuotokseksi. Erik Ahlman kuitenkin itse aivan *oikein* korosti, ettei kirja suinkaan sellainen ollut: "...en kirjassani ole yrittänyt kehitellä mitään omaa arvometafysiikkaa... (...) Olen (...) koettanut kuvailla arvometafyysisen spekulatiivisen edellytyksiä ja tyypillisiä piirteitä." (Vastaus prof. J. A. Hollolle, 1939)

5.10 Erik Ahlmanin filosofiakäsityksestä teoksessa *Kulttuurin perustekijöitä* (1939)

Pitkään yliopistojen kurssikirjallisuuteen kuulunut *Kulttuurin perustekijöitä* on kansallisesti uniikki kirja: sitä voi pitää Suomessa 1900-luvun ensimmäisen puoliskon ainoana *spesifisti kulttuurifilosofisena* kokonaisuutena. *Kulttuurin perustekijöitä* rakentuu aksiologisesti tarkastellulle, kulttuurissa ilmenevien *perusarvojen* jäsentelylle ja edelleen systemaattisesti kulttuurin *yleisen perusrakenteen* esittelevälle kulttuuriteorialle. Erik Ahlmania voi pitää jopa ainoana 1900-luvun ensimmäisen puoliskon suomalaisena *kulttuurifilosofina*, mikäli kulttuurifilosofian käsitteessä painotetaan tutkistelua, "joka koettaa perusteellisesti selvittää, mikä on kulttuurin olemus ja arvo",²⁵⁵ mutta myös silloin, kun *kulttuurifilosofiksi nimittämisen kriteerinä* pidetään filosofin korostuneen mielenkiinnon tai tuotannon huomattavan osan kohdistumista nimenomaan kulttuurin problematiikkaan.

Erik Ahlmanin kulttuuriteoria *Kulttuurin perustekijöissä* perustetaan lähtökohdissaan jo *Arvojen ja välineitten maailmassa* tavattavalle *arvojen* (tai "arvotahdon") ja näiden toteutumista mahdollistavien *välineiden* käsitteiden peruskonseptiolle. Teoksessa hahmoteltu *kulttuurin*-käsite merkitsee laajimmillaan Ahlmanille *luonnon*-käsitteen eräänlaisena vastakäsitteenä tästä erottuvaa ihmisen toiminnan muokkaavien vaikutusten "erityisympäristöä" jota voidaan ihmisten perimmäisiin tavoitteisiin viittaavana kohteena tarkastella *perusarvojen* ja näiden toteutumista mahdollistavien *kulttuurivälineiden* puitteissa. Teos sisältää myös varhaisen, aikanaan ainutlaatuisen suomalaisen kontribuution *tekniikan filosofiaan* tekniikan yleisimpiä ominaispiirteitä ja kehitystendenssejä hahmottelevana *välineoppina*.

Tekijä huomauttaa itse, että *Kulttuurin perustekijöitä* oli teoriakonstruktiossaan *filosofiaa*, jonka ei ollut määrä täyttää kaikkia *tieteen* kriteereitä; tämä oli selvää jo teoksen *aksiologisesta selittämistavasta* johtuen sen perustaessa kulttuuritarkastelunsa *itseisarvoihin*. Toisaalta *kulttuurifilosofian* voi nähdä ylittäneen Ahlmanin filosofiakäsityksessä²⁵⁶ arvoneutraalisuuteen sidotun modernin länsimaisen tieteen kriteerit *ilmiselvästi*

²⁵⁵ Näin kulttuurifilosofia määritellään *Otavan ison tietosanakirjan* toisen painoksen - mitä ilmeisimmin emeritusprofessori Arvi Grotenflin laatimassa - "kulttuurifilosofia"-hakusana-artikkelissa. (Vertaa tästä myös lukua 7.4..)

²⁵⁶ Ahlman korostaa modernin länsimaisen tieteen *arvoneutraalisuutta* erityisesti teoksessa *Olemassaolon "järjellisyys" arvometafyysillisenä ongelmana* .

myös siinä, että *kulttuurikritiikkinä* kulttuurifilosofiassa saatettiin asettaa ihanteita ja normeja kulttuurin arvostamiseksi.

Kulttuurifilosofia tutkii kulttuurin olemusta, edellytyksiä, välineitä, kulttuurin ja kulttuuritietoisuuden rakennetta, kulttuurin perussuuntia, kulttuurikehityksen lainmukaisuutta, kulttuurin merkitystä ja kulttuurin pohjana olevia arvoja. Kulttuurikritiikkinä kulttuurifilosofia arvostelee eräiden ihanteiksi katsomiensa kulttuurin päämäärien ja arvojen valossa historiallisia kulttuureja ja asettaa normeja kulttuurin arvostamiseksi. (Ahlman 1992, (5) 16)

Erik Ahlman erottaa *Kulttuurin perustekijöissä* tieteelle ominaisiksi katsomiensa tunnuspiirteiden kautta 1) *esitieteellisen tietämisen*, 2) *tieteen* ja 3) *filosofian*. Tekijän konstruoimassa *filosofian* ominaispiirteitä karakterisoivassa "metafilosofisessa koonnissa" filosofiaa ei *tieteen* tavoin arvioida (i) *arvovapaaksi*, (ii) *kvantifioivaksi*, (iii) *metodiseksi*, (iv) *kollektiiviseksi*, (v) *erikoistununeeksi* ja (vi) *kojeelliseksi*:

Verrattuna esitieteelliseen tietämiseen tiede on siis suuremmassa määrin: 1. yleisluonteista, 2. arvovapaata, 3. abstraktista, 4. kvantifioivaa, 5. kriittistä, 6. metodista, 7. laajentuvaa, 8. kollektiivista, 9. erikoistunutta, 10. kojeellista, 11. järjestelmällistä. Filosofia eroaa ns. positiivisesta tieteestä ainakin jossain määrin kohdissa 2, 4, 6, 8, 9, 10. (Ahlman 1992, (5) 62)

Kuvauksesta voi selkeästi nähdä, miten *filosofiaa* määritetään - tässä Ahlmanin muullakin metafilosofiselle tuotannolle ja sen filosofiakäsityksen muotoiluille kongruenttisesti - "positiiviseen", moderniin länsimaiseen *tieteeseen verrattuna* mittauksista ja kvantifioinnista riippumattommaksi, metodien suhteen vapaammaksi, yksilöllisesti omakohtaisemmaksi (persoonallisemmaksi, subjektiivisemmaksi) ja tutkimuksessa käytettävistä kojeista ja tutkimuslaiteista riippumattommaksi kulttuuri-ilmiöksi. Edelleen, teoksessa Ahlman katsoi filosofialle ominaisiksi myös *kansallisia* ja *kulttuuripiiriin* liittyviä ominaispiirteitä ja determinantteja. Monilla historiallisilla filosofian klassisilla teoksilla, kuten esimerkiksi Spinozan tai Platonin tuotannolla, oli Ahlmanin mukaan "edelleen täysi arvonsa." Tässä suhteessa filosofia muistuttikin jopa pikemmin taidetta kuin tiedettä. (Ahlman 1992 (5), 64) Viitaten tässä mitä ilmeisimmin Schelerin tiedonsosiologian erittelyyn tietämisen eri lajeista nk. 1) "*hallitsemistietämiseen*", 2) "*sivistystietämiseen*" ja 3) "*pelastustietämiseen*" Ahlman liittää *filosofian* lähimmin *sivistystietämiseen*. (Ahlman 1992 (5), 53)

Filosofia on länsimaillakin suureksi osaksi ollut juuri sivistystietämistä. Filosofia ei pyri maailman teknilliseen hallitsemiseen. Filosofia on "olemustietoa". (Ahlman 1992 (5), 53)

* * *

Kulttuurin perustekijöiden arvofilosofinen perusarvolajien jaottelu on tekijän oma. Se jakaa perus- tai itseisarvot 1) *hedonistisiin*-, 2) *vitalistisiin*-, 3) *henkisiin*-, 4) *laupeus*-, 5) *mahti*- ja 6) *oikeudenmukaisuusarvoihin*; näistä kolme viimeksi mainittua ovat muita arvoja edellyttäviä nk. *kompleksisia itseisarvoja*. Henkiset arvot jakaantuvat Ahlmanin luokittelussa edelleen (i) *tieto*-, (ii) *esteettisiin* ja (iii) *uskonnollisiin arvoihin*. Ahlman mainitsee tämän perusarvolajien luokituksen yhteydessä myös muita arvojen luokitteluista tunnettuja saksalaisia *arvofilosofeja* kuten Heinrich Rickertin, Richard Müller-Freienfelsin ja Eduard Sprangerin

(1882 – 1963). Ahlmanin arvolajiluokitus – kuten tekijä myös itse mainitsee - tulee näistä lähimmäksi Sprangeria.²⁵⁷

Kulttuurin perustekijöitä -teoksen *kulttuuriteorian* lähtökohtia voi kiinnostavasti jäljittää juuri Eduard Sprangerin filosofiaan, erityisesti tämän teokseen *Lebensformen. Geisteswissenschaftliche Psychologie und Ethik der Persönlichkeit* (1921). Spranger kuten Ahlmanin hahmottaa kulttuurin *arvosuuntausten muodostumaksi*, jolle on ominaista analogisuus yksilöiden arvosuuntautumisiin. Sprangerin *Lebensformen*-teoksessa kulttuurin katsotaan omaavan erilaisista arvosuuntauksista koostuva luonteeltaan henkinen rakenne, jolle ovat ominaisia *kehitysvaiheet* sekä sille ominainen luonteenomaisuus, ”karakteri” kulttuurin ”kollektiivisena kulttuurisena eetoksena.” (Spranger 1950, 407) Edelleen, Spranger kuten Ahlmanin näkee kulttuurin ja individin arvosuuntausten välillä yhteenkuuluvuuden ja toisiaan muokkaavan vuorovaikutuksen sekä kulttuurin omaavan arvojen järjestykselle perustuva rakenteen kulttuurin ”eetoksena.”²⁵⁸

Arvosuuntautumisten tarkastelussaan Spranger erittelee *ideaalityyppejä* ”elämänmuotoja”, joissa vallitsevat arvosuuntautumiset antavat leimansa kulttuurissa sen kaikkii arvostaviin akteihin. (Heikkinen 1986, 568) Perusarvolajeja vastaavat Sprangerin teoriakonstruktiossa elämänmuotoihin liittyvät ”ihmistyyppit”: 1) biologis-vitaalinen ihminen, 2) taloudellinen ihminen, 3) esteettinen ihminen, 4) teoreettinen ihminen, 5) uskonnollinen ihminen, 6) sosiaalinen (rakkaus-) ihminen (vrt. laupeusarvot Ahlmanilla) ja 7) poliittinen (mahti-) ihminen.

Erik Ahlmanin kulttuurifilosofian yhteyksiä 1900-luvun alkupuolen *saksalaiseen arvo- ja kulttuurifilosofiaan* voidaan nähdäkseni merkittävästi osoittaa viittaamalla tämän huomattavaan yhtenevyyteen esimerkiksi juuri suhteessa Sprangerin teoriakonstruointiin. Liitoksen voi nähdä edelleen kytkevän Ahlmanin (kulttuuri)filosofista ajattelua a) *saksalaisen hengentieteellisen pedagogiikkatraditioon* (Gesiteswissenschaftlichen Pädagogik) ja edelleen yhteisten vaikutteiden ja yhtymäkohtien kautta b) *Badenin uuskantilaiseen aksiologiseen kulttuurifilosofiaan* (Heinrich Rickert) sekä c) *fenomenologiaa soveltavaan saksalaiseen arvo- ja kulttuurifilosofiaan* (Max Scheler).²⁵⁹

²⁵⁷ Myös Pellervo Oksalan (1993) mukaan Ahlman ei ole *Kulttuurin perustekijöissä* seurannut perusarvojen luokittelussaan mitään aiempaa tehtyä arvofilosofista jaottelua; Ahlman itse toteaa oman systematiikkansa teoksessa liittyvän lähinnä Sprangeriin tämän teoksessa *Lebensformen*. (Oksala 1993, 60; Ahlman 1992 (5), 23)

²⁵⁸ ”*Der Sinn des individuellen Lebens wird bestimmt durch den Sinn der historisch gegebenen objektiven Kultur, und die historisch Kultur wird immer Neu belebt und umgestalten durch die lebenden Seelen, die sie tragen und vor ihr getragen werden.*” (Spranger 1950, 28)

²⁵⁹ Eduard Spranger omaksui filosofiansa lähtökohtia sekä Diltheyn psykologian ja Rickertin tieto- ja arvoteorian välimaastosta. Friedrich Paulsenin ohjauksessa laadittu *Die Grundlagen der Geschichtswissenschaften* (1905) kritisoi Diltheyä, mutta suuntautuu päätarkoituksessaan Diltheyn hengessä Kantia ja uuskantilaisia sekä positivistieja vastaan. Heikkinen on nähnyt Sprangerin henkisten aktien teorian taustalla vaikuttavana taustafilosofiana Edmund Husserlin intentionaalisten aktien teorian ja Max Schelerin hierarkisen arvoteorian. Sprangerin tietoteoreettisia lähtökohtia voi tavoittaa teoksista *Die Grundlagen der Geschichtswissenschaften*, *Der Sinn der Voraussetzungslosigkeit in Geisteswissenschaften*, *Lebensformen* ja *Nuoruusiän Psykologia*. (Heikkinen 1986, 24) Heikkisen mukaan *hengentieteellisellä pedagogiikalla*, jota on kutsuttu mm. *hengentieteellis-kulttuurifilosofiseksi pedagogiikaksi*, oli paradigmaattista merkitystä 1920- ja 1930-lukujen Saksassa. Toisen maailmansodan aikana (sic!) suuntaus jäi kuitenkin taka-alalle. (Heikkinen 1986, 9)

5.11 Erik Ahlmanin filosofiakäsityksestä teoksessa *Ihmisen probleemi* (1953)

Postuumina julkaistun *Ihmisen probleemi* -teoksen (1953) tarkoituksena oli tekijän mukaan saattaa lukija näkemään *ihmisen olemus* ja myös *arvostamaan* sitä tietyllä tavalla. Teos sisältää useita merkittäviä metafilosofisia kannanottoja. *Filosofiassa* oli *tieteellinen tutkimus* otettava huomioon ainakin sikäli, että filosofiselta esitykseltä oli voitava edellyttää, "ettei se ei ole ristiriidassa tieteellisesti todettujen tosiasiain kanssa." *Filosofiaan* kuului - tässä erityistieteistä poiketen - olennaisesti tosiasioiden ja kokemusaineksen järjestäminen yhtenäiseksi kokonaisuudeksi: "(...) *filosofia ei koskaan pysähdy vain tosiasioiden esittämiseen. Kokemuksen tarjoamat ainekset se järjestää kokonaisuudeksi ja ylittää tällä tavoin sen.*" Filosofian yhteenkokoava "synteettinen" tehtävä muotoillaan teoksen filosofiakäsityksessä varsin selkeästi. Erik Ahlmanin "tolerantille" ja inklusiiviselle *filosofiakäsitykselle* tyypillisesti *Ihmisen probleemissa* arvioidaan, että maailmaa ja ihmistä voidaan (filosofiassa) tarkastella ja hahmottaa yhtenäiseksi kokonaiskuvaksi" monista vaihtoehtoisista näkökulmista. (Ahlman 1992 (7), 32)

Tieteellisyyden leimaa en näille spekulatiolle vaadi: minulla on tietyt käsitykseni ankaran tieteen tehtävistä ja menetelmistä ja tunnustan, ettei niitä tässä esityksessä tavata puhtaina, vaan yhtyneinä" aksiologisiin ja metafyyssillisiin spekulatioihin, jotka mielestäni eivät ole tiedettä sanan ankarassa mielessä. (...) Tämä maailmankatsomus on niiden ainesten, joita kokemus, ulkoinen ja sisäinen, meille tarjoaa "hahmottamista" yhtenäiseksi maailmankuvaksi. Maailma voidaan "hahmottaa" monella tavalla – ei kuitenkaan millä tahansa tavalla – ja tässä on esitetty *eräs mahdollinen tapa*. (Ahlman 1992 (7), 31)

Filosofiaa tutkitaan jatkuvasti vuosisadasta toiseen ja eri kansojen keskuudessa. *Mutta filosofian probleemit ovat suhteellisen harvalukuiset ja pysyvät kautta aikojen samoina*. Ne johtuvat täten runsaan käsittelyn alaiseksi. Voidaan silloin kysyä, mitä intressiä saattaa olla, että luodaan uutta filosofiaa. Ne uudet ratkaisuyritykset, joita esitetään ovat useimmiten melko samoja, joita ennenkin on monta kertaa esitetty.

Uusilla filosofisilla teoksilla on mielestäni päämielenkiintoisuus siinä, että ne ovat *uusien ihmisten aikaansaamia* ja että niissä tulee esiin tekijänsä erikoislaatu. (Ahlman 1992 (7), 25, kursivointi M.L.)

Teoksen filosofiakäsityksessä filosofialle katsotaan ominaiseksi myös jo *Totuudellisuuden probleemissa* ja *Kulttuurin perustekijöissä* esille tuleva "schelerläinen" *sivistystieto-luonne*; Ahlman korostaa filosofian ominaisuutena sen "sielullisesti kehittävä vaikutus varsinkin tunne ja tahtolämään."²⁶⁰

Ihmisen probleemin filosofiakäsityksen muotoilut liittyvät Ahlmanin osaltaan nk. *perenniaaliseen* filosofiakäsitykseen. Perenniaalisessa filosofiankäsityksessä filosofian perusongelmien ja niiden ratkaisujen voidaan katsoa pysyvän pääasiassa *samoina* ja toistuvan yhä uudelleen eri aikakausien ajattelijoilla ja filosofiassa. *Ihmisen probleemissa* Ahlman arvioi filosofian kysymyksiin annettujen perusratkaisuehdotusten olevan pääpiirteissään samoja eri aikakausina; kunkin historiallisen ajan erityispiirteet kuitenkin muovasivat filosofoisten ongelmien esittämisen tapaa ja niihin annettuja vastauksia.

²⁶⁰ Ahlman arvelee ennakkoiden *Ihmisen probleemissa*, että teosta tulnaisiin sen ilmestyttyä myös diskreditoimaan, luonnehtimalla sitä metafysiikaksi ja mystiikaksi. Tämä huomioiden Ahlman esittää, että hänen oli tuotava teoksessaan esiin ajatuksiaan "sellaisina kuin ne olen ajatellut." Ahlman katsoo, ettei hän kuitenkaan voinut *Ihmisen probleemissa* vaatimattomuudessa mennä niin pitkälle, ettei olisi vaatinut filosofian "epiteettiä" teokselleen.

Ihmisen probleemin filosofis-antropologisen teorioinnin fokus on Erik Ahlmanin varsinaisen minuuden postulaatissa, jolla tekijä tarkoittaa intuitiivisesti tajuttavissa olevaa yksilön normatiivista minäydintä. (Ahlman 1992 (7), 148) Teoksessa Ahlman spekuloi verrattain laajasti varsinaisen minän tuntemiseen, kokemiseen, tietämiseen ja olemisen tapaan liittyviä аспектеjä.

Ihmistä koskevia yksityiskysymyksiä on suunnaton määrä. Ne muodostavat antropologian alan sanan laajimmassa merkityksessä. Mutta ne huipentuvat kuitenkin kaikki yhteen kysymykseen: Mitä ihminen on? Mikä on ihmisen olemus, ihmisen idea? (..) Ihmisen olemus – niin kuin jokainen olemus – on käsitykseni mukaan tietty olevaisen laatu; ja laatua, varsinkaan sellaista, mistä tässä on puhe, ei voida koskaan adekvaatilla tavalla tyhjentävästi ilmaista. (Ahlman 1992 (7), 7-8)

6. ANALYYSI EINO KAILAN JA ERIK AHLMANIN KESKINÄISESTÄ METAFILOSOFISESTA KRITIIKISTÄ

6.1 Eino Kailan ja Erik Ahlmanin keskinäisen kritiikin aineistosta ja sisällöstä

Eino Kailan ja Erik Ahlmanin keskinäisen kritiikin analysoiva tarkastelu on tälle tutkimukselle relevanttia jos mikä, että tämä kritiikki on luonteeltaan korostuneen *metafilosofista*; Kailan ja Ahlmanin voi nähdä kritisoineen tuotannossaan toisiaan juuri pääasiassa *filosofiakäsityksiin*, jopa erityisestikin niiden *rajauksiin* huomiota kiinnittäen.

Eino Kailan kritiikissä Erik Ahlmania kohtaan – tämä tosin rajoittuu vain yhteen julkaistuun artikkeliin – sisältyy Kailan loogiselle empirismille ominainen metafilosofinen diskreditoiva tendenssi, joka kohdistuu tässä *Olemassaolon "järjellisyys" arvometafyysillisenä ongelmana* -teoksesta (1938) poimittuun passukseen leimatun kuitenkin samalla koko teoksen pejoratiivisesti "arvo-metafyysiseksi" ja sellaisena Kailan filosofiakäsityksen mukaisesti *pseudo-filosofiaksi*.

Eino Kailan "Reaalitiedon logiikkaa" -kirjoituksen (1942) Ahlman-kritiikki lienee ainakin suomalaisen filosofiaan perehtyneille verraten tunnettua; vähemmän tunnettua on sen sijaan Erik Ahlmanin tuotannon Kailan ajatteluun kohdistama kaukonäköinen kritiikki, joka osoittaa Ahlmanin hyvin valveutuneeksi ja perillä olleeksi (Kailan) *loogiseen empirismiin* liittyvistä ongelmakohdista.

Erik Ahlmanin ja Eino Kailan keskinäisen kritiikin *hiertävänä ydinteemana* voi pitää näiden *erilaisten filosofiakäsitysten* filosofiassa relevanttien tutkimus- ja kysymyksenasettelun rajaamisen yhteen soveltumattomuutta (diskrepanssia).

Tässä diskrepanssissa Eino Kailan filosofiakäsityksessä kysymykset ja tehtävänasettelut, jotka tulivat arvioiduiksi tieteellisyyden puitteiden ulkopuolelle kuuluviksi, tulivat pääasiassa tulkituiksi "*mielettömiksi*" ja filosofian relevanttisen tutkimuksen *ulkopuolelle* sijoituviksi. Erik Ahlmanille sitävastoin sinänsä myös tieteen ulkopuolelle sijoittuvan (i) *teoreettisten ja käytännöllisten normien* arvioivan tarkastelun, (ii) *kulttuurifilosofisen* - myös *aksiologisen* - arvioinnin ja tarkastelun sekä myöskin (iii) *arvometafysiikan* mahdollisuuden *filosofiassa avoimna ja esillä pitämisen* voi nähdä sisältyneen tämän filosofiakäsityksessä filosofian *relevantteihin tutkimus- ja tehtäväalueisiin*. Ahlmanin filosofiakäsityksessä tieteellisen tutkimuksen ulkopuolelle sijoittuvien kysymystenasettelujen tutkimisen ja tarkastelun tulkitseminen *mielettömäksi* voikin nähdä edustaneen metafilosofisesti aivan liian jyrkkää ja ahdasta tulkitaa. Kailan ja Ahlmanin keskinäisessä kritiikissä ilmenevää filosofiakäsitysten törmäyskurssia ei tässä tarvinnekaan ihmetellä, kun edellä mainitut Ahlmanin käsitykset edustivat Kailan filosofiakäsityksessä pääasiassa *pseudo- tai epäfilosofiaa*.

Erik Ahlmanin Kaila-kritiikin (ja loogisen empirismin kritiikin) tarkastelu osoittaa Ahlmanin kritiikin sijoittuvan pitkälle aikavälille jo 1920-luvun lopulta 1940-luvun lopulle saakka. Ahlmanin usein hienovaraisen pohdiskelevassa asussa esitetystä mutta usein veitsenterävässä analyttisyydessään syvään pistävän kritiikin terän voikin nähdä leikkaavan toistuvasti auki Kailan loogisen empirismin dogmaattisiksi arvioitavia piirteitä. Kailan ja Ahlmanin keskinäisen kritiikin analysoiva tarkastelu tässä tutkimuksessa voi-nee myös vaikuttaa suomalaisen filosofian tutkijoiden käsityksiin varhaisimmasta *loogisen empirismin kritiikistä* Suomessa, sen luonteesta suomalaisen filosofian lähihistoriassa sekä Ahlmanin roolista siinä.²⁶¹

Erik Ahlmanin ja Eino Kailan julkaistussa tuotannossa voidaan tavata kaikkiaan neljä tekstikohtaa, joissa em. selkeästi viittaavat kriittisesti toisiinsa. Nämä ovat:

- a) Erik Ahlmanin kritiikki varsinkin Eino Kailan filosofiakäsityksestä kirja-arvostelussa *Nykyinen maailmankäsitys* -teoksesta *Valvoja-Ajassa* (1929).
- b) Erik Ahlmanin kritiikki Eino Kailan *Persoonallisuus*-teoksen tieteelliseen arvoneutraaliin selitysmalliin liittyen teoksessa *Olemassaolon "järjellisyys" arvometafyyssisenä ongelmana* (1938).
- c) Erik Ahlmanin teokseen *Kulttuurin perustekijöitä* sisältyvä kritiikki Eino Kailan *Inhimillinen tieto* -teoksen "invarianssi-filosofiaan" sekä "uuspositivistiseen kielifilosofiaan" liittyen (1939).
- d) Eino Kailan *Ajatuksessa* julkaistun "Reaalitiedon logiikkaa"-kirjoituksen (1942) kritiikki Erik Ahlmanin tuotannon metafilosofisesta statuksesta ja arvofilosofiseen ajatteluun liittyen teoksessa *Olemassaolon "järjellisyys" arvometafyyssillisenä ongelmana*.

Kailan ja Ahlmanin keskinäisen kritiikin tarkasteluihin olen lisäksi liittänyt seuraavaa Erik Ahlmanin tuotannossa tavattavaa (Eino Kailan) loogiseen empirismiin läheisesti liittyvä kritiikkiä:

- e) Erik Ahlmanin kritiikki Eino Kailan tuotannossa tavattaviin *verifikaation periaatteen, ulkomaailman olemassaolon ja tahdonvapauden problematiikkaan* tulkintoihin sekä
- f) Erik Ahlmanin kritiikki G. H. von Wrightin *Den logiska empirismen: En huvudriktning i modern filosofi* -teokseen (1943) liittyen vuosilta 1945 ja 1949.²⁶²

²⁶¹ Mikko Salmela näyttäisi arvioivan *Suomalaisen kulttuurifilosofian vuosisata*-teoksessa (1998) loogisen empirismin kritiikin varsinaisesti aktivoituneen suomalaisessa filosofiassa vasta 1940-luvun lopulla Sven Krohnin myötä. (Salmela 1998, 224; 375-378) Huomattakoon, että myös J. E. Salomaan tuotannossa Eino Kailalle ominaisen loogisen empirismin filosofiakäsityksen huomattavaa kritiikkiä voi tavata ainakin Salomaan 1930-luvun puolen välin teoksissa *Filosofian historia I ja II* (1935-36) sekä teoksessa *Filosofian probleemoja* (1941). Tämän kritiikin lähempi tarkastelu ei ole kuitenkaan mahdollista tässä, vaan edellyttäisi erityistä aiheeseen keskittyvää tutkimusta.

²⁶² Ahlmanin ja Kailan keskinäisen kritiikin esittelyyn ja ks. filosofien filosofiakäsitysten tutkimukseen nämä kytkeytyvät sikäli läheisesti, että vaikkakaan Kailan nimeä ei kohdassa e) suoranaisesti mainita, voidaan tätä Ahlmanin kritiikkiä sisällöllisin perustein pitää Kailan filosofian (tai ainakin Kailan edustamien filosofisten näkemysten) kritiikkinä. *Den logiska empirismen* -teoksen kirja-arvostelun kritiikki taas Ahlmanilla liittyy läheisesti Kailan loogisen empirismin kritiikkinä. Von Wrightin ks. teosta esitellään myös sinällään kohdassa f): tämä jo siksi, että loogisen empirismin filosofiakäsityksen erityislaituista problematiikkaa suomalaisessa filosofiassa tarkastellaan lähemmin tutkimuksen loppuluvussa. Lisäksi on huomattava, että von Wright oli Kailan läheinen oppilas vaikka *Den logiska empirismen* on tekijänsä itsenäinen teos. Mainittakoon myös, että Ahlman arvosteli vuonna 1917 *Aikaan* Kailan kirjoituksen Ernst Renanista; sinällään teoksen arvosteluun ei kuitenkaan liity Kailan ajatteluun kohdistuvaa kritiikkiä. Eino Kaila piti myös puheen Ahlmanin muistolle 9.1.1953 tiedeakatemian kokouksessa; muistopuheena tämän ei kuitenkaan voi katsoa kuuluvan keskinäisen kritiikin piiriin, vaikka siihen sisältyykin näkemyksiä Ahlmanin ajattelijapersoonasta. Lisäksi tuotannossaan Kaila vielä viittaa maininnanomaisesti Ahlmanin *Totuudellisuuden Probleemi* -teokseen *Persoonallisuudessa*. Vastaavasti Ahlmanilla on maininnanomainen viittaus Kailan Platon-tulkintaan *Olemassaolon "järjellisyys" arvometafyyssillisenä ongelmana*-teoksessa.

6.2 a) Ahlmanin kritiikki *Nykyinen maailmankäsitys* -teoksen filosofiakäsityksestä v. 1929

Valvoja-Aikaan laatimassaan kirja-arvostelussa Erik Ahlman nosti esiin Eino Kailan *Nykyinen maailmankäsitys* -teoksen ansioina selkeän jäsentelyn, mukaansatempaavan kirjoitustyylin sekä vaikeiden asiasisältöjen saattamista lukijalle helpommin ymmärrettävään muotoon. Toisaalta Ahlman myös kritisoi teosta erityisesti ja pääasiassa sen filosofiakäsityksen, filosofian tehtävän, rajausten ja itseymmärryksen suhteen – siis *metafilosofisesta* näkökulmasta. Jo tämä tekee Ahlmanin kirja-arvion laajemminkin suomalaisen filosofian identiteetin tutkimisen ja arvioinnin kannalta merkittäväksi dokumentiksi.

Erik Ahlman piti Kailan teoksessa ilmenevää luonnontieteellisesti orientoitunutta filosofiakäsitystä *yksipuoleisena*. Ahlmanin mukaan Kailan luonnontieteisiin painottunut esitys ei sisältänyt juuri näkökohtia ”henkiseen ja kulttuurielämään”, vaikka otsikkonsa mukaisesti ”nykyistä maailmankäsitystä” esittelevän teoksen olisi voinut odottaa kiinnostavan myös tähän olevan puoleen riittävää huomiota. Ahlman näkee tämän teokselle yksipuoleisen ominaispiirteen kuitenkin tekijän tietoisesti tarkoitukseksi juuri pyrkiä muuntamaan myös käsitystä filosofiasta (tai tuolloin ”nykyisestä” filosofiasta) luonnontieteellisestä uusimmasta tutkimuksesta ammentavaksi ja tämän merkitystä korostavaksi tutkimukseksi. Ahlman katsoikin Kailan *Nykyisen maailmankäsityksen* filosofiakäsityksessä taisteltavan irti ihmiskeskeisyyteen painottuneesta filosofisesta asennoitumisesta ”jälkikantilaisena humanistisena hapatuksena” ja filosofiassa tekijän mukaan vääränä suuntauksena. Ahlmanin tulkinnassa filosofian tulevaisuuden voi nähdä määrittäneen Kailan filosofiakäsityksessä turhan kaidaksi tieksi, jossa elinvoimaiselle filosofialle nähtiin aitoja tulevaisuudennäkymiä vain sen tiiviissä yhteydessä luonnontieteisiin.

Tekijä on ratkaisevasti luonnontieteelliseen suuntaan orientoitunut ja on sitä mieltä, että elinvoimainen filosofia on mahdollinen ainoastaan mitä likeisimmin luonnontieteihin nojaututtaessa. (...) Toisaalta tuntuu kuitenkin siltä, kuin tämä orientoituminen olisi aiheuttanut jonkin verran yksipuolisen asenteen sikäli, että henkinen ja kulttuurielämä on jäänyt koko lailla syrjäiseen asemaan, mitä ei varsinkaan humanisti mielellään olisi suonut teoksessa, jolle on annettu näin laaja otsikko. Kun lukee Kailan kirjan, ymmärtää kuitenkin, että inhimillisen hengen elämä on tahallaan sivuutettu. Hänen teoksensa tahtoo näet taistella sitä ”antroposentrisyyttä”, sitä humanistista hapatusta vastaan, mikä filosofiassa on Kantin jälkeen päässyt vallalle tekijän mielestä pelkäksi vahingoksi. (Ahlman 1929, 420)

Erik Ahlman arvioi teoksessa ilmenevien *filosofian* ja *metafysiikan* käsitystapojen kaipaavan tekijältään huolellisempaa pohdiskelua ja tarkistamista. Ahlman viittaa Kailan teoksessa tieteen ja filosofian rajanmääritysten sekä filosofiaksi yleisesti arvioidun aineiston hyväksyttävyyden (ja vastustettavuuden) problematiikkaan. Ahlman katsoi Kailan filosofiakäsitystä uhkaavan ajautuminen dogmaattisuuteen, jossa yksipuolisesti julistetaan sellaista jyrkkää filosofiakäsitteen rajaamista, josta on vaikeaa pitää kiinni myös oman filosofiakäsityksen ja -suuntauksen ennakkoehtoja puitteissa. Ahlmanin mukaan Kailan metafysiikka-käsite olisikin ”sietänyt tarkempaa rajankäyntiä” etenkin, kun tekijä piti Ahlmanin mukaan *luonnonfilosofiaa* tieteellisesti mahdollisena.

Ahlman kiinnittää huomiota Kailan teoksen *verifikaation* käsitteen ja sen perusteella tehtävien filosofisten rajausten problematiikkaan. Ahlman arvioikin verifikaation piiriin hyväksyttävien kokemusten ja kohteiden määrittämisen osaltaan filosofisesti problemaattiseksi ja avoimeksi kysymykseksi, jossa hyväksyttävien kokemusarvostelmien suhteen tehty rajanveto vaikutti siihen, mitä katsottiin metafysisiksi tai tieteelliseksi.

Metafyysinen ajattelu on mielivaltaista, "esitieteellistä" ajattelua. Tällöin hän näyttää ajatelleen juuri idealistista tai spiritualistista metafysiikkaa päätellen niistä esimerkeistä, jotka mainitaan. Tässä kuitenkin voidaan esittää kysymys, onko määrättävissä a priori, mihin nähden "todennus" on mahdollinen ja mikä näin ollen on leimattava "metafyysiikkaksi" samoin kuin kysymys, mitä lajia verifikaation on oltava; pitääkö sen aina olla aistiverifikaatiota? (...) Luulen, että tekijän metafysiikka-käsite sietäisi tarkempaa rajankäyntiä, varsinkin kun se asetetaan yhteen sen asianhaaran kanssa, että hän myöntää filosofian, myös luonnonfilosofian tieteellisesti mahdolliseksi. (Ahlman 1929, 420-421)

Nykyisen maailmankäsityksen filosofiakäsityksestä ei Ahlmanin mukaan käynyt riittävän tarkkaan ilmi hyvän filosofian ja "joutavan haihattelun" erottelun perusteet. Teos jättää Ahlmanin mukaan melko tavalla auki suotavan filosofian rajanmääritykset. Kuuluivatko muodolliset ja tyylliset tekijät Kailan tieteellisen ja metafysiikkaa ankarasti vastustavan filosofiakäsityksen "viholliskuvaan" esseistinen ja aforistinen esitysmuoto tai esimerkiksi roomalaisrunoilija-filosofi Lucretius Caruksella (n. 97 - 55 eKr.) tavattavan kaltainen heksametrein vyöryvä luonnonfilosofista spekulointia ja uskontokritiikkiä sisältävä tuotanto? Ahlmanin hämmästelyn Kailan "uudesta" filosofiakäsityksestä voi tässä tulkita myös häntä itseään omakohtaisesti koskettaneeksi: Ahlmanin omatkaan teokset eivät enää täyttäneet Kailan filosofiakäsityksen kriteereitä.

Hänen filosofiankäsitteensä – samoin kuin äskeisen metafysiikan käsitteensä - olisi kuitenkin mielestäni saanut laajemmin ja tarkemmin esittää. Ei käy täysin ilmi, millainen filosofia tekijän käsityksen mukaan on varsinaista, hyvää, on filosofiaa, mikä taas joutavaa haihattelua. Mistä käy raja yksityistieteiden ja filosofian välillä, vai onko sitä ollenkaan? Onko esim. Lucretiuksen "De rerum naturan" tapainen ajattelu sellaista filosofiaa, jota saa harjoittaa, koska monet siinä esitetyistä ajatuksista sittemmin ovat sukeltaneet esiin tieteissä, jos kohta hyvinkin toisenlaisessa muodossa? (Ahlman 1929, 420-422)

6.3 b) Ahlmanin metafilosofinen kritiikki *Persoonallisuus*-teoksen tieteellis-arvoneutraaliin kuvaukseen liittyen v. 1938.

Olemassaolon "järjellisyys" arvometafyyysisenä ongelmana -teos vuodelta 1938 sisältää kritiikin, jossa Erik Ahlmanin voi nähdä viittaavan Eino Kailan *Persoonallisuus*-teoksen tieteellisyteen sitoutuneen arvoneutraalin kuvausmallin ongelmallisuuteen ja riittämättömyyteen ihmisyksilön toimintaa kuvattaessa. Eino Kailan arvoneutraali tieteellinen esitys *Persoonallisuudessa* näyttää sisältäneen Ahlmanin mukaan erään perustavanlaatuisen rajoituksen ja ongelman: siitä puuttui kokonaan persoonallisuuden toiminnan *aksiologisen mielekkyyden* ulottuvuus. Kaila tarkasteli ja selitti teoksessaan persoonallisuuden toimintaa kokonaisuudessaan käyttäytymisen arvoneutraalisti "ymmärtävän" havainnoinnin sekä persoonallisuuden toiminnan *tarpeisiin* ja näiden hierarkiaan palautuvan teoriakonstruktion kautta.

Henkistä elämää yhtä hyvin kuin animaalistakin vallitsevat tarpeet. Kaikki, mitä ihminen tietoisesti tarkoittaa, palautuu viimekädessä joihinkin tarpeisiin. (Kaila 1961, 15)

Ihmisen tietoista toimintaa ja tekoja, historiallisia tapahtumia ja kulttuurin tuotoksia kuvattaessa oli Ahlmanin mukaan kuitenkin osaltaan viitattava kausaalisiin syihin palautumattomien *motiiveiksi* "yhteiskunta- ja kulttuurielämässä" yleisesti predikoitujen sekä toimijan ja yhteisöjen arvokkaiksi arvioimien ja sellaisiksi kokemien vaikuttimien kautta. Osaltaan toimintansa motiiveista tietoisien ja niitä tietoisesti arvioivan ja arvioimaan kykenevän individin persoonallisuuden rakenteen ja toiminnan kuvaamisessa aksiologisen selitysolottuvuuden kokonaan sivuuttava kuvaus suistui Ahlmanin mukaan absurditeettiin tai oli vähintäänkin riittämätön tarkasteltaessa persoonallisuuden toimintaa "tietoisuusolentona" ja "yhteiskunta ja kulttuurielämän" (sosiaalisen, poliittisen dimension) näkökulmista: "...*tulemme pakostakin kysyneiksi juuri Kailan antaman selityksen lisäksi: mitä "järkeä", mieltä on esim. siinä, että "syvähenkinen tarve" on olemassa?*"²⁶³

Kausaalis-psykologistiselta kannalta voidaan kyllä Eino Kailan mukaisesti selittää, että metafysiset katsomukset ja tulkinnat antavat tyydytyksen ihmisen "syvähenkiselle tarpeelle." On pantava merkille, että metafysisilliste selitysten tulee tällöin olla samalla nimenomaan juuri aksiologisia. Aksiologisen momentin puutteen vuoksi kausaalinen selitys ei kuitenkaan kokonaan tyydytä ketään. *Me tulemme pakostakin kysyneiksi juuri Kailan antaman selityksen lisäksi: mitä "järkeä", mieltä on esim. siinä, että "syvähenkinen tarve" on olemassa?* Puhtaan tieteen kannalta tuo tarve on yhtä vähän "järjellinen" kuin "järjetönkin" (aivan riippumatta siitä, onko niitä asiantiloja, joiden kuvitelmilla tämä tarve askarteleo – "yliaistillista maailmaa" ym. – olemassa vai ei), mutta aksiologis-metafysisessä suhteessa tällaisen "tarpeen" olemassaolo on siksi merkillinen asia, että se tuo ehdottomasti esiin äsken mainitun kysymyksen.

Onhan kyllä totta, että *tieteellisessä tarkastelussa* puhutaan "tarkoituksenmukaisuudesta" tai "epätarkoituksenmukaisuudesta", mutta vain välineellisessä merkityksessä: oletetaan jokin asiantila tarkoitukseksi ja katsotaan, missä määrin jotkin seikat ovat omiaan edistämään tällaisen tarkoituksen saavuttamista tai eivät. *Mutta tietelle on täysin vieras kysymys siitä, onko jokin tarkoitus sinänsä arvokas vai epäarvokas ja onko tuohon tarkoitukseen pyrkimisessä mitään "järkeä".* Esim. kaikki ne toimenpiteet, joihin joku henkilö ryhtyisi koko ihmiskunnan tuhoamiseksi, voisivat päämäärän saavuttamisen kannalta olla täysin "tarkoituksenmukaisia" ja "mielekkäitä", mutta *tiede ei voi sanoa mitään siihen, onko tällainen päämäärä suotava vai ei, onko siinä absoluuttisessa mielessä "järkeä" vai ei. Vieläpä täytyy tieteen sanoa: "Ei ole mitään "järkeä" kysyä näin."* Ainoastaan aksiologinen tarkastelu siis saattaa tässä tulla kyseeseen. (Ahlman 1992 (4), 38, kursivointi M.L.)

(...) pidämme luultavana, että länsimaisen kulttuurimaailman nykyinen henkisesti ja sen johdosta myös ulkonaisesti (yhteiskunnallisesti, valtiollisesti, taloudellisesti) sekasortoinen ja vaarallinen tila on pohjimmaltaan yhteydessä aksiologisten seikkojen kanssa (kuten tieteen indifferenssin, hapuilevan aksiologisen ajattelun, uskonnon vaikutuksen heikentymisen) siinä määrin, ettei se voi tyydyttää aksiologista tarvetta. *"Länsimaisen kulttuuri kriisi", josta meidän päivinämmä niin usein puhutaan, ulottuu kulttuurin viimeisiin perusteisiin, jotka aina ovat ladultaan aksiologisia.* (...) Mutta – voidaan kysyä – kuinka on mahdollista, että henkisillä tekijöillä on niin ratkaiseva vaikutus kulttuuriin? Tässä on syytä ottaa asia hieman lähemmin puheeksi. *Ihminen on nykyisellä kehitystasollaan tietoisuusolento.* Hänen maailmansa ei enää ole ainoastaan aistihavaintojen, vaistojen ja erittelemättömien tunteiden maailma, vaan myös tietoisien hengen, ajatuksen sisäinen maailma. (...) ... meillä on tietoisuus siitä, että teoreettisen pakon ohella on olemassa myös aksiologisia perusteita, joiden edessä meidän täytyy taipua. Näemme, miten jokainen, kaikkea moraalialia käytännössä uhmaavinkin, kärsimänsä "vääryyden" osoittamiseksi tai tekojensa "puolustukseksi" tuo esiin aksiologisia perusteita, joko todella päteviksi tuntemiaan tai ainakin näennäisiä. *Vedotaan "oikeuteen", "oikeudenmukaisuuteen", ta-*

²⁶³ Kausaalisia syitä saattoivat Ahlmanin mukaan olla arvoneutraalit esimerkiksi elimistössä tapahtuvat kemialliset, fyysikaaliset ja psykologiset sinänsä arvoneutraalit prosessit. Perimmäiset motiivit sen sijaan viittasivat ihmisellä itsetajuisena olentona Ahlmanin ajattelussa arvojen, esimerkiksi oikeudenmukaisuuden toteutumiseen. (kts. tästä esim. Ahlman 1992 (5), 24-25)

sapuolisuuteen, inhimillisyyteen jne.. Tietoisuusoliona ihmisessä on se sisäinen vaatimus tai tarve, että jokaista tekoa tulee voida myös aksiologisesti perustella. Pelkkä kausaalinen perustelu ei riitä sille menettelylle, josta joudumme kärsimään tai jonka takana itse seisomme; se riittää korkeintaan toisten menettelylle, nim. sellaisten toisten, joiden toiminta on meille täysin yhdentekevää. (...) ...*henkinen elämä ei ole mahdollinen ilman jonkinlaisia arvokäsityksiä.* Ihmisen on pakko toimia ja hän kysyy edelleenkin, mikä on oikeaa, mikä väärää. On vaikeaa kuvitella, että kysymys olemassaolon merkityksestä ja tarkoituksesta tulevaisudessa kävisi ihmissuvulle vähemmän tärkeäksi ihmissuvulle. (...) Sitä paitsi sosiaaliset, poliittiset ym. kysymykset vyöryttävät esiin yhä laajakantoisempia aksiologisia ongelmia. *Joudutaan välttämättä arvoaluontoiisiin pohdintoihin ja lopulta kuitenkin aksiologismetafyysilliseen teoriointiin.* (Ahlman 1992 (4), 131-138, kursivointi M.L.)

Erik Ahlmanin ja Eino Kailan voidaan nähdä olleen samaa mieltä siitä, että modernin länsimaisen tieteen puitteissa voitiin viitata ainoastaan arvoindifferentteihin selityksiin ihmisen fyysisten ja psykologisten ominaisuuksien rakenteesta, synnystä ja toimintafunktioista ilman arvostavia dimensioita. Kailan kuvauksessa ja kannanotoissa persoonallisuuden kokonaisuuden rakenteesta teoksessa *Persoonallisuus* ei siis ollut – ainakaan sikäli kun se edellytti *tiedestatuksen* - lainkaan aksiologista dimensioita. Ahlmanin mukaan tämä oli kuitenkin huomioitava ongelmaksi, jonka voitiin myös osoittaa johtavan eräänlaiseen *reductio ad absurdumiin*: tieteellisesti ”korrektissa” arvoneutraalissa esityksessä mikään ihmiselle ja ihmisen toiminnalle ominainen puoli, esimerkiksi *henkisyys* tai *syvähenkisyys*, tai sen kehittyminen, säilyminen ja edistäminen ei ollut arvostettavampaa kuin mikään muukaan.²⁶⁴ Kuitenkaan ”...*henkinen elämä ei ole mahdollinen ilman jonkinlaisia arvokäsityksiä.*” ja ”*Tietoisuusoliona ihmisessä on se sisäinen vaatimus tai tarve, että jokaista tekoa tulee voida myös aksiologisesti perustella.*”, Ahlman arvioi. Ankarasti tieteellisyydessä pitäytyvän, aksiologisen-metafysiikan suhteen poisleikkaavasti kielteisen ja sitä vastustavan kannan – kritiikin voi nähdä tässä viittaavan *Persoonallisuus*-teokseen - saattoi Ahlmanin mukaan katsoa liittyvän *ihmistutkimuksellisessa tarkastelussaan* aksiologiseen ”mielettömyyteen”: pelkkään tapahtumien vaihteluun.²⁶⁵

6.4 c) Ahlmanin *Kulttuurin perustekijöitä* –teoksen metafilosofinen kritiikki invarianssi-epistemologian ja ”uupositivistisen” merkityksenteorian johdosta v.1939

Kulttuurin perustekijöiden luvussa ”Teorian pyrkimyksiä” Erik Ahlman tarkastelee ja tekee kriittisiä huomioita modernin länsimaisen tieteen ominaispiirteeksi ominaiseksi kat-

²⁶⁴ Tässä mielessä esimerkiksi kysymys siitä, oliko *syvähenkisyyden* kehittyminen arvokasta tai kysymys, onko arvokkaampaa oliko ihminen tajuissaan vai ei, ei Ahlmanin kritiikin perusteella kuulunut Kailan *Persoonallisuus*-teoksen tieteellis-arvoindifferentin persoonallisuusteorian puitteisiin.

²⁶⁵ Huomattakoon, että *Muutamassa sanassa syvähenkisestä* Eino Kaila kirjoittaa: ”Tätä ihastusta syvähenkisen gloorian ja paatokseen hyväkseen käyttämällä voi henkisyys meissä päästä siinä määrin vallitsemaan kuin tosiasiallisesti parhaissa ihmisissä on mahdollista.” (Kaila 1992, 420–421) Syvähenkisen käsitteeseen liittyvän aksiologisen kvalifioinnin *parempiin* ja *huonompiin* ihmisiin voi nähdä edellyttävän Kailan myöhemmän ajattelun kytkeytymistä tässä käsitteessä aksiologiseen metafysiikkaan. Lyhyesti sanoen, ihmisten (aksiologinen) luokittelu *parempiin* ja *huonompiin* on arvometafysiikkaa. Vertaa aiheesta myös esim. Salomaa 1990 s. 33: ”Ellei olisi objektiivisten arvojen tarjoamaa mittapuuta, olisi puhe siveellisen noususta tai laskusta järjetöntä, eikä myöskään mikään vertailu eri yksilöiden siveellisyyden välillä olisi mahdollinen.”

somastaan tavasta metodisesti käsitellä (manipuloida) tutkimuskohteitaan. Ahlmanin kritiikin voi nähdä samalla kohdistuvan Eino Kailan *Inhimillisen tiedon* epistemologiseen kannanmuodostukseen kaikesta tiedosta invarianssien tavoittamisena. Kritikassään Ahlman kiinnittääkin huomiota tieteelle ominaisen pysyvyyksien tavoittelun, ”invarianssifilosofian” metodisiin ennakkoehtoihin.

Eino Kailan edustamassa ja modernille länsimaiselle tieteelle ominaiseen pysyvyyksien etsimiseen muuttuvasta ja vaihtelevasta liittyvässä invarianssi-epistemologiassa oli Ahlmanin mukaan nähtävissä monia yhtymäkohtia *tekniikkaan* ja sille ominaiseksi nähdyn *hallitsemispyrkimyksen* kanssa. Viitaten Nietzschen *Wille zur Macht* –teoksen näkemyksiin tieteen, tekniikan ja hallitsemistahdon yhteyksiin (em. teoksesta valittujen sitaattien kautta) Ahlman arvioi tieteellisestä teorian konstruoinnista, että ”kenties teoria ei ole paljon muuta kuin henkisellä alalla esiintyvää tekniikkaa.” (Ahlman 1992 (5), 175) Tässä kritiikissään Ahlman nostaa myös esille eräitä aikansa huomattavia ja eri filosofian suuntauksia edustavia tietoteoreetikoita kuten Ernst Machin, Hugo Dingle-
rin, F.C.S. Schillerin ja John Deweyn, joiden ajatteluun Ahlman esittää liittyvän näkemys-
tyksen tieteeseen ominaispiirteestä metodisesti käsitellä kohteitaan.

Kun tarkastelemme, mitkä puolet maailmasta erityisesti kiinnostavat länsimaisen tieteellisen tutkimuksen huomiota ja miten se yleensä on taipuvainen ajatuksellisesti käsittelemään ilmiötä, havaitsemme, että *tiede teorianmuodostuksessaan monessa kohdoin kulkee samoja uria kuin tekniikka*. Viittaamme eräisiin yhteisiin piirteisiin.

Voimme ensinnäkin panna merkille, että *tiede koettaa todeta, mikä ilmiöissä on ”lakiperäistä ja säännöllistä”*. Tiede pyrkii, käyttäksemme Eino Kailan sanontaa, ”invarianssien” toteamiseen. Tieteellinen tutkimus etsii vaihtelevan ja muuttuvaisen keskestä samana pysyvää, muuttumattomia suhteita, lakeja, ja kirjavan moninaisuuden keskestä tyypillistä, samantyyppistä toistuvaa. ”*Jota yleisempiä invariansseja löydämme, sitä enemmän on tiedon pyrkimyksemme tyydytetty*”, sanoo edelleen Kaila kirjassaan ”*Inhimillinen tieto*” (s. 14). Tämä pitää paikkansa sekä reaali- että ideaalitieteisiin nähden. Millaisena invarianssipyrkimys erityisesti luonnontieteen piirissä on toteutettu, ilmenee Kailan mainitusta teoksesta. (Ahlman 1992 (5), 169, kursivointi M.L.)

Erik Ahlman puuttuu *Kulttuurin perustekijöihin* sisältyvässä kritiikissä myös tieteellisen realismin filosofiseen problematiikkaan kysyen: ”Mitä on tieteiden jonkin väitteen ’totuus’ tai ’epätotuus’ muuta kuin suurempaa tai vähempää teoreettista tarkoituksenmukaisuutta?” Ahlmanin näkemyksessä tieteellisestä teorianmuodostuksesta ja tieteellisestä realismista korostuu siis *instrumentalistinen* tieteentutkimuksen filosofinen aspekti ja kritiikki. (Ahlman 1992 (5), 174) Tässä kritiikissään Ahlman kyseenalaistaa tieteellisen metodin puitteissa tuotetun tiedon ja todellisuuden vastaavuuden. Ahlmanin kriittisen kannanoton oli tässä – kuten hän itse esittää – aiheuttanut ”teoreettisen käsittelyn kovin suuri yhteys tekniikan metodin kanssa.” (Ahlman 1992 (5), 174)

Kulttuurin perustekijöissä sisältää kielifilosofisen kritiikin, jossa Erik Ahlman arvioi kantaan ”uuspositivistisellä taholla” tavattavan merkitysteorian liian yksinkertaistavaksi. ”Uuspositivistisellä taholla” Ahlmanin tapaama teoria sanojen merkityksestä niiden viittaamina *objekteina* tai *objektien luokkina* oli Ahlmanin mukaan monissa suhteissa ongelmallinen. Ahlman arvioi teorian tuottavan vaikeuksia jo puhuttaessa *fiktiivisistä* objekteista (esim. jonkin sadun *hevosesta*) sekä nostaa esiin myös esimerkkejä sanojen ja ilmausten hienovaraisista emotionaalisista vivahteista ja sävyistä (esim. sanoissa *kaakki* tai *naama*), joihin nähden em. merkitysteoria ei ollut tyydyttävä. Ahlman viittaa samalla ko. teorian huomattavista yhtymäkohdista tieteeseen ja tekniikan ominaispiirteisiin huomauttaen tässä, että yksiselitteisyyttä tavoittelevaa tarkkarajaista objektiin tai objektiluokkiin viittaavuutta esiintyi kulttuurissa nimenomaan modernissa länsimaisessa *tieteessä*, jonka historiallisessakin kehityksessä sanojen merkityksiä ja samana pysyvyyttä oli tarkoituk-
sellisesti pyritty kontrolloimaan ja saattamaan mahdollisimman yksiselitteisiksi ja eksa-

ketiksi. Tieteen kannalta käsitteiden yksiselitteisyyttä ja eksaktiutta voitiinkin siten arvioida sen toimintaan ja menetelmiin hyvin soveltuvana ja tätä varten muokattuna ”tekni- senä” välineistönä.

Erityisesti saman tieteenalan piirissä koetetaan käsitteet saada yhteensopiviksi (...) Voimme siis ajatusvälineiden alalla todeta samanlaisia yleisiä tendenssejä kuin muidenkin välineiden kehityksessä: pyrkimyksen konstanssiin, erillisyyteen, elementeistä kokoonpantavuuteen, puhtauteen ja differentioitumiseen sekä sopeutuvaisuuteen muun välinejärjestelmän kanssa. (Ahlman 1992 (5), 166)

6.5 d) Kailan metafilosofinen kritiikki kirjoituksessa *Reaalitiedon logiikkaa* v.1942

Jo edelläkin esille tullut kirjoitus ”Reaalitiedon logiikkaa” on suomalaisen filosofian lähihistorian tutkimuksessa tärkeä dokumentti Eino Kailan 1940-luvun metafilosofisesta kritiikistä. Kirjoitus on julkaistu *Filosofisen yhdistyksen Ajatus*-vuosikirjassa sotavuonna 1942. Sen kritiikin asetelma ja fokus on tieteellisestä ja pseudotieteellisestä tuotannosta tehtävä erottelu, sen kriteerien osoittaminen sekä tähän liittyvä tulkinta pseudotieteellisiksi – ja siten samalla pseudofilosofiaksi tai metafysiikilliseksi ”filosofiaksi” (lainausmerkeissä) - arvioidun tuotannon luonteesta ja tällaisten teosten syntytaustoista.

Perusasetelmassaan ”Reaalitiedon logiikka” voi nähdä melko tavalla muistuttavan ”Todellisuuden tieteellisestä ja metafysiikillisestä selittämisestä” -kirjoituksen (1926) metafysiikka-kritiikin asetelmaa; Kailan metafilosofisen kritiikin kärki on ”Reaalitiedon logiikassa” kuitenkin kielifilosofis-logisesti argumentoitua tarkoituksenaan tällä tavoin osoittaa todellisuutta kuvaavien ”reaalilauseiden” ja ainoastaan mielekkäiltä näytävien ”pseudo-reaalilauseiden” erottelu sekä tämän erotelun merkitys ja keinot.

Eino Kailan ”Reaalitiedon logiikka” metafilosofinen kritiikki rakentuu asetelmalle tieteen ja tieteellisen filosofian kentään ujuttautuvasta *pseudotieteestä*: ”On olemassa tieteen näköisiä filosofioita tai metafysiikillisiä teoksia, jotka ovat enimmäkseen kokoonpantuja järjellisten lauseiden näköisistä ilmaisuista”, Kaila kirjoittaa. Tällaiset esitykset eivät kuitenkaan Kailan mukaan noudattaneet väljäkään periaatteellisen empiirisen koeltavuuden ”tieteen fundamentaaliprinsiippiä” eivätkä siten täyttäneet tieteellisyiden eivätkä ”mielekkyyden” tai ”järjellisten lauseiden” edellytyksiä. Esimerkkinään eräästä tällaisesta ”arvometafyysillisestä” teoksesta Kaila valitsi siteeratakseen passuksen Erik Ahlmanin *Olemassaolon ”järjellisyys” arvometafyysisenä ongelmana* -teoksesta tekijän nimeä mainitsematta.

Eräässä ”arvometafyysillisessä” teoksessa esiintyy keskeisenä teesinä seuraava väite: ”Siitä, että tunnen, että jokin on arvokasta tai epäarvokasta, ei johdu, että se myös on arvokasta, resp. epäarvokasta.” (Tekijän mukaan tästä seuraa edelleen, että ”arvo on jotain teoreettisen järjen kannalta käsittämätöntä”). (Kaila 1992, 269)

Eino Kaila tarkastelee Erik Ahlmanin ”arvometafyysilliseksi” arvioimansa teoksen valitua lausetta esimerkkinään väitteestä, jota ei voida empiirisesti koetella. Kailan kritiikki perustuu verifioimisperiaatteen edellyttämän mielekkyysehdon asettamiselle ja siitä johdettulle kielifilosofis-logiselle rajaukselle ”reaalilauseista” ja ”järjellisten näköisistä” mutta ”mielettömistä” lauseista. Kaila tulkitsee, että toisaalta Ahlman väittää teoksessaan arvoarvostelmien palautuvan arvontuntemuksiin. Jokainen arvoa koskeva väite olikin

Kailan näkemyksen mukaan esitettävä niin, että sen tuli olla loogisesti ekvivalenttinen määritellylle arvotunteelle. Kaila katsoo Ahlmanin tästä huolimatta kuitenkin teoksessaan toisaalla myös väittäneen, että arvo ja arvontuntemus olivat eri asioita. (Kaila 1992, 269) Jokainen arvoteoria edellytti Kailan mukaan kuitenkin jotakin arvostusten logiikkaa, jossa voitiin edellyttää sääntöjä, jotka ratkaisivat, milloin arvostuksen näköinen ilmaisu on arvostus ja milloin ei. Kaikissa korrekteissa arvoteorioissa olikin Kailan mukaan edellytettävä "lausekonstruktiosääntöjen" ja "arvostusten logiikan" rakenne, jossa perustavat käsitteet ilmaisivat arvontunteita ja joihin teorian muiden käsitteiden voitiin olettaa palautuvan. Kailan mukaan Ahlmanin esitys, joka erotti *arvotunteen* ja *arvon*, ei ollut hyväksyttävissä, sillä väite arvotunteiden ja arvojen erottamisesta ei voinut olla mikään (tässä korrektiksi arvioidun) arvoteorian lause. Lauseet, joissa väitettiin jotakin arvojen olemisesta kokemuksista (arvontuntemuksista) riippumatta, oli Eino Kailan kritiikin mukaan tulkittava – ei todellisuuteen viittaaviksi reaalitylauseiksi vaan - *symptomeiksi, signaaleiksi tai ns. uskonnollisen uskon ilmauksiksi*. (Kaila 1992, 270-271) Väitteet arvosta, joka ei palautunut arvontuntemuksiin, voitiin arvioida "mielettömiksi", sillä tällaiset lauseet eivät viitanneet Kailan mukaan empiiriseen verifioitavissa olevaan todellisuuteen (vaikka olivatkin reaalitylauseitten näköisiä). (Kaila 1992, 269-271)²⁶⁶

Eino Kaila tarkastelee metafilosofisessa kritiikissään Ahlmanin teosta *Olemassaolon "järjellisyys" arvometafysiisillisenä ongelmana* yrityksenä soluttaa "tieteen piiriin" vieraita aineksia; tässä asetelmassa Ahlman olisi Kailan mukaan siis pyrkinyt esittämään kirjoittamaansa "arvometafysiisistä teosta" "tieteennäköisenä", tieteellisenä tutkimuksena. Ahlmanin voidaan kuitenkin nähdä erottavan ajattelussaan filosofian ja tieteen käsitteet selvästi toisistaan. Ahlman tarkastelee kyseisessä teoksessaan pääasiassa aksiologisen selittämisen problematiikkaa esimerkiksi filosofianhistoriaan, kulttuurianalyysiin sekä arvon käsitteen ja arvoarvostelman filosofisiin tarkasteluihin tukeutuen.

Eino Kailan kritiikki perustuu näkemykseen, jonka mukaan jokaisen arvoarvostelman tulee lopulta perustua johonkin arvoneutraaliin yksinkertaiseen kokemusarvostelmaan. *Arvo* ei filosofisena käsitteenä Ahlmanin mukaan kuitenkaan filosofisessa analyysissä tyhjenny arvoneutraaleihin arvotuntemuksiin tai niiden kuvailuun kuten Kaila näyttää kritiikissään edellyttävän. Mikko Salmelan (1997) mukaan Kailan kritiikki ei ollut sikäli osuvaa, että Ahlman ei samaista *fenomenologista arvointuitiota* arvon tuntemuksiin vaan pyrkii osoittamaan, että arvointuitions liittyy "emotionaalista evidenssiä", joka erottaa sen muista tunteista. (Salmela 1997)

Lisäisin tähän, että arvon käsitettä oli Ahlmanin mukaan pidettävä loogisesti ensisijaisena sen aiheuttamiin tuntemuksiin nähden. Jotta *arvoa* siis ylipäätään voitiin filosofisena käsitteenä mielekkäästi käyttää, oli Ahlmanin mukaan samalla edellytettävä logiikkaa, jossa arvo voi tuottaa arvokokemuksen mutta arvokokemus ei voi tuottaa arvoa. Tutkielmassaan "Arvoarvostelmista" (1929) Ahlman kirjoittaa:

²⁶⁶ Huomattakoon vielä, että Kailan "arvometafysiisissä teoksissa tavattavien järjestellisten näköisten mutta "järjettömien" väitteiden" kritiikki kirjoituksessa "Reaalityiedon logiikkaa" päättyy (hämmästyttävästi) viittaukseen Kantin *Prolegomena* -teokseen. Kaila muistuttaa tässä Kantin näkemyksistä metafysiikkaa koskien ja katsoo, että metafysiikkaa hallitsi edelleenkin "polizeilose dialektik", jolle Kant oli itse luullut asettaneensa sulun. Kailan viittaus Kantin kriittiseen filosofiaan on kuitenkin melko tavalla hämmäntävä. Juuri Kant, jonka filosofiaan Kaila arvometafysiikan mahdottomuutta koskien viittaa, kirjoittaa kuitenkin filosofiansa praktisessa osassa esimerkiksi "arvometafysiisessä" *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*-teoksessaan teoreettisen tiedon ja arvometafysiikan suhteesta tavalla, joka herättää kysymyksiä paitsi Kailan Kant-viittauksen tarkoituksesta myös hänen yleisestä praktisen filosofian tuntemuksestaan: "(...) jos sellainen laki on olemassa, niin sen täytyy (täydellisesti a priori) yleensä kuulua jo järjestellisen olennon tahdon käsitteeseen. Mutta tämän liittekohdan keksimiseksi on - miten vastenmielistä se lieneekään - astuttava askel metafysiikkaan, jos kohta vain sen yhteen, spekulatiivisen filosofian alasta erotettavaan osaan, nimittäin tapojen metafysiikkaan." (Kant 1990, 117, suomennos on J. E. Salomaan)

Arvostus on intellektuaalisilla aineksilla sekoitettu emotionaalinen prosessi ja arvoarvos- telma sen ilmaus. Arvoarvoskelma ei ole toteama siitä, että tällainen prosessi tapahtuu puhujassa itsessään tai muissa yksilöissä. Arvoarvoskelmissä tosin näkyy todettavan jota- kin, nim. *arvokkuus*, *arvo*, mutta ei subjektin ja objektin välisenä suhteena, vaan objektin ominaisuutena. (Ahlman 1992, (8) 27)

Arvon ja arvontuntemusten käsitteellisestä erottamista ei kuitenkaan Erik Ahlmanin mu- kaan seurannut mitään erityistä arvometafysiikan tai sen autonomian esittämistä. Ahl- man toteaa kuitenkin vastineessaan J. A. Hollolle, ettei hän teoksessaan *Olemassaolon "järjelli- syys"* arvometafysiillisenä ongelmana ollut pyrkinyt esittämään mitään erityistä arvometafy- siikkaa, kuten niin Hollo kuin Eino Kailakin näyttävät olettaneen. (Ahlman 1939, 349; 351; Hollo 1939, 273-278; 353-356; 401-404)

Hollo ei anna oikeata käsitystä kannastani esittäessään minut emotionaalisen evidenssin innokkaaksi käyttäjäksi arvometafysiikan rakentelussa. Ensinkään se usko, joka arvope- rusteista pääsee metafysiillisiin johtopäätöksiin, ei käsittäkseni ole mitään emotionaalista evidenssiä...(...) Ja toiseksi en kirjassani ole yrittänyt kehitellä mitään omaa arvometafy- siikkaa, niin kuin Hollon esityksestä voisi luulla. Olen vain koettanut kuvailla arvometafy- siisen spekulatiivien edellytyksiä ja tyypillisiä piirteitä. (Ahlman 1939, 351)

6.6 e) Ahlmanin kritiikki Kailan tuotannossa tavattaviin tul- kintoihin ulkomaailman olemassaolon, verifikaation pe- riaatteen ja tahdonvapauden ongelmista

Lienee erittäin vähän tunnettua, että Erik Ahlman kritisoi teoksessa *Olemassaolon "järjelli- syys"* arvometafysiillisenä ongelmana (1938) pohdiskelevalle filosofointi- ja kirjoittamista- valleen epätyypillisen "varmaotteisesti" eräitä Eino Kailan tuotannossa tavattavia kan- nanmuodostuksia ratkaista ja tulkita ulkomaailman tai tahdonvapauden olemassaolon kysymystä.

Erik Ahlman arvioi ulkomaailman olemassaolon (eksistoimisen) todistamis- ta koskevan ongelman selkeästi *metafyysiseksi ongelmaksi* ja rinnastaa tämän metafysiise- nä ongelmana kysymyksiin *tahdonvapauden* ja *Jumalan* eksistoimisen osoittamiseen. Täl- laisiin metafysiisiin kysymyksiin ei tieteellinen asennoituminen tai tieteellisyyteen sitou- tunut filosofia voinut Ahlmanin mukaan määritellä kantaansa lainkaan. Ahlman katsoo tässä, että verifikaation periaatetta edellyttänyt *uuspositivistinen filosofia* oli omiin filosofi- siin puitteisiinsa nähden johdonmukainen, sikäli kuin se tulkitsee kysymyksen ulkomaai- lman olemassaolosta todistamisesta *mielettömäksi*: kyseessä oli Ahlmanin mukaan on- gelma, josta ei kokemukseen nähden seurannut mitään.

Eino Kailan tuotannossa tavattavaa ratkaisuyritystä osoittaa ulkomaailman olemassaolo *todennäköiseksi* Ahlman kuitenkin piti jo periaatteellisesti mahdottomana, sillä metafysiisenä kysymyksenä siihen ei hänen mukaansa voitu ottaa mitään tieteellistä kantaa vetoamalla empiirisiin seikkoihin. Empiirisen verifioitavuuden periaatteesta kiin- nipitävä tieteelliseen ajatteluun sitoutunut filosofia ei Ahlmanin mukaan voinutkaan määritellä tämän kysymyksen suhteen mitään kantaa. (Ahlman 1992 (4), 123)²⁶⁷

²⁶⁷ Jo vuoden 1928 kirjoituksen "Tietoteoreettisia mietteitä" tietoteorioiden kritiikissään Erik Ahlman katsoo, että *absoluuttisen totuuden* käsite voidaan nähdä olevan prioriteetti-suhteessa erilaisiin esitettyihin tietoteorioihin ja siten siis näihin nähden ensisijainen ja lähtökohtainen, mutta sinällään kuitenkin rationaalisen perusteltavuuden ulottumat- tomiin jäävä käsite. Ahlman esittää filosofisesti erotettavaksi *absoluuttisen* ja *relatiivisen* totuuden käsitteet, jolloin

Aksiologisiin näkökohtiin voidaan myös vedota myös sellaisten seikkojen kuin esim. solipsisimin paikkansapitämättömyyden, vierassieluisuuden olemassaolon tai yleensä tajunnan ulkopuolisen itsenäisen realiteetin todistamiseksi. Mutta ei tieteessä. (...) ...uuspositivistinen tietoteoria on päätyneet siihen, ettei näillä kysymyksillä ole mitään "mieltä". (...) Täysin mahdotonta on kuitenkin käsittää erästä toista tapaa suhtautua metafyyssillisiin asioihin "tieteellisesti." Selitetään toisinaan, ettei ulkomaailman olemassaolo tosin ole ehdottoman varma, mutta kuitenkin "todennäköinen". Mutta jonkin asian tilan todennäköisyys voidaan päätellä ainoastaan *ex analogia* tapausten perusteella, jotka ovat tosia. Ulkomaailman olemassaololle ei ole löydettävissä mitään vertauskohtaa verifioitujen tosiasioiden piiristä. Se on aivan ainutlaatuinen tapaus. Samoin on laita tahdonvapauden ja Jumalan. Todennäköisyyspäätelmällä ei näissäkään tapauksissa ole mitään kiinnekohtia tieteen varmoissa tuloksissa; ei ole mitään "tosia" asiantiloja, joiden "näköisiä" tai "ei-näköisiä" tahdonvapaus ja Jumala voisivat olla. Sentähden on tieteen kannalta paljoo oikeampi se selitys, että kaikki tällaiset metafyyssilliset kysymykset ovat "mielettömiä", tieteen on mahdotonta määrätä niihin kantaansa, koska kysymykset eivät ole niin formuloitavissa, että tieteellinen ratkaisu kävisi edes periaatteessa mahdolliseksi. (Ahlman 1992 (4), 122-123)

Erik Ahlmanin kritiikin voi nähdä viittaavan Eino Kailan filosofisiin näkemyksiin kirjoituksessa "Todellisuuden tieteellisestä ja metafyyssillisestä selittämisestä" (1926), jonka luvussa "Ulkomaailman oletamus ja verifikaation periaate" Kaila tarkastelee ulkomaailman olemassaolon ("itsen" ulkopuolisen maailman) todistamisen problematiikkaa. Kailan mukaan oli tässä itsestään selvää, että ulkomaailman oletaminen oli loogisessa mielessä *hypoteettista*, mutta samalla se oli myös *todennäköistä*. Tähän problematiikkaan liittyen Kaila esittää arvionaan, että korkeamman asteiset *loogiset todennäköisyydet* merkitsevät *psykologista varmuutta*. (Kaila 1990, 434)

Koska emme koskaan pääse tajuntamme ulkopuolelle, emme voi havaita kuin korkeintaan ulkomaailman *vaikutuksia* tajuntaamme. Tästä seuraa, että ulkomaailman olemassaolo on loogisessa mielessä *todennäköisyys* eikä totuus. Mutta on huomattava, että tämä *ei* merkitse että ulkomaailman olemassaolo olisi psykoloogisessa mielessä *epävarma*. Psykoloogisesti "epävarma" ja loogisesti "todennäköinen" ovat kaksi aivan eri asiaa: kaikki korkeamman asteiset *loogilliset* todennäköisyydet ovat *psykoloogisesti* "täysiiä varmuuksia". (Kaila 1990, 434, alleviivaus M.L.)

Nykyisessä maailmankäsityksessä (1929) Eino Kaila katsoo edelleen, että *determinismin* ja *tahdonvapauden* kannattajien kiistaan voitiin esittää eräs ratkaisu niiden *kokemuksen* tarjoamien todisteiden kautta, jotka tukivat "järjen vaatimusta" siitä, että mikäli olosuhteet tiedetään tarkoin, voidaan tapahtumien kulkua myös *ennustaa*. Kailan mukaan tahdonvapautta voitiin siten empiirisiin perusteisiin tukeutuen pitää *epätodennäköisenä*. (Kaila 1929, 46-48)

Mikä ratkaisee, kummat – "tahdonvapauden" kannattajat vaiko sen vastustajat - ovat oikeassa? Tietysti kokemus ja ainoastaan kokemus. Jos ehdotonta "tahdonvapautta" on, ei inhimillisiä tahdonratkaisuja voida ennaltapäin ennustaa, vaikka tunnettaisiin kuinka tarkkaan tahansa ne olosuhteet, joiden vallitessa ne suoritetaan ja vaikka tunnettaisiin, minkälaisia ratkaisuja tällaisissa olosuhteissa ennen on tehty. Mutta tämä ei merkitse mitään muuta kuin että siis *kokemus ratkaisee, pitääkö eräs "järjen vaatimus" paikkansa vaiko ei*.

esimerkiksi "praktillisesti dogmaattinen" tieteellinen totuus oli tulkittavissa relatiiviseksi totuudeksi eli osaltaan riippuvaksi sen omista metodisista periaatteista.

Epäilemättä on sanottava, että puheenalaisessa tapauksessa kokemus puhuu "järjen vaatimuksen" puolesta: ehdottoman "tahdonvapauden" olemassaolo on epätodennäköinen. (Kaila 1929, 47-48)

Erik Ahlmanin kritiikin mukaan kysymys *tahdonvapauden olemassaolosta* (eksistoinimisesta) oli kuitenkin tulkittava metafyyksiseksi, tieteellisen verifiointin mahdollisuudet poissulkeväksi, mutta kuitenkin aidoksi filosofiseksi ongelmaksi. Tahdonvapauden "todennäköisyyttä" olisi Ahlmanin näkemyksen mukaan ollut – kuten Jumalan ja ulkomaailman olemassaolon kysymyksissäkin – mahdollista "päätellä" ainoastaan *ex analogia* tosien tapausten perusteella. Kysymyksessä tahdonvapauden tai determinismin olemassaolosta ei kuitenkaan luonteeltaan metafyyksisenä kysymyksenä voinut olla käytettävissä mitään "tosia asiantiloja", joista arvioita tahdonvapauden eksistoinimisestä todennäköisyydestä olisi voitu muodostaa. (Ahlman 1992, (4) 123) Ahlmanin mukaan *kysymys tahdonvapauden olemassaolosta* oli siis – kuten kysymykset ulkomaailman ja Jumalan olemassaolosta – nähtävissä tieteellisen verifiointivuuden mahdollisuuden jo periaatteessa poissulkeväksi ongelmaksi. Ahlmanin metafilosofisen kritiikin perusteella kyseessä oli siis tässä tieteen pätevyysalueen ylittävä (filosofinen) kysymys.

6.7 f) Ahlmanin metafilosofinen kritiikki von Wrightin teoksen *Den logiska empirismen* johdosta

Erik Ahlmanin osuutta ja roolia suomalaisessa filosofiassa Eino Kailan "koulukunnan" edustaman *loogisen empirismin* kriitikkona 1940-luvun loppupuolella valaisee myös osaltaan *Kasvatus ja koulu* -aikakauslehdessä vuonna 1945 julkaistu kirja-arvio Georg Henrik von Wrightin teoksesta *Den logiska empirismen. En huvunrikning i modern filosofi* (1943) (suom. *Looginen empirismi - eräs nykyisen filosofian pääsuunta*, 1945) sekä *Ajatuksessa* vuonna 1949 julkaistu laajahko tutkielma *Normit kielen alalla*.

Erik Ahlman kirjoitti von Wrightin teoksesta *Looginen empirismi* lyhyen muttaa kriittisen arvostelun vuonna 1945. Tässä Ahlman ensinnä arvioi, että hänen loogisessa empirismissä tapaamansa peruspyrkimys täsmälliseen ja johdonmukaiseen ajatteluun oli tervetullut piirre ajan filosofiassa.

Läpikäyvänä yleispiirteenä voidaan loogillisessa empirismissä panna merkille hellittämätön pyrkimys loogilliseen johdonmukaisuuteen ja yhtenäisyyteen, täsmällisyyteen ja selvyyteen, ja tällaisena sillä on kieltämättä terveellinen vaikutus aikamme filosofiseen ajatteluun. (Ahlman 1945, 116)

Kirja-arvostelussaan Erik Ahlman pitää erityisen kiinnostavana von Wrightin teoksen lukua "Filosofia-käsite valinkauhassa", jossa tekijä esittelee loogisen empirismin silloista "nykyvaihetta", sen filosofiakäsitystä ja suuntauksen silloisessa kehitysvaiheessa tekijän kuvaamaa sen sisäistä erimielisyyttä nimenomaan käsityksissä filosofian tavoitteista ja tuloksista. Ahlman viittaa tässä kirja-arvostelussaan lyhyesti myös omiin loogista empirismiä koskettaviin vastahuomautuksiinsa, jotka puuttuisivat suuntauksen kannanottoihin 1) arvoarvostelmien loogisessa tulkittamisessa, 2) luonnollisen kielen formalisointimahdollisuuksissa sekä 3) metafyyksisten väitteiden mielettömäksi tulkittamisessa.

Mielenkiintoinen on erityisesti v. Wrightin teoksen viimeinen luku, jossa selostetaan uuden virtauksen leviämistä eri maihin ja sen merkittävimpiä edustajia niissä, loogisen empirismin pääteesejä (apriorisen totuuden analyttisyys, koeteltavuuden ja tietoteoreettisen monismin periaatteellista laatua olevia teoreettisia vaikeuksia, joihin loogillinen empirismi nykyisessä, eräissä kohdin kriittisessä vaiheessa on joutunut. v. Wrightin teoksen sisällyksen tarkempi selostaminen ja mahdollisten vastahuomautusten tekeminen erinäisten kohtien johdosta (minun osaltani ne koskisivat lähinnä arvoarvostelmien loogillista tulkitsemista, luonnollisen kielen formalisointimahdollisuuksia sekä metafysiillisten väitteiden mielettömäksi julistamista) ei tällaisen lyhyen esityksen puitteissa saata tulla kysymykseen. (Ahlman 1945, 116)

Luonnollisen kielen formalisointimahdollisuuksien kysymykseen von Wrightin *Looginen empirismi* -teoksessa Ahlman palasi vielä terävän lingvistisen kritiikin kanssa kirjoituksessa "Normit kielen alalla" (1949).

6.7.1 G. H. von Wrightin *Den logiska empirismen* (1943)

Koska teos *Den logiska empirismen: En huvudriktning i modern filosofi* (1943) (suom. *Looginen empirismi. Eräs nykyisen filosofian pääsuuntaus*, 1945) on tutkimuksessa esillä sekä *loogisen empirismin* tarkasteluihin (erityisesti tutkimuksen päättävässä luvussa) sekä myös Erik Ahlmanin (kirja-arvostelu teoksesta, 1945; *Normit kielen alalla*, 1949) ja Jaakko Hintikan (*Looginen empirismi 58 vuotta myöhemmin*, 2001) siitä tekemiin arviointeihin suomalaisessa filosofiassa liittyen, on sen sisältöjä syytä esitellä tässä hieman perusteellisemmin.

*Den logiska empirismen*in tarkoitus oli tekijän mukaan (esipuhe, s.5) esitellä varhaisemmassa vaiheessaan *loogiseksi uuspositivismiksi* ja tuolloin tavallisesti *loogiseksi empirismiksi* kutsuttua filosofiasuuntausta. Kumpaakaan nimitystä tekijä ei pitänyt suunaukselle täysin osuvina, mutta vakiintuneina nimityksinä teoksessa "käytäntöön otettuina" paikkaansa puoltavia siinä kuvattavalle, tekijän mukaan kiinteästi historialliseen kehitykseen ja tieteenalojen differentiotumiseen kytkeytyvälle filosofiasuuntaukselle ja filosofiaikäsitteykselle. (von Wright 1945, 5-6)²⁶⁸ Von Wright näkee teoksessaan esittelemänsä filosofiasuuntauksen itseymmärryksen (identiteetin) muutoksen suhteessa "perinteisiin filosofiaikäsitteisiin", joissa filosofia oli totuttu mieltämään tieteen viimeisistä kysymyksistä tai opeiksi maailmankatsomuksista, mutta ei pidä suunaukselle ominaisena sille usein ensisilmäyksellä ominaiseksi katsottua "irtautumista ajattelun klassillisista perinteistä." "Omaperäistä ja hedelmällistä" loogisessa empirismissä oli tekijän mukaan kuitenkin vasta se, että siinä "käsitetään uudella tavalla itse filosofisen toiminnan luonne verrattu-

²⁶⁸ Loogisen empirismin taustalla oli teoksessa von Wrightin mukaan nähtävissä Kantin filosofiaan kohdistunutta kritiikkiä: loogisen empirismin edelläkävijänä pidetyn fyysikko-filosofi Ernst Machin ajattelussa tavataan Kantin "olion sinänsä" – käsitteen tulkitseminen olevan turhaksi "kaksinkertaistamiseksi." Machin ajattelulle on ominaista olevan redusointi aisti-ilmiöiksi (fenomenalismi) ja kaiken tiedon rajoittuminen aisti-ilmiöihin (jyrkkä positivismi) sekä edellisiin liitetty näkemys todellisuuden ykseydestä liittyneenä tietoteoreettisen monismin kannattamiseen. Muista von Wrightin kirjassaan esittelemistä loogisen empirismin edeltäjistä etenkin Henri Poincaré (1854–1912) kritisoi oppia *a priorisista* synteettisistä lauseista, joita kantilaisittain sisältyi *puhtaaseen luonnontieteeseen* (esim. Newtonin fysiikan pääväittämät). Poincarén *konventionalistinen* tulkinta piti luonnontieteiden synteettisiä arvostelmia *a priori* sopimukseenvaraisina hypoteeseina. Von Wright esittelee edelleen loogisen empirismin taustavaikuttajiksi tiedon käytännöllisen toimivuuden näkökulman merkitystä korostaneen filosofian, etenkin Charles S. Peircen ajattelussa tavattavan tietoteoreettisen *pragmatism*in sekä *logiikan* edistymisen (tässä suhteessa merkittävänä mainitaan Gottlob Frege, Georg Boole, ja Bertrand Russell). (von Wright 1945, 11–78) Loogisen empirismin filosofiankäsitteestä esittelyn tarjoaa myös esim. Russell, 1992.

na muuhun henkiseen toimintaan.” (von Wright 1945, 5-6, 87) Filosofian itseymmärryksessä tapahtunut muutos liittyi tekijän mukaan keskeisesti formaalisissa tieteissä (logiikassa ja matematiikassa) tapahtuneeseen uudistusprosessiin ja etenkin Ludwig Wittgensteinin näkemykseen filosofiasta kielen kritiikkinä.²⁶⁹

Filosofian päämääränä eivät ole teesit, lauseet sellaisinaan vaan teesien, lauseiden selittäminen. Tämä on sisältönä Wittgensteinin sanoissa, ettei filosofia ole tiedettä, vaan toimintaa ja hänen käsityksessään, ettei filosofian ongelmilla ole (todellisuus-) sisältöä eivätkä sen formuloinnit ole oikeita lauseita. (von Wright 1945,87)

Filosofiset ongelmat ovat siten eräässä mielessä näennäisongelmia. Filosofia klassilliset kysymykset, kuten realiteettiprobleema, psykofyysinen ongelma ja kysymys tahdon vapaudesta ovat syntyneet siitä, että on ymmärretty väärin arkikielen logiikkaa. (von Wright 1945, 85)

Georg Henrik von Wright esittelee teoksessa uuspositivismille ja ”loogis-empiristiselle taholle” ominaiseksi näkemäänsä metafysiikka-kritiikkiä: tämä tulkitsee ”mielettömiksi” sellaiset käsitteelliset ulottuvuudet ja väitteet, joita ei voitu havaintotermein (empiirisesti verifioidulla) osoittaa tosiksi tai epätosiksi. Loogisen empirismin puitteissa metafysiikka voitiin osoittaa ”tyhjäksi” loogis-kielikriittisen (logiikkaa hyödyntävän ja kieltä kriittisesti tarkastelevan menentelmän) tarkastelun kautta. (Wright 1945, 111-112) ”Loogis-empiristisen tahon” jyrkän arvostelun kohteina olivat tekijän mukaan arvokäsitteitä sisältävät ilmaukset.

Erästä lauseriä, joka on sukua metafysiikallisten väitteille ja joka sen vuoksi on myös joutunut jyrkän arvostelun kohteeksi loogis-empiristiseltä taholta, edustavat ilmaukset, jotka sisältävät *arvokäsitteitä*. Tähän ryhmään kuuluvat ensinnäkin kaikki arvostelmat, jotka ilmaisevat arvostusta, so. omistavat sellaisia ominaisuuksia kuin hyvä - paha, oikea - väärä, kaunis - ruma. Edelleen kuuluu tähän joukko teoreettisia arvoja *koskevia* (ei arvostavia) väitteitä, joita esiintyy filosofisessa kirjallisuudessa. (von Wright 1945, 113)

Arvokäsitteet ja arvoarvostelmat olivat tekijän kuvaamana ”loogis-empiristisen tahon” mukaan – jotta niillä ”olisi reaalisisältö ja mieli” (s.114) - voitava konstituoida samojen periaatteiden mukaan kuin muutkin ks. mielekkyysskriteerin edellyttämät käsitteet ja (reaali)lauseet. ”Arvot” tuli voida ”kääntää” havaintotermeiksi (s.114). Tämä voitiinkin tehdä siten, että arvojen ilmaisevien arvostusten merkitys tulkittiin tunnereaktioiden ilmauksiksi.

Jotta arvostelmilla ja arvoja koskevilla lauseilla olisi reaalisisältö eli mieli, täytyy arvokäsitteet voida konstituoida samojen periaatteiden mukaan kuin muutkin todellisuuskäsitteet, siis kääntämällä ne havaintotermeiksi. Sellainen konstituutio onkin mahdollista

²⁶⁹ Von Wrightin teos on edelleen kiinnostava aikalaiskuvaus uuspositivistisesta filosofiasta ja loogisesta empirismistä. Von Wright kertoo teoksessaan 1920-luvulla perustetusta (yleisessä tietoisuudessa v.1929) *Wienin piiristä*, joka tunnettiin myös nk. uus-positivistisena liikkeenä. Yhteisön jäseniä yhdisti von Wrightin mukaan vakaumus empiirispositivistinen tieteen filosofisiin mahdollisuuksiin ja taisteleva asenne metafysiikkaa ja irrationalismia vastaan. Wienin piirin puitteissa koettiin filosofian keskeiseksi tehtäväksi pyrkimys selvittää havainnon alkeuelementtien ja välittömän havaintoaineksen) ja havaintoperustalle rakentuvien korkeampien teoreettisten rakennelmien (tieteellisten teorioiden) looginen yhteys. Esimerkkinä tällaisesta pyrkimyksestä voi pitää etenkin Rudolf Carnapin konstitutioteoreettista *Der logische Aufbau der Welt* (1928)-teosta. Carnapin teoksen oli von Wrightin mukaan määrä täyttää kolme tehtävää. Teoksessa pyritään ensinnäkin osoittamaan, miten havaintomaailman käsitteet, *fenomenaaliset predikaatit*, riippuvat loogisesti toisistaan. Toiseksi teos pyrkii selittämään sitä, miten tiedon korkeammat käsittekerrokset konstituoituvat havaintojen perustalle. Kolmanneksi teoksessa koetetaan osoittaa, miten loogis-empiristen edellytyksiensä mukaisesti rakennettu maailmankuvaus kykenee eliminoimaan näennäis-ongelmallisia metafysiisiä väitteitä. (von Wright 1945, 91–101) Huomautettakoon samalla, että myös Wittgensteinin käsitys etiikan (ja estetiikan) rajautumisesta (vertaa esim. *Tractatus logico-philosophicus* (1921) tai ”Lecture on ethics” (1996)) ei-maailmalliseen ja mielekkään kielellisen ilmaisun ”ulkopuolelle” oli Wienin piirissä harrastetussa filosofiassa merkittävänä taustanäkemyks.

suorittaa, jos käsitetään arvot tunnereaktioiden ilmauksiksi. (Tunteet ovat näet psyykkisinä elämyksinä aistimuksia, havaintoja.) Tämä merkitsee, että kun sanon toimintaa ”hyväksi”, niin tarkoitan tällä, että se herättää minussa hyväksymisen tunteen; kun sanon taideteosta ”kauniiksi”, että sen ääressä koen määrätyn mielihyvän tunteen jne.. Vain tässä tai periaatteellisesti tämänkaltaisessa mielessä arvoarvostelmat ovat mielekkäitä. (von Wright 1945, 114)

Georg Henrik von Wright katsoo, ettei arvojen konstituointi tunnereaktioista ”sulje pois sitä, että arvopredikaatit käsitetään arvostavan objektin eikä arvostavan subjektin ominaisuuksiksi.”(s.114) - yhtä vähän kuin värien tai muotojen ”positivistinen konstituutio riittää niiltä niiden objektiivisuuden.”²⁷⁰ (Tässä kohtaa tekijän mukaan ”osuu Max Schelerin objektivistinen arvoteoria oleellisesti oikeaan.”)

Loogisen empirismin ratkaisut filosofisiin ongelmakysymyksiin kytetään teoksessa perimmältään *kielen loogiseen analyysiin*. Kieleen ja sen ilmaisuihin kohdistuvan loogiskriittisen tarkastelun kautta oli aikaansaataavissa myös psykologinen helpotuksen tunne samalla, kun itse ongelmat filosofin epäkorrektiksi kielenkäytöksi osoitettuna raukesivat olemattomiin. Tässä filosofiakäsitelyssä filosofia tulee myös määritellyksi erääksi muodoksi psykoterapiaa. (von Wright 1945, 177-184)

Looginen empirismi ei tahdo väittää, että se tai se verrattuna johonkin muuhun on hyvää, oikeata, kaunista, vaan ainoastaan selvittää, mitä nämä käsitteet, sellaisina kuin normaalit ihmiset niitä käytännössä viljelevät, *merkitsevät*. (von Wright 1945, 115)

Filosofian tehtävänä on antaa säännöt moitteetonta kielenkäyttöä varten. (...) Probleema-tilannetta, josta filosofian on selviydyttävä, voidaan Wittgensteinin mukaan verrata sellulliseen ahdinkotilaan. (...) Tästä meidät vapauttaa filosofi osoittamalla pahan alkusyy: väärän kielenkäytön. Filosofia on siten eräs muoto psykoterapiaa. (...) Metafyysiset oletukset jäävät pilvilinnoiksi - niiden varaan jättäytyminen olisi itsepetosta. (...) Selvä käsitys kielenkäytöstäni on vapauttanut minut kiusallisesta kysymyksestä ja voi nähdä maailman oikealla tavalla. (von Wright 1945, 179-181)

Teoksen luvussa ”Filosofia-käsite valinkauhassa” (johon Erik Ahlman kiinnittää erityistä huomiota kirja-arvostelussaan) Georg Henrik von Wright kuvaa loogisen empirismin (näkemysensä mukaisesti) tuolloista käsitystä filosofiasta: sen luonteesta, metodista, tavoitteista ja tuloksista. Von Wright katsoo, ettei filosofiaa loogisen empirismin mukaisesti pitänyt määritellä teoriaksi; filosofian tutkimuksen kohteena on kieli. *Filosofia* määritteliään teoksessa – ei *teoriaksi* vaan – metodiksi, joka on *kielen looginen analyysi*.

²⁷⁰ Von Wrightin näkemys, jonka mukaan arvoneutraali tunnereaktio voisi konstituoida arvon, on nähdäkseni tässä problemaattinen. Positivistinen konstituutio ei ehkä välttämättä ”riistä” objektilta sen objektiivisuutta, kuten von Wright esittää, mutta voivatko positiiviset havaintomääreet tai tunnereaktiot kuitenkin konstituoida arvoa objektiksi miellettyinä? (Wright 1945, 113–117) Huomattakoon samalla, että jo Humen filosofian kriittinen analyysi ulottui arvokäsitteiden kuten moraalinen hyvyys ja kauneus tulkintaan. Hume kriittistä metodia seuraten on kaikenlaisten moraaliseen ja esteettiseen kytkettyvien arvokäsitteiden ja arvokannanottojen voitu nähdä analysoituvan perusaineksenaan arvoneutraaleihin ”vaikutelmiin” (impressioniin). ”*The vice entirely escapes you, as long as you consider the object. You can never find it, till you turn your reflexion into your own breast and find a sentiment of disapprobation, which arises in you towards this action.*” (Hume 1987, 520). ”Pahe häviää kertakaikkisesti ulottuviltasi, kun arvioit itse kohdetta. Et saata milloinkaan tavoittaa pahetta, kunnes kohdistat ajattelusi omaan sydämeesi ja tavoitat itsestäsi paheksu- misen tuntemuksen, joka sinusta kumpuaa tätä toimintaa kohtaan.” (Hume 1987, 520; käännös M. L.) ”*Euclid has explained fully the qualities of the circle; but has not in any proposition said a word of its beauty. The reason is evident. The beauty is not a quality of the circle.*” (Hume 1975, 291) ”Eukleides on täysin selvittänyt ympyrän kaikki ominaisuudet, mutta ei ole missään maininnut sanallakaan sen kauneudesta. Syy tähän on ilmeinen. Kauneus ei ole ympyrän ominaisuus.”(Hume 1975, 291; käännös M.L.)

Filosofia ei ole mikään teoria vaan metodi. Tämä metodi on looginen analyysi. Sen kohteena on kieli. (...) Kysymyksestä filosofian metodista ja objektista loogiset empiristit ovat yksimielisiä. Sensijaan mielipiteet eriaivat siinä, kuinka filosofisen toiminnan tulokset ja tavoite on käsitettävä. (von Wright 1945, 178)

Tuolloisessa loogisen empirismin vaiheessa sen edustajat olivat tekijän mukaan filosofian metodista siis yksimielisiä. Sen sijaan suuntauksen edustajien mielipiteet erosivat siinä, kuinka tämän filosofisen toiminnan tulokset ja tavoitteet oli ymmärrettävä. Tähän liittyen Georg Henrik von Wright erottelee teoksessaan loogisessa empirismissä 1) *Wittgensteinin käsityksen*, jonka mukaan "filosofian päämääränä eivät ole lauseet vaan lauseiden selittäminen" sekä 2) *metaloogisen* näkemyksen, jonka mukaan filosofian analyysin tulokset formuloidaan syntaktisina määrityksinä, jolloin "filosofian tehtävänä on antaa säännöt moitteetonta kielenkäyttöä varten." (von Wright 1945, 178-179)

6.7.2 "Normit kielen alalla" (1949)

Erik Ahlmanin myöhäistuotannon artikkeli "Normit kielen alalla" sisältää Georg Henrik von Wrightin *De logiska empirismen*-teoksessa esitellyn *kielen loogisen analyysin filosofiakäsitykseen* kohdistuvaksi nähtävissä olevan kritiikin. Tässä kritiikissä Ahlman pyrkii osoittamaan *loogisen* kieli-analyysin riittämättömyyttä korrektien tai "*mielekkäiden*" (reaali)lauseiden erottelussa. Ahlmanin argumentaatio perustuu tässä jo *Das Normative Moment in Bedeutungsbegriff*-teoksessa (1926) tavattavalle kielifilosofiselle kannanmuodostukselle, jonka mukaan kieleen kuului erottamattomasti *normatiivoinen dimensio*. Tämä voi nähdä tuottavan kielen käytölle ja sen arvioinnille (i) *kielellisen korrektiuden* ja (ii) *kielellisen ei-korrektiuden* kategoriat. Kielen normien mukaisen korrektiin kielenkäytön tai lauseen ehtojen arvioinnissa ei Ahlmanin mukaan ollut riittävää *ainoastaan* kielen ja sen lauseiden (*formaalis*)*looginen analysointi*. Kielen käytön tai lauseen *mielekkyyttä* arvioiva tarkastelu edellytti Ahlmanin mukaan aina myös *kielitajun* huomioon ottamista. (Ahlman 1992 (8), 163)

Erik Ahlman pyrki von Wrightin *Looginen empirismi* -teoksesta lainaamaansa valittua esimerkkiä käyttäen osoittamaan, että "nykyisten logistikkojen" loogisesti mielettömäksi tulkitsemat lauseet voitiin sittenkin tulkita *kielellisesti korrekteiksi lauseiksi* kielitajuun perustuvan *kielellisen korrektiuden normit* täyttävinä luonnollisen (suomen) kielen lauseina.

Logiikassa näkee usein käytettävän esimerkkinä lausetta *Sokrates on ihminen*. Se on loogilliselta rakenteeltaan moitteeton, "mielekäs", ja kielellisesti suomen kirjakielen kannalta, korrekti. Mutta jos sitten *ihminen* sanan tilalle asetamme sana *alkuluku*, tulemme lauseeseen *Sokrates on alkuluku*, ja tästä sanovat nykyiset logistikot (ks. v. Wright, *Looginen empirismi*, 1945, s.81), että se on loogisesti mieletön, koska se on rakenteellisesti heidän omaksumansa "loogisen syntaksin" vastainen. (Se ei ole esim. epätos.) Samoilla perusteilla on myös lause *Sokrates ei ole alkuluku* loogisesti mieletön."

Miten on sitten näiden lauseiden laita kielelliseltä kannalta katsoen? Sillä kielialueella, jolla voidaan katsoa suomen kieltä puhuttavan, käsitettiinpä tämä kuinka laajasti tahansa, ei juuri liene kenenkään - ei ainakaan rahvaanmiehen - suusta kuultu lausetta *Sokrates on alkuluku* eikä liioin lausetta *Sokrates ei ole alkuluku*. Missään tapauksessa ne eivät ole yleisiä. Mutta tämä ei vielä ratkaise kysymystä, ovatko nuo lauseet kielellisesti korrekteja vai eivätkö. (...) Tässä on vedottava kielitajuun. Oma kielitajuni sanoo, että nuo kummatkin loogisesti mielettömiksi julistetut lauseet tuntuvat kielellisesti korrekteilta, ne tuntuvat olevan suomen kielen normijärjestelmän kanssa sopusoinnussa ja uskon, et-

tä useimmat muutkin tässä kohden yhtyvät minuun. (Ahlman 1992 (8), 163; alleviivaus M. L.)

Erik Ahlman siis argumentoi, että kielen lauseiden korrektiutta arvioitaessa *luonnollisen kielen omilla*, edellä kuvatun kaltaisen *loogisen kielianalyysin* tavoittamattomilla *kiellellisen korrektiuden normeilla* oli kielen loogisessa analyysissä alati "eliminoimaton" osuutensa tai "jäännöksensä" kielen korrektiutta ja siten myös lauseiden "mielekkyyttä" (ja "mielettömyyttä") arvioitaessa. Ahlmanin kritiikkiä voisi tässä nähdäkseni tulkita jopa siten, että 1) *lauseen mielekkyyden* käsitteen ala oli nähtävissä ekstensioltaan laajemmaksi kuin 2) *lauseen loogisen mielekkyyden* käsitteen ala; lauseen *mielettömyyttä* - normina korrektille kielen käyttämiselle - ei siten voitu osoittaa yksinomaan (minkään) *loogisen*, formaalia loogista välineistöä soveltavan menetelmän puitteissa: kielellisesti korrektissa lauseessa oli aina "loogisen mielekkyyden" "piirin" *ulkopuolelle* jäävä lauseen mielekkyyden arviointiin vaikuttava kielellisen korrektiuden *mahdollinen* merkitysdimensio.

Voikin sanoa, etteivät formaalin *loogisen analyysin* osoittamat kielikriittiset tulokset Ahlmanin mukaan voineet - äärimmilleenkään kehitettävissä mahdollisuuksissaankaan - toimia ainoana kriteereinä sille miten kieltä saatiin tai voitiin korrektisti käyttää, vaan tämän lisäksi oli tässä turvaututtava myös *kielitajuun*.²⁷¹

Muihinkin sanakategorioihin kuuluvat sanat saattavat tulla kysymykseen (esim. yks. nominatiivimuodossa olevat adjektiivit), mutta eivät kaikkiin. Ei esim. voida substituoida sanaa *ja*. Sanajono *Sokrates on ja* ei muodosta mitään loogisesti mielekästä eikä kielellisesti korrektia lausetta. Se, että *ja* sana ei saa tässä tapauksessa kielellisestäikään substituoida (esim. *ihminen* sanan tilalle), ei voi johtua yksinomaan siitä, että tällöin syntyisi loogisesti mieletön "lause", koskapa, kuten näimme, loogisesti mieletön saattaa olla kielellisessä suhteessa korrektia, vaan sen täytyy lisäksi perustua kielen omiin normeihin. (Ahlman 1992 (8), 164, alleviivaus M.L.)

Kielellisesti korrektin - vaikkakin von Wrightin teoksessaan esittelemän loogisen empirismin puitteissa *loogisesti mielettömäksi* arvioidun - lauseen kuten '*Sokrates ei ole alkuluuku.*' mielekkäälle käyttämiselle osana luonnollista kieltä kirjoituksessa tai puheessa Ahlman ei nähnyt mitään erityisiä esteitä. Sen sijaan von Wrightin teoksen *Looginen empirismi* perusteella tekijän ja muiden loogisten empiristien olisi pitänyt nähdä olleen erityinen este käyttää "loogisesti mielettömäksi" arvioitua kielellistä ilmaisua '*Sokrates ei ole alkuluuku.*' Tämä taas vaikuttaa - mihin myös von Wright ja (suomalaiset ja muut) loogisen empirismin edustajat lienevät tuolloinkin voineen yhtyä - huomattavan *absurdilta*.

Välillisesti Erik Ahlmanin voidaan katsoa tällä kritiikillään myös vastanneen Eino Kailan *Reaalitiedon logiikkaa* -kirjoituksen kritiikkiin. Kailan mukaanhan Ahlman oli esittänyt *arvoteoriassaan* lauseita, jotka olivat *mielekkään lauseen näköisiä*, mutta jotka nimenomaan *looginen analyysi* saattoi osoittaa *mielettömiksi*. Em. kirjoituksessaan Kaila väitti, etteivät Ahlmanin arvoteorian lauseet olleet lainkaan lauseita vaan *mielekkäiden lauseiden näköisiä signaaleita ja symptomeita* tai ns. *uskonnollisen uskon ilmaisuja*.

Ahlmanin mukaan *kielellisesti korrektin* lauseen kriteerinä ei kuitenkaan voinut olla ainoastaan looginen analyysi, vaan *kielitajulla* oli oltava autonominen osuutensa arvioitaessa kielellisten ilmausten korrektiutta. Ahlman saattoikin tällä perusteella esittää, että hänen *arvoteoriansa* - ymmärrettiin sen merkityksiä sitten miten hyvänsä - voitiin tulkita ainakin sisältävän suomen kielen *kielellisten normien* mukaisia korrekkeja lauseita. Ahlmanin kritiikin voi nähdä osoittavan ajan suomalaisfilosofiassa 1) *kielellisesti*

²⁷¹ Tässä mielessä (ainoastaan) looginen analyysi ei Ahlmanin mukaan siis voinut "antaa sääntöjä moitteetonta kielenkäyttöä varten" kuten loogisen empirismin *metalooginen suuntaus* oli von Wrightin teoksen mukaan filosofian tehtäväksi määritellyt. (von Wright 1945, 179-181)

korrektien ja ei-korrektien lauseiden kriteerien, 2) loogisesti korrektien ja ei-korrektien lauseiden kriteerien ja 3) signaalien (tai symptomien) selkeämmän erottelun tarvetta.²⁷²

²⁷² ”Reaalitiedon logiikassa” (1942) Kaila katsoi, että jokainen arvoa koskeva väite tuli esittää niin, että se oli loogisesti ekvivalenttinen määritellylle arvotunteelle. Niinpä lauseet, joissa väitetään jotakin arvojen olemisesta kokemuksista (arvontuntemuksista) riippumatta – kuten Kailan mukaan Ahlmanin *Olemassaolon ”järjellisyys” arvometafyysillisenä ongelmana*-teoksessa (1938) - oli Kailan mukaan tulkittava *symptomeiksi, signaaleiksi tai ns. uskonnollisen uskon* ilmauksiksi. (Kaila 1992, 270–271)

7. NÄKÖKULMIA SUOMALAISEN FILOSOFIAN IDENTITEETIN ONGELMIIN

7.1 Yhteenvedoa filosofiakäsityksistä suomalaisen filosofian lähihistoriassa

Esitettäessä akateemisen filosofian puitteissa „uusia“ kriittisiä käsityksiä filosofiasta, sen menetelmistä ja tavoitteista tai „uusia“ tulkintoja ja narratiiveja filosofian kentästä, tilasta, kehityspiirteistä ja tulevaisuudesta voi nähdä liikuttavan *debattiherkällä* ja filosofian *identiteetin* kannalta aktuaalilla alueella. Debattiherkkyyttä voi pitää ominaispiirteenä myös suomalaisen filosofian lähihistorian *tällaiselle tutkimukselle* ja siitä tehtäville arvioille. Kiistäherkkyys on edelleen nähtävissä *sisällöllisenä piirteenä* myös tämän metafilosofisen tutkimuksen *tutkimusaineistolle*.

Suomalaisen akateemisen filosofian lähihistoria on sille ominaisten *filosofiakäsitysten ristiriitojen* ja sen akateemisesti merkittävimpien *filosofien* keskinäistä täyttä *tunnustusta vaille* jääneen verrattaisen *poleemisuuden* ja *hajaannuksen* johdosta - nämä „kriisi-indikaattoreiksi“ tulkittaessa – mahdollista nähdä jopa jatkuvaksi *kriisiksi*. Toisaalta suomalaisen akateemisen filosofian lähihistorialle ominaista ristiriitaisuutta, sen merkittävimpien filosofien alituista keskinäistä- ja itsekritiikkiä ja siten siihen liittyvää verrattaista epäyhtenäisyyttä voi myös pitää normaalina ja filosofian kehittymiselle hedelmällisenä, „terveenä“ piirteenä.²⁷³

Tämän tutkimuksen aineistolle ominaisen suomalaisen akateemisen filosofian lähihistorian filosofiakäsitysten *kiista-alttiuden luonnetta* kuvaa osaltaan se, että tutkimuksessa tarkasteltujen suomalaisfilosofien²⁷⁴ tuotannon filosofiakäsitysten muotoilut voi poikkeuksetta nähdä yhteyksissä ajan filosofiassa yleisemminkin esiintulleeseen metafilosofiseen problematiikkaan/polemiikkiin filosofian statuksesta, kriteereistä, metodeista, tavoitteista. Filosofiakäsityksen muotoiluja sisältävää aineistoa voi jo tämän tutkimusaineiston perusteella väittää tavattavan suomalaisen filosofian lähihistoriassa tyypillisesti

²⁷³ Vertaa myös erilaisista käsityksistä kriisistä filosofiassa myös esimerkiksi von Wright (1970) ja Juntunen & Mehtonen (1977).

²⁷⁴ Eino Kaila ja Erik Ahlman sekä myös J. E. Salomaa, Thiodolf Rein, Edvard Westermarck, Arvi Grotenfelt, Georg Henrik von Wright, Oiva Ketonen, Jaakko Hintikka ja Ilkka Niiniluoto.

tilanteissa, joissa jotakin huomattavaa filosofian määrittelyä on ryhdytty *kyseenalaistamaan* tai kun filosofian luonteesta ja päämääristä on *jo* tullut esille huomattavia näkemyseroja. Kokoavasti tämän tutkimuksen metafilosofiselle aineistolle voi sanoa olevan kauttaaltaan ominaista tutkimusaineiston liittyminen lähihistorialliseen, suomalaisen filosofian sisäiseen *polemiikkiin*.²⁷⁵

* * *

Tutkimuksen filosofiakäsityksiin fokuoivan aineiston perusteella on ensinnä osoitettavissa, että suomalaisen akateemisen filosofian lähihistoriassa 1800-luvun loppupuolelta ainakin 1900-luvun viidennelle vuosikymmenelle saakka sen akateemisesti kaikkein merkittävimmät filosofit – tässä kuitenkin eräitä tärkeitä poikkeuksia kuten Erik Ahlman ja Edvard Westermarck pois lukien – ovat pääasiassa mieltäneet *filosofian A) tieteksi*, jolle ominainen tehtävä oli B) *yhtenäisen maailmankuvauksen* tuottaminen.

Esimerkiksi kaikki 1900-luvun alkupuolen „suomenkieliset“ teoreettisen filosofian professorit: Thiodolf Rein (jonka toiminta sijoittuu tosin pääosin jo 1800-luvun loppupuolelle), Arvi Grotenfelt, J. E. Salomaa ja Eino Kaila voidaan lukea filosofian *tiedestatusta* tuotannossaan aktiivisesti puoltaneisiin ja filosofian tehtävän nimenomaisesti yhtenäisen maailmankuvauksen muodostamiseen liittäneisiin filosofiin. Tähän taustaan nähden on tutkimuksen aineistolle kiinnostavasti jopa leimallista, että merkittävimpänä tästä (siis em. metafilosofisista ”teeseistä” A ja B) eriäviä filosofiakäsitysten ilmaisuja motivoineena yhteisenä nimittäjänä on juuri Westermarckilla ja Ahlmanilla mutta myös Rolf Lagerborgilla ja Gerda von Mickwitzillä filosofian tiedestatuksen problematisointi, kritiikki ja kyseenalaistaminen.

Mainittu filosofian tiedestatuksen problematisoinnin, kritiikin ja kyseenalaistamisen teema tulee tutkimusaineistossa selvästi esille jo *Filosofisen yhdistyksen* pöytäkirjoissa 1800-luvun lopulla ja 1900-luvun alussa (tutkimuksen luvussa 3.2) esimerkiksi Westermarckin filosofian tiedestatuksen kritiikissä (1896) sekä Reinin kritisoidessa Volter Kilven tuotannon nitscheläis-metafilosofisia sisältöjä (1903). Edelleen, *Finsk Tidsskriftissa* 1901 käydyin verrattain laajan metafilosofisen polemiikin Nietzschein filosofisesta merkityksestä voi nähdä heijastelevan filosofian akateemisiin, tieteellisiin puitteisiin sitoutumattomien ”nitscheläis-euterpeläisten” ajattelijoiden filosofiakäsitykselle ominaista *tiedekriittistä* tyytymättömyyttä ja deskrepanttisuutta professori Reinin ”systemaattiseen ja objektiivisesti todistettavaan” *tiedestatuksen* kiinnittynyttä ”tieteellistä” filosofiakäsitystä kohtaan. Tämän Nietzsche-debatin taustalla voi nähdä osapuolten jo lähtökohdisaan yhteen sovittamattomat *filosofiakäsitykset*; konkreettisenä seurauksena diskrepanssista voi nähdä kyseisen polemiikin sisältämän metafilosofisen yhteentörmäyksen.

Thiodolf Reinin vuoden 1901 kirjoitusten Nietzsche-kritiikki ja Rolf Lagerborgin ja Gerda von Mickwitzin tähän vastanneet Nietzsche-apologiat ovat edelleen (suomalaisen) filosofian tutkijoille tutustumisen arvoinen metafilosofinen dokumentti sen monissa filosofian muodollisten (esitysmuoto) tunnusmerkkien, metodien ja tavoitteiden eriävissä esittelyissään ja argumentoinnissaan. Lagerborgille ja von Mickwitzille ominaisen ”tieteellisen filosofiakäsityksen” raja-aitoja kaatavan ”nitscheläisen” *filosofiakäsityksen* oikeuttamisen ja toisaalta Reinin rajatumman ja tiedestatuksesta kiinnipitävän ”tieteellisen” *filosofiakäsityksen* oikeuttamisen teemat sisältävät jopa nykytärkeää metafilosofista problematiikkaa.

Filosofian *tiedestatuksen* kyseenalaistamisen varhaisena ilmentymänä suomalaisessa filosofiassa huomion arvoista on edelleen myös Edvard Westermarckin - myöhempää tieteenfilosofista *demarkatio-vaatimusta* muistuttava – kritiikki a) *tieteellisten on-*

²⁷⁵ Tarkoitan polemiikilla „sisäisyydellä“ tässä sitä, että kun tässä tutkimusaineistossa metafilosofista polemiikkia (tai keskustelua) on suomalaisen filosofian lähihistoriassa käyty, on tämä ollut poikkeuksetta suomalaisen filosofian sisäinen asia sikäli, ettei mikään „ulkosuomalainen“ taho ole osallistunut Suomessa käytyyn metafilosofiseen keskusteluun.

gelmien ja (tieteellisesti ratkaisemattomien) b) filosofisten ongelmien erottelemisesta. Tässä Westermarkin voikin nähdä jo pyrkineen rajaamaan filosofian "alaa" tietämistä ja olevaa koskevien *prinsiippikysymysten pohdiskeluina* edistyvien ja aitoja *tieteellisiä ratkaisuja* tuotavien, spesifisti *tieteille* ominaisten ongelmanasettelujen *ulkopuolelle*. Ajan suomalaisen filosofiyhteisön akateemisesti merkittävimmän auktoriteetin, professori Thiodolf Reinin tähän esittämää filosofian *tiedestatusta* puolustavaa kirjattua vastapuheenvuoroa voinee tässä arvioida metafilosofisesti huomattavan konservatiiviseksi.

Myös Arvi Grotenfelt näyttää mieltäneen *filosofian* Westermarkin esitykseen liittyneessä puheenvuorossaan ja myöhemminkin esimerkiksi *Otavan ison tietossanakirjan* hakusana-artikkelien perusteella ajan filosofiakäsitykselle jopa tyypillisesti erityistieteille „vastakohtaiseksi“ *yleistieteeksi*. (Vertaa tästä tutkimuksen lukua 3.5.3..) Grotenfeltin *filosofiakäsitykseen* - toisin kuin tämän tutkimuksen aineistossa Reinin filosofiakäsitykseen - liittyy kuitenkin myös vuodelta 1915 tavattava kannanmuodostus tieteen pidättäytymisestä *normatiivisten arvostusten* esittämisestä.

Edelleen, tutkimusaineisto osoittaa filosofian tiedestatuksen problematiikan olleen akuutti Grotenfeltiä (tämän oppilaina) seuranneelle teoreettisen filosofian suomenkielisten professorien sukupolvelle: J. E. Salomaalle (Turun yliopisto) ja Eino Kailalle (Turun Yliopisto, Helsingin yliopisto). Kun J. E. Salomaa 1920-luvun puolen välin artikkeleissaan tarkasteli *filosofiaa* tieteelle ominaiset metodologiset tunnusmerkit täyttävänä *metafysiikan* osanaan *sisältävänä* erityislaatuksena *tieteenä*, on Eino Kailan samanaikaisesti aktivoituneelle aggressiiviselle metafilosofiselle radikalismille ominaista kirjallisesti julkituodot „rajanmääritykset“ filosofiasta metafysiikkaa vastustavana tieteenä. (Kaila, 1926) Myöhemmin Kaila määrittäi metafysiikan vastaista filosofiakäsitystään esimerkiksi metafysiikalle vastaisena luonnontieteisiin kiinnittyneenä modernina „scientia universaliksena“ (Kaila, 1929) sekä *loogisena empirisminä* tieteellisen tutkimuksen ja metodologian eräänlaisena itse tiedestatuksen omaavana *metatieteenä*. (Kaila, 1936; 1941)²⁷⁶

Juuri Eino Kailan *loogis-empiristisen filosofiakäsityksen* myötä 1920-luvun puolesta välistä alkaen filosofian tiedestatuksen problematiikan voi nähdä saaneen suomalaisessa akateemisessa filosofiassa uudenlaisen metafilosofisen *asetelman* puitteissa uudella tavalla kärjistyneet *erittäin poleemiset* muotonsa. Tämä liittyy juuri Eino Kailan *epätieteellisiksi* arvioimien lähestymistapojen ja tuotannon - johon *metafysiikka* kuului - vastustamiseen, diskreditiomiseen ja *ulosrajaamiseen* *filosofiasta* kiintänä osana Kailan filosofiakäsitystä. Kailan tuotannon metafilosofista aineistoa voikin nähdä jopa hallitsevan *asetelman*, jossa *filosofian tiedestatus* perustellaan ja motivoidaan suhteessa epätieteelliseksi arvioituun *metafysiikkaan* ja muihin epätieteellisiksi katsottuihin filosofian lähestymistapoihin.²⁷⁷

* * *

Toinen suomalaisen akateemisen filosofian 1900-luvun ensimmäisille vuosikymmenille ominainen, tuolloin merkittävää konsensusta saavuttanut filosofiakäsityksen ominaispiirre liittyy näkemykseen, jossa filosofian keskeisenä tehtävänä ja tunnusmerkkinä pidettiin *maailmankuvan* (saks. *Weltbild*) muodostamista, yhtenäisen „maailmankäsityksen“

²⁷⁶ Filosofian tiedestatuksen taustalla vuoden 1936 "*Beitragessa*„ Kaila viittaa dikotomiseen rakenteeseen toisaalta loogisesta päättelystä ja empirisistä tosiasioista sekä toisaalta muiden filosofisten lähestymistapojen kuulumisesta epäfilosofiseen kategoriaan „sofismit ja illusiot.“

²⁷⁷ Esimerkiksi myöhäistuotantonsa tutkielmassa „Laatujen asema suureiden maailmassa“ (1953) Eino Kaila kertoo häntä viimekädessä kiinnostaneen vain „yksi ainoa tieteellinen tehtävä“: nimittäin nk. unitaarisen monismin „selvittäminen, varmistaminen ja läpivieminen.“

esittävinä tuotoksina. Tämä näkemys filosofian luonteesta tavataan tutkimusaineistossa selvästi Reinin, Grotenfeltin, Salomaan, Kailan ja Ahlmanin filosofiakäsityksissä.²⁷⁸ Tämän filosofiakäsityksen taustalla näyttäisi olevan yleisemminkin eurooppalaisessa varsinkin 1800-luvun loppupuolen filosofiassa vaikuttanut erityistieteiden tuloksiin kiinnittynyt kokoava yhtenäistämisyrittäminen ja tällaista filosofian „synteettisyyttä“ korostanut tendenssi. Tällaiseen filosofiakäsitykseen liittyvinä suomalaisen filosofian kannalta merkittävinä „taustafilosoifeina“ voidaan tutkimuksen aineiston perusteella viitata ainakin Hermann Lotzeen, Wilhelm Wundtiin, Herbert Spenceriin, Wilhelm Jerusalemiin, Ernst Haeckeliin ja Friedrich Überwegiin.²⁷⁹ Filosofialle ominaiseksi katsottu kokoava metafyyminen yhtenäistämisyrittäminen maailmankatsomuksen muodostamiseksi heijastuu myös J. E. Salomaan ja Arvi Grotenfeltin vuosien 1923-24 arvioissa filosofian lähistoriallisista kehityslinjoista (luvussa 3.4.).²⁸⁰ Salomaan ja Grotenfeltin näkemykset filosofian „aallonpohjasta“ yhtenäisiä maailmankäsityksiä sisältäneen tuotannon tyrehtymisenä, vertautuvat kiinnostavasti esimerkiksi Herbert Schnädelbachin, Friedrich Paulsenin ja José Ortega y Gassetin tutkimuksessa esiteltyihin näkemyksiin 1800-luvun loppupuolelle ajoituvasta *filosofian kriisistä*.

* * *

Tutkimuksen metafilosofisen aineiston perusteella suomalaisen filosofian lähistorian eräiden akateemisesti keskeisimpien filosofien filosofiakäsityksistä voidaan esittää koostavasti seuraavia tunnuspiirteitä:²⁸¹

²⁷⁸ Kyseisille suomalaisille filosoifeille tämä filosofian ominaispiirre ja pyrkimys kokonaisvaltaisen systemaattisen maailmankuvauksen muodostamiseen on nähtävissä jopa filosofian *sine qua non* ehtona. Eino Kailalla tosin on *Hahmottuvassa maailmassa* tässä huomattavaa ambivalenttisuutta, mutta hänkin antaa tässä lopulta filosofian maailmankäsityksen tai –katsomuksen muodostamistendenssille lopultakin ikäänkuin „periksi“.

²⁷⁹ Kiinnostava lisähuomio on, että *analyttisen filosofian* isänä pidetyn G. E. Mooren näkemys filosofian tehtävästä tämän vuosien 1910-1911 luennoissa on „synteettiseen maailmankäsitykseen“ suuntautunut: „(...) ..*filosofian tehtävänä on antaa yleinen kuvaus koko universumista, mainita kaikki tärkeimmät asiat joita tiedämme siellä olevan, tarkastella kuinka olennaisesti siinä on olemassa tärkeitä oliolajeja, joiden emme absoluuttisesti tiedä olevan siinä sekä tarkastella tärkeimpiä tapoja, joilla ne suhteutuvat toinen toisiinsa.*“ (Moore, luennot 1910-1911, sitaatti teoksesta Raatikainen/Filosofia.fi)

²⁸⁰ Tämä näkemys mukaillee Schnädelbachin, Paulsenin ja Ortega y Gassetin (luvussa 2.2.) sinänsä erilaisia painotuksia sisältäviä filosofian 1800-luvun lopun kriisiytymisen kuvauksia. Toisaalta on huomattava, että filosofian kriisiytymisen kuvaus on tässäkin valittuja korostuksia ja näkökulmia omaava kehityslinjojen kuvaus, joka on siten historianfilosofisesti huomattavan „latautunut“ ja sellaisenaan altis kontroversaalisuudelle.

²⁸¹ Eino Kailan ja Erik Ahlmanin kohdalla, joiden filosofiakäsityksiin tutkimus fokusoi, kyseessä on ikäänkuin tiivistelmä tiivistelmästä.

<p>Thiodolf Reinille (1838-1919) filosofia määrittynyt yleisluontoiseksi kokonaisvaltaista maailmankuvausta tavoittelevaksi systemaattiseksi tieteksi. Filosofialle kuuluu tieteelle ominaiset metodit ja yleispäteviin tieteellisiksi miellettyihin perusteluihin tukeutuvat peruspiirteet. Filosofian normatiivisena ominaisuutena on etiikan ja aksiologiseen selittämisen yleispätevyyteen pyrkivä ja tähän mahdolliseksi arvioitu ulottuvuus.</p>	<p>Arvi Grotenfeltille (1863-1941) filosofia jäsentyy tieteiden kentässä systemaattiseksi maailmankuvaan ja -katsomukseen tähtääväksi erityistieteille vastakkaiseksi <i>yleistieteeksi</i>. Metafysiikka kuuluu keskeisenä osana filosofiaan, vaikkakin vain hypoteesienrakenteluna, joiden tieteellinen status on problemaattinen. Tieteessä ei ole mahdollista suoranaisesti normatiivisesti asettaa käytännöllisiä normeja; tiede pitäytyy varsinaisista arvokannanotoista.</p>
<p>J.E. Salomaan (1891-1960) mukaan filosofia on <i>metafysiikan</i> tutkimusalanaan olennaisesti (myös käsityksenmuodostuksina maailmasta sinänsä ja olevan kokonaisuudesta) sisältävä systemaattinen ja loogisesti käsityksiään perusteleva <i>tiede</i>, jolle on ominaista yleisimpien (myös tieteiden) periaatekysymysten tutkiminen. Metafysiikka on väistämättömänä lähtökohtana filosofiassa, siihen otetaan aina väijäämättä kanta. Filosofo ei voi olla itse arvostavaa, mutta <i>filosofilta</i> ei voi kieltää arvostusten asettamista.</p>	<p>Eino Kailalle (1890-1958) filosofia kytkeytyy luonnontieteiden edistyvään tutkimukseen (1910-1920-luvuilla). Filosofia esitellään tieteenä (1926), <i>unversaalitieteenä</i> (1929) ja luonnontieteiden ja tieteellisen metodologian tarkasteluun ja oikeuttamiseen kytkeytyvänä <i>metatieteenä</i> (1936, 1941). Filosofian tavoitteena ja tunnusmerkkinä on pyrkimys maailmankuvaan ja -katsomukseen monistis-synteettisenä luonnonfilosofiana. Filosofia ja tiede taistelevat metafysiikkaa vastaan. Tieteellisenä tutkimuksena filosofian ongelmat rajautuvat ja tieteen ja tieteen logiikan perustaviin kysymyksiin (1936).</p>
<p>Erik Ahlmanille (1892-1952) filosofia on kokonaiseen maailmankuvaan ja -katsomukseen pyrkivää kriittisesti teoreettisiin ja käytännöllisiin normeihin suhtautuvaa toimintaa, vailla (pääosin) tiedestatusta. Filosofiselle tarkastelulle on ominaista, että siinä ylitetään verifiointin mahdollisuus; se on tieteellistä ajattelua alkuperäisempää ja perustuu ajattelijan tajunnansisällysten kvalifioivaan ja jäsentävään tavoittelevaan tarkasteluun (1925). Sisällölliset, muodolliset ja metodologiset ovat filosofiassa väljiä ja subordinoituja ajattelijan <i>totuudellisuudelle</i>. Ontologiset, tietoteoreettiset ja aksiologiset perusratkaisut liittyvät metafysiikkaan osana filosofiaa: kannanotot niihin ovat filosofiassa väistämättömiä. Filosofian perustavimmat kysymykset ovat eri aikoina pääasiassa samat; vaikka filosofian ilmenemismuodot ovat osaltaan kulttuurirelatiivisia perustavat lähestymistavat ja ratkaisuyritykset ovat pääpiirteissään perenniaalisia (1953).</p>	<p>Edward Westermarkin (1862-1939) mukaan filosofia voidaan mieltää yleisfilosofisia periaatekysymyksiä ja tieteiden periaatteellisia kysymyksiä tarkastelevaksi „ajatteluksi prinssiipeistä“, jolla ei ole omaa tiedestatusta (1896). Moraalia voidaan tutkia tieteellisesti geneettis-psykologisen tutkimusotteen kautta. Tieteessä ei voi olla normeja asettavaa dimensiota: moraalin ja arvostusten tutkimus on mielettävissä joko tieteelliseksi empiriseksi tutkimukseksi tai normatiiviseksi <i>ju-listuksiksi</i> (1896).²⁸²</p>

Koonti 6.

* * *

²⁸² Tämä Westermarkin näkemys tavataan sinänsä varhaisissa kirjoituksissa „Normatiivinen ja psykologinen etiikka“ sekä filosofisen yhdistyksen alustuksessa „Etiikan tehtävistä“.

Erityisesti *Filosofisen yhdistyksen* pöytäkirjojen (1873-1925) mutta myös muun tutkimuksessa esiintulevan aineiston perusteella voidaan (vielä) Thiodolf Reinin ja Arvi Grotenfeltin professorikausien aikana nähdä suomalaisen akateemisessa filosofiassa suhtaudutun pääasiassa suvaitsevaisesti ja kiinnostuksella moniin eurooppalaisessa ja anglo-amerikkalaisessa filosofiassa ilmenneisiin suuntauksiin, lähestymistapoihin ja kysymyksenasetteluihin.²⁸³ Kuitenkin viimeistään 1930-luvun alusta lähtien Eino Kailan loogisen empirismin filosofiakäsitykseen sisältyvää eksklusiivista ja intoleranttia asennetta moniin filosofian suuntauksiin voi pitää tässä suhteessa käänteentekeväenä.²⁸⁴ Eino

Kailan vaikutus suomalaiseen filosofiaan ei merkinnyt ainoastaan huomattavaa käännettä itse filosofian ja tieteen kehityksessä Suomessa, vaan sen voi nähdä tuoneen muassaan myös erilaisten filosofiasuuntausten ja filosofian lähestymistapojen oikeuttamiseen liittyvän metafilosofisen problematiikan kärjistymisen sekä myös suomalaisen ajan akateemisen „filosofiyhteisön“ ja filosofisen keskusteluympäristön ennen kokemattoman säröytymisen ja polarisoitumisen Suomessa.²⁸⁵

Suomalaisen filosofian lähihistoriasta tehdyissä kuvauksissa ei olekaan riittävästi nostettu esille sellaista mielestäni merkittävää näkökulmaa, missä Eino Kailan introdusoimalle loogis-empiristiselle filosofiakäsitylle ominaiset jyrkät rajaukset nähtäisiin siten, että suhteessa käytännöllisen filosofian ja arvofilosofian kehitykseen ne saattoivat merkitä suomalaisessa akateemisessa filosofiassa uutta vaihetta eräänlaisena käytännöllisen filosofian ja arvofilosofisen tutkimuksen alasajona tai „aallonpohjana.“ Vaikka suomalaisen filosofian lähihistoriassa voidaan myös aiemmin nähdä käydyn metafilosofista väittelyä ja esitetyn jyrkkiäkin mielipide-eroja filosofian luonteesta ja rajauksista, Eino Kailan loogisen empirismin voi nähdä tässä suhteessa edustavan suomalaisen filosofian lähihistoriassa uutta, drastisen ahdasta ja aggressiivisen eksklusiivista näkemystä filosofiakäsityksen „uusista“ rajauksista suomalaisessa filosofiassa. Nähdäkseni olisikin tärkeää huomioda, että Eino Kailan loogisen empirismin voi nähdä merkitsevän suomalaisen filosofian kehityksessä sellaisen sittemmin hyvin vaikutusvaltaisen filosofiakäsityksen esiintulemista, jossa esimerkiksi (myös aksiologisen dimension sisältävän) *arvofilosofian* (saks. Wertphilosophie) filosofian alaan sisältyminen tietoisesti rajattiin relevantin filosofisen tutkimuksen ulkopuolelle.

* * *

Suomalaisen filosofian lähihistoriassa 1930- ja 1940-lukujen merkittävimpänä ammattifilosofina Eino Kailan ja Erik Ahlmanin ohella voidaan pitää Arvi Grotenfeltin „kolmatta suurta oppilasta“, Turussa filosofian professorina vuosina 1931-1958 toiminutta ja huomattavan arvofilosofisen tuotannon omaavaa J. E. Salomaata. Esimerkiksi Kailaan ja Ahlmaniin verrattuna Salomaan filosofiakäsityksen tekee erityislaatuiseksi se, että hän edusti²⁸⁶ näkemystä, joka kannatti filosofian tiedestatusta sisällyttäen filosofiakäsityksensä tähän myös välttämättömänä ja mahdollisena tieteenä *metafysiikan*.

²⁸³ Tämä voidaan nähdä jo tämän tutkimuksen aineiston puitteissa *Filosofisen yhdistyksen* pöytäkirjoja, ko. filosofien tuotannon aihepiirejä sekä myös esimerkiksi *Ajatus*-vuosikirjoja tarkastelemalla. Toisaalta Friedrich Nietzschen tuotanto näyttää olleen Reinille tämän metafilosofisen toleranssin rajanylitys.

²⁸⁴ Eino Kailan valintaa teoreettisen filosofian professoriksi Helsingin yliopistoon on nähdäkseni hyvin perustein pidetty merkittävimpänä yksittäisenä „käänteenä“ suomalaisessa filosofian kehityslinjojen ja identiteetin muodostumisessa. Kontrafaktuaalisesti spekuloiden on mielenkiintoista arvioida, millaiseksi suomalaisen filosofian lähihistoria olisi voinut muotoutua, mikäli viranhaussa toiseksi jäänyt J. E. Salomaa olisi valittu Helsingin yliopiston filosofian professorin virkaan. Tällöin suomalaisen filosofian lähihistoria olisi muodostunut karakteristiikaltaan ja kehityslinjoissaan varmasti varsin toisenlaiseksi.

²⁸⁵ Katso tästä Salmela 1998, jonka erityisesti Sven Krohnia käsittelevässä luvussa kuvataan metafysiikan, arvofilosofian ja fenomenologis-hermeneuttisen lähestymistavan diskreetoinnin ja oikeuttamispyrkimysten historiaa 1940- ja 1950-luvun suomalaisessa filosofiassa.

²⁸⁶ Vertaa tästä lukua 3.3..

J. E. Salomaan *filosofiakäsityksessä* filosofian tehtävä oli tarkastella, arvioida ja myös tuottaa ontologisia, tietoteoreettisia ja aksiologisia peruskysymyksiä ja -ratkaisuja. Tieto-opilliset ja ontologiset ongelmat muodostavat Salomaan filosofiakäsityksen *teoreettisen filosofian* alan. *Käytännöllisen filosofian* alan muodostaa vastaavasti arvostuksia ja toiminnan normeja sisältävien peruskysymysten ja aksiologisen momentin sisältävien tieteiden kuten oikeusfilosofian, estetiikan ja etiikan periaatteiden tutkimus.²⁸⁷

Salomaan *metafysiikkakäsityksen* voi nähdä liittyvän Schopenhauerin tuotannolle ominaiseen käsitykseen ihmisen „*metafyysillisestä vietistä*“, minkä funktiona tämän filosofiassa on selittää todellisuuden „sinänsä“ luonteesta (olevan perimmäisistä tekijöistä ja olevasta kokonaisuudessaan) muodostettavia metafysisiä spekulatioita ja hypoteeseja.

Kun Salomaan vuosien 1926 ja 1927 metafilosofisten kirjoitusten filosofiakäsitykselle on leimallista juuri *metafyysiikan välttämättömyyttä* ja sen poisjuurimisen mahdolltomuutta argumentoiva metafysiikan apologisointi, asettuu Eino Kailan samanaikainen *loogis-empiristinen metafysiikkakritiikki* nimenomaisesti „metafyysillisen vietin“ produsoimaa „metafyysillistä ajattelutapaa“ vastaan (kirjoituksessa „*Todellisuuden tieteellisestä ja metafyysillisestä selittämisestä*“). Tässä Kailan ja Salomaan filosofiakäsityksten voi nähdä viimeistään ajautuneen tai ohjatun yhteentörmäämiseen. Salomaan arvioidessa ihmisen lähtemättömän metafysiikan tarpeen täyttämisen *metafyysiikkana* filosofiaan kuuluvaksi, hyväksyttäväksi, väistämättömäksi ja tämän katsoessa vieläpä metafysiikan mahdolliseksi *tieteenä*, näki Kaila tiedestatusta edellyttävässä filosofikäsityksessään empiirisen verifioinnin mahdollisuuden „ylittävässä“ hypoteesinrakenteluissa – siis juuri „metafyysillisen vietin“ johdattamassa „metafyysillisessä ajattelutavassa“ - tieteen ja filosofian *ulkopuolelle* rajattavan virheellisyyden ja siten kaikkiaan *filosofiassa vastaantaisteltavan diskreditoimisen* kohteen.

J. E. Salomaan filosofiakäsitykselle sen omalaatuisena piirteenä voidaan nähdä Salomaan pitäneen normatiivisuutta ja arvojen asettamista *filosofialle* ominaisena sisällöllisenä ominaisuutena, jota voitiin perustella ja oikeuttaa *filosofin rooliin* viittaamalla. Paradoksaaliselta kalskahtavasti filosofiassa ei tieteenä ollut Salomaan mukaan kylläkään sijaa toiminnan normien asettamiselle, mutta normien ja arvojen asettaminen – niiden puolesta kirjoittamisena ja puhumisena – oli kuitenkin nähtävissä *filosofin* kuten jokaisen muunkin yksilön mahdollisuudeksi ja oikeudeksi. Salomaan filosofiakäsityksen rajausta voi nähdä leimaavan itse asiassa huomattavan laajan *inklusiivisuuden* tämän puolustaessa *filosofialle* tutkimusalueena mahdolliseksi *metafyysiikan* myös tieteellisenä tutkimuksena sekä arvioidessa *filosofille* mahdolliseksi normatiivisten arvostusten esittämisen eräänlaisessa tieteen ulkopuolisessa „everymanin“ roolissa.

* * *

Erik Ahlmanin tuotannossa ja filosofiakäsityksessä filosofian ja *tieteen* rajaamisen ja funktioiden problematiikan voidaan - kuten Eino Kailalla ja J. E. Salomaallakin - nähdä olleen hyvin merkittävässä asemassa. Verrattuna Kailaan ja Salomaahan, jotka kumpikin kannattivat eri tavoin näkemystä *filosofian tiedestatuksesta*, voi Ahlmanin nähdä jo verrattain varhain julkituoneen filosofiakäsitystä, joka ei kiinnittynyt filosofian tiedestatuk-

²⁸⁷ Filosofian johdantoteoksessa *Filosofian aakkoset* (1943) J. E. kirjoittaa tästä seuraavasti: ”*Metafyysiikkaa, tieto-oppia ja logiikkaa sanotaan yhteisellä nimellä teoreettiseksi filosofiaksi. Tämän rinnalla puhutaan käytännöllisestä filosofista, jonka kohteena on arvojen maailma. (...) Arvosta onkin viime vuosikymmenien filosofiassa tullut vallitseva käsite niillä aloilla, jotka eivät ole yksinomaan tietoperusteilla tyhjiin ammennettavissa. Se on yhteisnimenä sille yleiselle katsomuskannalle, jolta tulkitaan käytännöllisen filosofian nimellä kulkevia ongelmia. Kuitenkaan käytännöllistä filosofiaa ei voida aivan jyrkästi erottaa teoreettisesta filosofiasta; sillä molemmat viittaavat toisiinsa ja vasta yhdessä muodostavat yhtenäisen filosofian. Metodinsa puolesta käytännöllinen filosofia on teoreettista.*” (Salomaa 1943, 28–29) Vertaa tästä myös tutkimuksen lukua 3.3..

seen. Ahlman ei arvioinut filosofian kaikkineen täyttäneen *tieteen kriteereit*, eikä filosofiassa olleen kyseessä edes erityislaatuinen *tieteenala*. Ahlmanin filosofiakäsityksen filosofisten ja tieteellisten *ongelmien* toisistaan erottamisessa kertautuu kiinnostavasti ja samaan tapaan nämä kaksi „ongelma-aluetta“ erilleen rajaava näkemys kuin Edvard Westermarckilla *Filosofisessa yhdistyksessä* (1896). (Filosofisen yhdistyksen pöytäkirjat, 284-285; Ahlman 1992 (2) 13-19; (3) 58-159)²⁸⁸ Tieteen ja filosofian erottelusta tehtävät johtopäätökset muodostuvat Ahlmanilla ja Westermarckilla kuitenkin varsin erilaisiksi. Kun Westermarckille (1896) erilaisille a) arvostaville maailmankatsomuksille tai b) normeja asettaville etiikan teorioille ominainen *normatiivinen dimensio* oli tulkittavissa kulttuuristen ja historiallisten vaikuttimien suhteellistamaksi ei-tieteelliseksi *normatiiviseksi julistukseksi*, voi Ahlmanin filosofiakäsityksessä *normatiivisen etiikan ja maailmankäsitysten muodostamisen* pyrkimysten nähdä edustavan itseasiassa *filosofian keskiötä sen trans-tieteellisenä ytimenä*.²⁸⁹

Edelleen, Erik Ahlmanin (1925) filosofiakäsityksen voi nähdä ankkuroituvan samoin kuin Salomaalla tukevasti „lähtemättömän“ *metafyysisen tarpeen ihmiselle postuloivaan ihmiskäsitykseen*. Ahlman arvioikin tässä *filosofian ja tieteen* juontuvan ja niiden „palvelevan“ ihmiselle ominaisia eri tarpeita: tieteen lähinnä *tietämistarvetta* ja filosofian nimenomaan ihmisen *metafyysisistä tarvetta*.

Sikäli kuin tiede palvelee jotakin psyykkistä tarvetta ihmisessä, se lähinnä tyydyttää tietämismiettiä, samalla voi jokainen tieteen tulos olla seuraavien tehtävien objektiivisena lähtökohtana. Mutta näin ei ole filosofian laita. Se koettaa edelleen tyydyttää ihmisen *metafyysisillistä tarvetta*, josta ei voi väittää, että se olisi pelkästään tietämyksellistä laatua vaikkakin tietämisellä on siinä tärkeä osansa ja vaikkakin vaadimme, että filosofoinnin tulosten tulee olla tiedollisista aineksista kokoopantuja ja vastata järjen vaatimuksia. (Ahlman 1992 (2), 13-14, kursivointi M. L.)

²⁸⁸ ”Erottamalla tieteestä varsinaiset arvoarvostelmat saavutetaan se etu, ettei arvoarvostelmien ja niiden arvostelmien, jotka epäilyksettömästi kuuluvat tieteeseen välinen raja hämärry. Vastaisessa tapauksessa käy helposti niin, että luullaan arvoarvostelmien olevan joka suhteessa viimeksi mainittujen kaltaisia, luullaan esim., että toistaiseksi riidanalaiset arvoarvostelmat kenties joskus tullaan osoittamaan joko tieteellisesti päteviksi tai vääriksi, kunhan asiaa vain kyllin kauan ja perusteellisesti on tutkittu, että siis kerran tulee lopullisesti ratkaistuksi esim. mikä on elämän tarkoitus, mikä on kasvatuksen päämäärä, mikä on korkeampaa henki vai aine, mikä on tärkeämpi ja arvokkaampi tekijä maailmassa yksilö vai yhteisö jne. ts. että tällaisten kysymysten ratkaisulle on olemassa samat periaatteelliset mahdollisuudet kuin fysikaalisten, kemiallisten, biologisten, kielitieteellisten probleemien ratkaisulle. Tällaisen käsityksen ylläpitäminen ei voi olla suotava. (...) Nuo kysymykset on kyllä ratkaistava muodossa tai toisessa, mutta niiden ratkaisu tapahtuu toisessa muodossa kuin siinä, että ne osoitetaan tieteellisesti oikeaksi tai todeksi taikka päinvastaiseksi. Se tapahtuu persoonallisen kannanoton muodossa. Siihen itse asiassa viime kädessä vetoaa jokainen, joka esittää arvoarvostelman. Huomattakoon kuitenkin, että tässä persoonallisessa kannanotossa intendoidaan aina jotain objektiivista, siis sellaista joka on niin kuin se on, riippumatta siitä, millä tavalla subjekti sitä arvostaa.” (Ahlman 1992, (9) 156)

²⁸⁹ ”Inhimillisten arvoratkaisujen subjektiivisesti eletty tarkeys antoi minulle aiheita otaksumaan, että niissä kosketaan maailman perusolemusta. Ajattelin, että olevainen kenties on kvalitatiivisesti erilaista erilaisten arvojen tahtomista, jos kohta useimmissa tapauksissa tajutonta, kenties on maailman ja varsinkin elimellisen luonnon monimuotoisuus kvalitatiivisen tahdon ilmausta.” (*Totuudellisuuden probleemi* 1930, Ahlman 1992, (3) 7) ”Tuskin nimitäin on montakaan ihmistä, joille ei ainakin jonain hetkinä olisi ollut tunnetta siitä, että ainoa todella tärkeä maailmassa lopulta on eettillistä. Sisimpämme sanoo meille ehdottomalla varmuudella, että eettillinen on se, mikä muodostaa meidän syvimmän ytimemme ja että sen rinnalla kaikki muu on mitätöntä – ajatus, jonka raamattu ilmaisee sanoilla ”mitä se ihmistä auttaisi, jos hän kaiken maailman voittaisi ja saisi sielullensa vahingon”. Seisomme tässä kieltämättömän psykologisen tosiasian edessä, jonka jokainen voi välittömästi kokea itsessään ja välillisesti havaita muissa. Mikään puoli ihmisessä ei ole niin keskeinen kuin eettillinen.” (Ahlman 1992 (1), 9-10) ”Välinetotuudet ovat kylmiä, yhdenkertaista totuuksia. Tosin tietysti ei meihin voi olla vaikuttamatta, onko jokin ulkonainen seikka niin vai näin. Meille voi olla edullista tai vahingollista, onko asianlaita tämä vai tuo, meidän kunniantuntoomme voi koskea, jos olemme väittäessämme väärässä, mutta jos syvemmin tarkastelemme asiaa, voimme todeta, että suhteemme näihin totuuksiin on ulkopuolinen, tilapäinen.” (...) Intuitiivisesti tajuttavat eksistentiaalitetuudet vaativat läheisempää, persoonallisempaa, suhtautumista, ne vaativat alttiutta, sympatiaa... (...) ... niistä voi kehittyä ”arvototuuksia” eli kuten minä nimitän niitä, arvoja. Nämä ovat paatoksellisia, intohimoisia ”totuuksia”, ”totuuksia” pregnantissa mielessä. Niitä ei todisteta, vaan niitä vakuutetaan, niitä ei kylmästi todenneta, vaan niihin *uskotaan*.” (Ahlman 1992 (1), 135)

Ahlman yhtyy myös Salomaan filosofiakäsitykselle ominaiseen näkemykseen tietoteoreettisesti perustellusta metafysiikan välttämättömydestä taustallaan osaltaan myös jälleen ihmiselle ominainen *metafyysinen vietti* sekä näkemykseen metafysiikan *kuulumisesta* filosofiaan. Filosofian ”perusjako” Ahlmanin filosofiakäsityksessä jakautuu (i) *tietoteoriaan*, (ii) *metafyysiikkaan* ja (iii) *arvofilosofiaan*. (Ahlman 1992, (9) 105–108) Lisäksi Ahlmanin mukaan kaikkien ontologioiden, tieto- ja arvoteorioiden (myös tieteessä) voitiin nähdä sisältävän metafysiikkaa ja perustuvan metafyyisille perusolettamuksille ja normeille sekä perimmältään (episteemisesti arvioituna) *metafyysiselle uskolle* evidenssikokemuksen luotettavuudesta.²⁹⁰

Aksiologisen selittämisen statuksen problematiikka osana ajan *eurooppalaista tietokulttuuria* muodostuu Erik Ahlmanin tuotannossa tärkeäksi teemaksi ja metafilosofisen kriittisen tarkastelun kohteeksi; tätä problematiikkaa Ahlman tarkastelee erityisesti *Olemassaolon „järjellisyys” arvometafyyisillisenä ongelmana* -teoksessa (1938). Kuten jo mainittiinkin, teos näyttää tulleen aikanaan melko tavalla väärin ymmärretyksi: esimerkiksi Eino Kaila käytti teosta esimerkkinään *pseudofilosofisesta „mielettömiä lauseita”* sisältävästä „arvometafyyisillisestä” teoksesta mainitsematta lainkaan teoksen pääasiallista *tieteen arvoneutralismin* ja sen kulttuurisen „riittämättömyden” kritiikin terää ajan eurooppalaisen tietokulttuurin kritiikkinä.²⁹¹ Eino Kailan – myös Ahlmanin tuotantoa diskreditoimaan ehtineen – loogis-empiristisen metafysiikkakritiikin *eksklusiivis-diskreditoivat piirteet* näyttävätkin tässä kritiikissä erityisen läpinäkyvinä. Ahlmanin edellämainitun teoksen pseudofilosofiseen arvometafyyisisten teosten luokkaan „Reaalitiedon logiikassa” (1942) liitettävä Kailan arviointi ei kuitenkaan osu sikälikään aivan kohdalleen, että Ahlmanin teoksen *päämotiivi* suhteessa arvometafyyisikkaan ei ollut aksiologisen metafysiikan perustellavuuden ja oikeutuksen osoittaminen, vaan pikemminkin aksiologisen selittämisen *metafilosofisen statuksen* kriittinen arviointi juuri suhteessa eurooppalaiseen tietokulttuuriin. Teos ei siis ole aksiologiseen metafyyisikkaan lähtökohtaisesti sitoutunut tai tätä ensisijaisesti oikeuttamaan vaikkakin teoksen johtopäätökset huomattavan monisyisiä – pääasi-

²⁹⁰ ”Metaphysicam expellere furca, tamen usque recurret”, voitaisiin sanoa erästä vanhaa sanaa luonnosta siihen sovit-
taen. Metafyysiikan päättävimmät vastustajat ovat itse pohjaltaan metafyysikkoja. Sillä silloin kuin se kielletään, asetetaan se jo samalla tuolla kieltämisellä, mikä täten on jo metafyysillinen kannanotto. Metafyysillisen kieltäminen on, niinkuin olen edellä koettanut osoittaa, mahdotonta, sillä jokainen johdonmukainen ajattelijä olettava metafyysillisen, olettaessaan yleensä jostakin olevan olemassa mitä edellytystä kukaan ei voi kieltää. Metafyysillisen todellisuuden asettaessaan jokainen filosofi on metafyysikko. (...) Kun näinollen metafyysiikan kieltäminen on mahdotonta, kun metafyysilliset kysymykset näyttävät erottamattomasti kuuluvat ihmiseen, jossa asuu ”metafyysillinen vietti”, niin silloin niitä on myös tutkittava niin perinpohjaisesti kuin tiedoitemiskyvyillemme on mahdollista.” (Salomaa 1927, 69–70)
”Mutta inhimillinen ajattelu ei salli itseään suljettavan mihinkään kahleisiin tai aitauksiin, vaan se ylittää – ei yhtäkkiä ja yhdellä kertaa, vaan vähitellen, aseman toisensa jälkeen valloittaen – kaikki sille ennakolta asetetut rajat. (...) Niin hypoteettisia ja epävarmoja tuloksia kuin metafyysikkamme saavuttaneekaan, on sitä kuitenkin – siihen edelliset eritte-
lyt ovat johtaneet – pidettävä välttämättömänä ja mahdollisena tieteenä.” (Salomaa 1927, 71) ”Sikäli kuin tiede palvelee jotakin psyykkillistä tarvetta ihmisessä, se lähinnä tyydyttää tietämismiettiä, samalla voi jokainen tieteen tulos olla seuraavien tehtävien objektiivisena lähtökohtana. Mutta näin ei ole filosofian laita. Se koettaa edelleen tyydyttää ihmisen metafyysillistä tarvetta, josta ei voi väittää, että se olisi pelkästään tietämyksellistä laatua vaikkakin tietämisellä on siinä tärkeä osana ja vaikkakin vaadimme, että filosofoinnin tulosten tulee olla tiedollisista aineksista kokoonpantuja ja vastata järjen vaatimuksia.” (Ahlman 1992 (2), 13–14) ”Me toteamme siis sen paradoksaalisen seikan, ettei filosofiaa voida perustelluilla vastaväitteillä tehdä tyhjäksi itse antautumatta filosofiaan. Filosofian sisäinen rakenne on aivan erityislaatuinen; sillä voidaanhan muuten jokin luoteltu tieteenhaara (esim. alkemia) osoittaa mitättömäksi silti antautumatta tätä ”tiedettä” harjoittamaan. Filosofia on ikäänkuin tarun Phoenix-lintu, joka alati nousee eloon omasta tuhastaan.” (Ahlman 1992, (9) 109) ”Mitä erityisesti oikeudenmukaisuuteen tulee, joutuu jokainen tilanteisiin, joissa hän selvästi tuntee, että objektiivista oikeudenmukaisuutta ja vääryyttä ’on.’ Kansat käyvät taistelun oikeuden puolesta vääryyttä vastaan, yksilöt antavat henkensä oikeuden ja muiden arvojen puolesta. Mutta itse asiassa noita arvoja ei siis objektiivisesti olisikaan, kaikki olisi vain harhaa – voisiko tämä olla mahdollista? Tässäkin *joudumme sen metafyysillisen ”uskon” eteen, joka sisältää sen vakaumuksen, että oikeudenmukaisuutta ja vääryyttä (samoin kuin muita arvoja ja epäarvoja) ’on.’ Myöskin teoreettinen tiede nojautuu käsittäkseni viime kädessä evidenssielämyksiin - joskin toisenlaisiin - objektiivisen totuuden kriteerinä.*” (Ahlman 1992, (6), 93, kursivointi M.L)

²⁹¹ Vertaa tästä lukua 6.5..

allisesti käytännöllisistä tieto-kulttuurifilosofisista – perusteista johtuen kallistuvat varovasti metafysiikan suotavuudelle myönteisiksi.

* * *

Eino Kailan ja Erik Ahlmanin filosofiakäsityksiä vertailtaessa voidaan osoittaa erityisesti huomattavaa eroavuutta niiden sisältämissä käsitystavoissa *filosofisen tutkimuksen* luonteesta. Kailan (a) tiedestatusta edellyttävässä, (b) tieteellisen tutkimuksen tavoin arvoarvostelmista pidätyvässä ja (c) muihin filosofiasuuntauksiin pääasiassa eksklusiivisesti suhtautuvassa filosofiakäsityksessä voidaan nähdä korostuneena ominaispiirre, edellytys ja vaatimus filosofisen tutkimuksen edistyksellisyydestä ja ratkaisukeskeisyydestä.

Erik Ahlmanin filosofiakäsitykselle on tässä vastaavasti ominaista suhteessa eri filosofiasuuntauksiin (a) inklusiivisen laaja-alaisesti asennoitunut ja (b) filosofian problematisoivan tutkimuksellisen lähestymistavan korostaminen, jonka leimallisena ominaispiirteenä on (c) kriittis-reflektiivinen arvioiva suhtautuminen on erilaisiin käytännöllisiin ja teoreettisiin normeihin. Tämän eron kuvaamiseksi ovat valittuina esimerkkeinä seuraavat otteet Kailan ja Ahlmanin tuotannosta.

<p>Eino Kaila: ”Jotta myöskin filosofinen tutkimus voisi ruveta tekemään kiistattomia edistysaskeleita, täytyy – niin väittävät tämän metodin edustajat – kerrassaan vapautua traditionaaliseen metodista ja litteräärisen inspiration sijalle asettaa ankarasti asiallinen harrastus. Kaikkien sivistysmaiden filosofien keskuudessa tällä uudella katsomuksella jo on loistavia edustajia. (Kaila 1990, 536)</p> <p>”Filosofiassa on ensinnä syntynyt mekaaninen luonnonkäsitys, atomioppi, oppi energian ja aineen säilymisestä, kehitysoppi j.n.e. - eikö siis muka filosofia ole tuottanut ”tuloksia”? Sellainen käsitys filosofiasta, joka tämän kieltää, on tykkänään pintapuolisena hyljättävä. Jos kerran atomioppi tai kehitysoppi olivat filosofiaa silloin, kun ne olivat suhteellisen heikosti perusteltuja ja ylimalkaisia arvioita, niin tottakai ne ovat - ei vähemmän, vaan - <i>sitä enemmän filosofiaa</i> silloin, kun ne ovat hyvin perusteltuja ja yksityiskohtaisia teorioja, jotka vallitsevat kokonaisia tieteitä.” (Kaila 1929, 97)</p>	<p>Erik Ahlman: ”On ilmeistä, että asioita voidaan kombinoida monella tavalla, monesta peruskäsitteestä lähtien, monia menetelmiä noudattaen. Siitä filosofisten oppirakennelmien moninaisuus.”(...) ”Voikin olla varma siitä, että filosofinen ajattelu ei tule koskaan tyytymään siihen, että eräät mahtipontisesti dekretoivat, että filosofoinnin sisällyksen tulee olla tätä tai tuota eikä mitään muuta.” (Ahlman 1992 (2), 14-16)</p> <p>”Filosofi suhtautuu kaikkeen täydellisellä ennakkoluulottomuudella;(...) se on suorastaan hänen intohimonsa ja samalla moraali, minkä hän itseään varten on valinnut.(...) Jos filosofian historiassa yleensä on havaittavissa jotain edistystä, tahtoisin sanoa, että se on siinä, että yhä uusia asioita on opittu pitämään ei-itsestään selvinä.” (...) Ahlman 1992 (2) , 10-11)</p> <p>”Tieteellä on, jos niin saa sanoa, eräitä metodisia ennakkoluuloja, joiden tarkistamista ei yksityiseltä tiedemieheltä odoteta. Filosofin asenne on sitä vastoin toinen. Hän ei dogmaattisesti suhtaudu edes tieteen premisseihin. (...) Ajattelija ei saa valita lähtökohtiaan ulkopuolisesti pelkäämään huomioonottaen niiden tieteellistä systematiikkaa palvelevan tarkoituksenmukaisuuden tai niiden kyvyn saavuttaa yleistä hyväksyntää, tai jos hän sen tekee, tulee hänen tästä olla selvästi tietoinen ja tuoda se ilmi. Filosofin suhtautuminen kaikkeen on refleksiivistä, ja tässä mielessä pitää paikkansa, että kaikki ensi kädessä filosofiassa ilmenee ajattelevan minän tajunnansisällyksenä (...) Ajattelija kysyy: mikä tästä kaikesta on minulle todellista, evidentiä, epävarmaa?” (Ahlman 1992 (3), 158-159, M.L.)</p>
---	---

Koonti 7. Eino Kailan filosofiakäsityksen *ratkaisukeskeisyys* ja *eksklusiivisuus* sekä Erik Ahlmanin filosofiakäsityksen *problematisoivuus* ja *inklusiivisuus*

Tutkimusaineisto näyttää mahdollistavan itse asiassa sellaisen radikaalin johtopäätöksen tekemisen, jossa Eino Kailan tiedestatusta edellyttävän filosofiakäsityksen nähdään sulkevan pois mahdollisuus esittää *filosofian puitteissa*, *filosofiana* arvostuksia ja arvoarvostelmia tai esittää arvioita arvometafysiikan tietokulttuurisesta statuksesta. Erik Ahlmanin tuotannon voi - tässä yhteydessä huomionarvoisena seikkana - itseasiassa nähdä jo sisältävän argumentoinnin, jossa *tieteen arvoneutralismista* johdetaan metafilosofinen teesi *tiedestatusten edellyttämien tuotosten* sijoittumisesta aksiologisen tarkastelumahdollisuuden ulkopuolelle.

Tämän mukaisesti Eino Kailaa ei voitaisi oman filosofiakäsityksensä puitteissa pitää aksiologisen metafysiikan kriitikkona tai arvofilosofina, sillä hänen tiedesta-

tusta ja tieteen arvoneutralismia edellyttävä *filosofiakäsityksensä* rajautuisi kokonaan arvoitavan suhtautumistavan ulkopuolelle. Lyhyesti sanoen, Eino Kailan filosofiakäsityksen voi nähdä rajautuvan kaiken ”pitämisen” ulkopuolelle. Tällainen jo Ahlmanilla (1938) tavattava *tiedekriittinen päättely* voidaan nähdäkseni osoittaa suhteessa Eino Kailan filosofiakäsitykseen asianmukaiseksi ja korrektiksi, mikäli voidaan osoittaa, että Kaila 1) edellytti filosofialta tiedestatusta ja 2) katsoi tieteen olevan toimintaa, johon ei kuulu teoreettisten normien ohella *arvostusmomenttia* (eli jossa pitäydytään arvostuksista ja arvoarvostelmista).

Tutkimusaineiston perusteella Eino Kailan voi hyvin väittää edustavan ja tuovan julki filosofiakäsityksessään kumpaakin edellä mainituista käsityksistä.²⁹²

Seuraavat valitut lainaukset Eino Kailan tuotannosta tukevat edellistä näkemystä ja valottavat Kailan arvoindifferenttiin tieteellisyyteen rajoitetun filosofiakäsityksen ominaispiirteitä. Tämän vertailukohtana on valittuja otteita Erik Ahlmanin tuotannosta, joissa tulee esille Ahlmanin käsitys aksiologisen selittämisen mahdollisuuden sisällyttämisestä osana filosofiaa.

**EINO KAILAN FILOSOFIAKÄSITYS
ARVOINDIFFERENTTINÄ TIETEELLISENÄ
TUTKIMUKSENA**

”(...) elämänilmiöitten filosofinen ongelma on – tässä kuten aina – sama kuin mikä on niiden suurin tieteellinen ongelma: mitkä ovat elämän lait?” (Kaila 1990, 506)

„Tiede koostuu faktuaalisista väitteistä ja teorioista. Mutta loogisesti teoria on hypoteettis-deduktiivinen systeemi, eli looginen kalkyyli. Induktion ja yksinkertaisuuden (katso edempänä) prinssiipit esimerkiksi ovat empiirisen tieteen aksiomaattisia presuppositioita joiden avulla deduktiota voidaan tehdä. Siinä määrin kuin filosofia aikoo tulla katsotuksi tieteeksi, pitää sen myös koostua joko faktuaalisista väitteistä tai loogisesta kalkyylistä tai kummastakin – kaikki muu on, kuten Hume sanoo, sofismeja ja illuusioita.” (Kaila 1936/1979b, 60)

„Loogisen empirismin metodi, se on itse tieteen metodi, voidaan soveltaa filosofisiin ongelmiin, siis tieteen loogikan perustaviin kysymyksiin“ (Kaila 1936/1979b, 109)

”Mitkään arvostukset (arvoarvostelmat) eivät tässä – yhtä vähän kuin missään muussakaan tieteellisessä tarkastelussa – voi tulla kysymykseen (...)” (*Persoonallisuus* 1934, Kaila 1990, 587)

”Ja itse teossa on minua kautta vuosikymmenien viime kädessä kiinnostanut vain yksi ainoa tieteellinen tehtävä, se mikä sisältyy itse tämän monistisen eli unitaarisen käsi-

**ERIK AHLMANIN FILOSOFIAKÄSITYS
SEKÄ TIETEEN OMINAISPIIRTEITÄ SISÄLTÄVÄNÄ
ETTÄ OSALTAAN NÄISTÄ EROAVANA TUTKI-
MUKSENA**

„Tiede ei suhtaudu esineisiin aksiologisesti. (...) Tieteen indifferenssi ei perustu pelkkään toteamaan, vaan pikemminkin metodologiseen sääntöön (...) Tiede on tahallaan – jos tällaista personifikaatiota sallitaan käyttää – asettunut elämän ulkopuolelle, pelkän katselemisen (kr. theorein) kannalle. Siten se on samalla riistänyt itseltään mahdollisuuden vaikuttaa elävään elämään muulla tavoin kuin puhtaasti teknillisesti.” (Ahlman 1992 (4), 29–31)

” Menneiden aikojen ajattelijat ovat miltei säännöllisesti yrittäneet antaa olevaisesta aksiologisia selityksiä. Näyttävä siltä, että tämä pyrkimys on ollut heidän ajattelunsa perimmäisenä ponttime- na, sen spiritus rectorina. Tästä johtuu, että he ovat melkein aina poikenneet pelkän kausaalisen ja loogillisen selityksen poluilta, joilla puhdas tiedemies, jonka tutkimustyötä ohjaa yksinomaan älyllinen tarve, enimmäkseen pysyttelee. Tässä suhteessa filosofi lähestyy enemmän esi- tieteellisen reaalisen elämän asennetta, jossa emotionaaliset kokemukset ovat yhtä tärkeitä kuin tiedolliset. (...) Tällaisiin kysymyksiin vastaaminen ei ole pelkkä älyllinen tehtävä, vaan vaatii koko persoonallisuuden (siis myös emotionaalisen puolen) mukanaoloa ajattelussa. (...) Nykyistenkin filosofien joukossa on useita, jotka

²⁹² Huomattakoon myös, että edellisestä voidaan loogisesti myös johtaa johtopäätös, jonka mukaan sisältäessään arvostuksia, arvoarvostelmia ja aksiologisia selittämistä, ei Eino Kailan tuotantoa hänen oman filosofiakäsityksen puitteissa ”enää” olisi pidettävä filosofiana.

tystavan selvittämiseen, varmistamiseen ja läpiviemiseen.”
(*Laatujen asema suureitten maailmassa* (1953) / 1992
505)

katsovat tällaisen yrityksen mahdolliseksi. Mutta
varsinkin aikaisemmin filosofit käsittelivät juuri
kysymystä maailman ”järjestä”(Sinn) (Ahlman
1992 (4), 52)

Koonti 8. Eino Kailan filosofiakäsitys *arvoindifferentinä tieteellisenä tutkimuksena* ja Erik Ahlmanin filosofiakäsitys sekä tieteen ominaispiirteitä että osaltaan näistä eroavana tutkimuksena.

* * *

Oiva Ketosen (1961) mukaan (Eino Kailan edustaman) *loogisen empirismin* eräs ominaispiirre liittyi nimenomaisesti suuntauksen tekemiin filosofian tutkimusongelmien rajauksiin: „filosofiasta jää jäljelle vain logiikka, tieto-oppi ja tieteiden metodologia“. Ketonen kirjoittaa loogisesta empirismistä teoksen *Eurooppalaisen ihmisen maailmankatsomus* (1961) luvussa „Looginen empirismi ja analyttinen filosofia“:

Looginen empirismi on määritellyt metafysiset ongelmat sellaisiksi näennäisongelmiksi, joita luonteensa vuoksi ei voida ratkaista ja jotka niin ollen ovat asiallisessa suhteessa mielettömiä. (...) Filosofista jää jäljelle vain logiikka, tieto-oppi ja tieteiden metodologia. (Ketonen 1961, 192-193, kursivointi M.L.)

Eräs avain koetettaessa saattaa Eino Kailan filosofiakäsityksen filosofian *rajauksen ahtaus* ymmärretyksi on pyrkiä tekemään mahdollisimman eksplisiittiseksi, mitkä olivat Kailan filosofiakäsityksessä sisällytettävissä *filosofiassa relevantteiksi tutkimusongelmiksi*, -*menetelmiksi* ja filosofisen tutkimuksen „*tutkimusalueiksi*“ (ja mitkä eivät). Juuri tämän selvittämisen puuttuminen on nähdäkseni häirinnyt korrektein näkemyksen muodostamista Kailasta filosofina, tämän filosofiasta ja ilmennyt Kaila-tutkimuksessa vaihtelevina nimityksinä Eino Kailan „arvofilosofiasta“, „elämänfilosofisesta etiikasta“ tai „kulttuuri-filosofiasta.“ Tutkimusta ja tulkintoja voidaan siis nähdäkseni merkittävästi tarkentaa tekemällä julkilausutummaksi, mitkä olivat Eino Kailan filosofiakäsityksen mukaiset filosofian tutkimusalueet, -ongelmat ja -menetelmät (ja mitkä eivät).

Eino Kailan kannanottoja filosofian tutkimuksessa relevantista ja epärelevantista *tutkimusaineistosta* voidaan tavata jo 1910-luvun lopulta alkaen (luvuissa 4.4. ja 4.5.); Kailan 1920-luvun puolenvälin jälkeen muotoilemat filosofian rajaukset ja sittemmin tämän 1930-luvun ja 1940-luvun filosofiakäsitykset liittävät filosofian kiinteästi *tieteelliseen tutkimukseen* (luvuissa 4.6., 4.7. ja 4.9.). Eino Kailan filosofian käsityksen muotoiluun tukeutuva tutkimuksen aineisto viittaa itse asiassa vahvasti siihen, etteivät *arvofilosofiset* kysymyksenasettelut²⁹³ kuuluneet hänellä filosofian sellaiseen relevanttiin „*tutkimusalueeseen*“, jota olisi filosofisen tutkimuksen kannalta relevanttina *tutkimusongelmina* voitu sisällyttää *filosofian tutkimukseen*. Pikemminkin osaksi filosofiaa mielletyt *arvofilosofiset kysymyksenasettelut* tulevat Eino Kailan filosofiakäsityksen puitteissa tämän tutkimusaineiston perusteella tulkituiksi *pseudo-ongelmiksi*, joihin - niiden tieteelliseltä kannalta *mielettömiä* osoittauduttua ja jo „ratkaisunsa saaneina“ - tieteelliseksi ymmärre-

²⁹³ Tarkoitan *arvofilosofisilla* kysymyksillä tässä lähinnä kaikkia kysymyksenasetteluita, joissa tarkastellaan arvokkaan (arvostusten, arvojen, arvoarvostelmien) problematiikkaa filosofisesti relevanttina ja filosofian alaan kuuluvana problematiikkana. Tyypillisesti arvofilosofisia kysymyksiä ovat esim.: Miten kokemukseen arvokkaasta olisi suhtauduttava? Onko arvokkaaksi koettu todella arvokasta? Mikä on sinänsä arvokasta? Onko arvokkaita yksi vai useita laatuja olevassa? Ovatko sinänsä arvokkaat laadut tai objektit määriteltävissä ja miten niistä voidaan (jos voidaan) saada tietoa? jne. Varsinaisen kannanoton arvofilosofiseen problematiikkaan voi katsoa edellyttävän arvo-arvostelmaa aksiologisena kannanottona.

tyssä filosofisessa tutkimuksessa ei tarvinnut (eikä voinutkaan) puuttua saati *enää tutkia* osana *filosofian* tehtävänasetteluja ja tutkimusongelmia.

Tämän mukaan arvofilosofiset kysymykset eivät Eino Kailan filosofiakäsityksessä siis lainkaan rajautuneet filosofian relevanttien tai mahdollistenkaan tutkimusongelmien puitteisiin. Osoituksena Eino Kailan filosofiakäsityksessä filosofian tutkimusongelmien rajautumisesta mahdollisesti *todellakin* vain arvoneutraaleihin tieteellisiin ongelmiin voidaan tarkastella esimerkiksi seuraavia lainauksia:

Patsaan ylevyyttä, syksyisen maiseman surumielisyyttä, metsänreunaan asetettujen vihollisen konekiväärien uhkaavuutta ei subjekti säännönmukaisesti koe omana tunnetilanaan. Jos nyt ei eroteta subjektiivisen ja objektiivisen kahta merkitystä, johdutaan jälleen metafyyssisiin pseudo-ongelmiin. (...) Kaikki tällaiset *pseudo-ongelmat, joilla on ollut niin merkittävä osansa filosofia historiassa raukeavat loogisessa empirismissä olemattomiin.* (Kaila 1936/1979b, 116 -118, kursivointi M. L.)²⁹⁴

Mitkään arvostukset (arvoarvostelmat) eivät tässä – yhtä vähän kuin missään muussakaan tieteellisessä tarkastelussa – voi tulla kysymykseen. (Eino Kaila, *Persoonallisuus* 1934; Kaila 1990, 587, kursivointi M.L.)

Filosofian historiassa ilmenee toinen toisensa jälkeen erilaisia tiedon teorioita: rationalismi, psykologisoiva empirismi, apriorismi, positivismi. *Tiede kuitenkin ei tunne kuin yhden epistemologian; se sisältyy itse tieteen metodiin; se on looginen empirismi.* (...) *Loogisen empirismin metodi, se on itse tieteen metodi, voidaan soveltaa filosofiin ongelmiin, siis tieteen logiikan perustaviin kysymyksiin.* (Kaila 1936/1979b, 108–109, kursivointi M.L.)

Eino Kailaa ei siten voisi tutkimuksen perusteella pitää *arvofilosofina*, sikäli kun Kailan filosofiakäsitykseen sisältyvät kannanmuodostukset, joissa:

- filosofialta edellytetään tiedestatusta, johon liitetään tieteen pidättäytyminen arvoarvostelmista.
- arvofilosofinen problematiikka saa tulkinnan pseudo-problematiikkana, jonka nähdään tieteen / loogisen empirismin metodissa raukeavan tyhjiin.
- arvofilosofisen problematiikan ei katsota kuuluvan relevanttina tai lainkaan filosofian tutkimusongelmiin ja tälle vastakkainen käsitystapa nähdään virheelliseksi.²⁹⁵

Edelleen, Eino Kailan filosofiakäsitykseen sisältyvät näkemykset filosofian ongelmista tieteelliseen ajatteluun liittyvinä ongelmina ja filosofisesti relevantista tutkimuksesta tie-

²⁹⁴ „The grace of a statue, the melancholy of an autumn landscape, the threatening character of a the edge of a wood studded with enemy machine guns are as a rule not experienced by the subject as his own emotional state. Now when one does not distinguish between the two meanings of ‚subjective‘ or ‚objective‘, one is immediately lead again to metaphysical pseudo-problems. (...) All these pseudo-problems which have played such a great role in the history of philosophy are dissolved into nothing by logical empiricism.“ (Kaila 1936 114, 118) Subjektiivisen ja objektiivisen kahdella merkityksellä Kaila tarkoittaa näiden fenomenaalista ja funktionaalista merkitystä.

²⁹⁵ Tässä lienee otettava huomioon, että Kailan näkemys filosofiasta ”tieteellisenä tehtävänä” olisi tämän ajattelun joissakin vaiheissa saattanut merkittävästi muuttua. *Tällaista* muutosta ei kuitenkaan nähdäkseni ole erityisiä perusteita olettaa tapahtuneen. Huomattakoon, että Kailan aikalaisfilosofeilla Ahlmanilla ja Salomaalla arvofilosofia sisältyy metafilosofisesti jäsennetysti ja lähtökohtaisesti filosofian problematiikan piiriin relevanttina filosofisen tutkimuksen osana. Kummankaan em. näkemyksissä arvofilosofinen problematiikka ei myöskään voinut raueta tyhjiin loogisella tai kielifilosofisella filosofisella työstämisellä. Katso tästä esim. Salomaa 1990.; 1941 ja Ahlman 1938, joiden voidaan osoittaa em. ylläpitäneen arvofilosofisen problematiikan relevanttisuutta. Voisi väittää, että sikäli kuin arvofilosofisen problematiikan arvioiva tarkastelu ei kuulunut Eino Kailan mukaan filosofian ongelmiin, ei Kailalla oikeastaan voisi olla *arvofilosofiaa*.

teelliseen tutkimukseen liittyvänä tutkimuksena ovat nähtävissä **konsistenteiksi** (loogisesti ristiriidattomasti yhteen soveltuviksi) hänen tuotannossaan tavattavalle *ihmiskäsitykselle* ja *ihmistutkimukselle*. Näille on pääosin ominaista tarkastella ihmistä tieteellisesti korrektiksi katsotun *arvoneutralismin* puitteissa.²⁹⁶ Eino Kailan tiedestatusta edellyttävän ja sellaisena arvo-arvostelmista pidättyvän filosofiakäsityksen kautta voidaan osaltaan selittää myös Kailan tuotannon erästä tyypillistä juonetta juuri sen sisältämässä ihmiskäsityksen sekä tähän läheisesti liittyvissä persoonallisuuden, järjen ja arvon käsitteiden muotoiluissa.

Verrattaessa Eino Kailan filosofiakäsitystä näissä suhteissa Erik Ahlmanin filosofiakäsitykseen voidaan tutkimusaineiston puitteissa osoittaa, että Ahlman arvioi *filosofiassa mahdolliseksi* ja siihen *traditionaalisesti kuuluvaksi* arvostavan näkökulman myös tuotantona, jossa voitiin esittää *kulttuuri-kritiikkiä* ja *arvo-arvostelmia*.²⁹⁷ Erik Ahlmanin filosofinen luomiskausi 1920 - 1950-luvuilla sijoittuu suomalaisessa filosofiassa kuitenkin vaiheeseen, jossa loogisella empirismillä oli maassa erittäin vahva asema: tätä voinee pitää Ahlmanin filosofiakäsityksen ja -tuotannon aikalaisreseption kannalta epäsuotuisana, ellei jopa traagisenakin olosuhteena. Tutkimusaineisto voikin osoittaa aikanaan akatemiselta asemaltaan Suomen merkittävimmän filosofin, Eino Kailan tulkinneen arvoproblematiikkaa relevanttisen filosofisen tarkastelun kohteena ylläpitäviä käytännöllisen filosofian tuotoksia, (siten myös suurta osaa Ahlmanin tuotannosta), tieteen ja tieteellisen ajattelun *vastaisena* metafysiikkana. (Vertaa tästä esim. lukua 6.5.) Tämä aggressiivinen, eksklusiivinen ja intolerantti asenne voidaan kuitenkin nähdä hyvin konsistentiksi Kailan filosofiakäsitykseensä sisällyttämän *tiedestatuksen* ja tähän kuuluneen arvo-arvostelmista pidättymisen kanssa.

Eino Kailan arvoneutraaliin tieteellisyteen rajatun filosofiakäsityksen konsistenssia suhteessa Kailan tuotannossa tavattavaan ihmiskäsitykseen ja -tutkimuksen ominaispiirteisiin sekä *persoonallisuuden*, *arvon* ja *järjen* käsitteiden muotoiluihin voidaan valaista edelleen seuraavan koonnin avulla. Näiden valittujen tekstiotteiden kautta voidaan osoittaa sellaista Eino Kailan tuotannon ominaispiirrettä, jossa *ihmistutkimuksen* sekä *persoonallisuuden*, *arvon* ja *järjen* käsitteet voi nähdä **subordinoiduiksi** arvoarvostelmista pidättyvälle tieteen arvoneutralismille. Vastaavasti vertailtaessa Eino Kailan ja Erik Ahlmanin tuotannossa ks. aiheissa ilmeneviä muotoiluja voidaan Ahlmanin tuotannossa nähdä näihin inklusiivisesti liittyvän myös arvottavan dimension. Erik Ahlmanin muotoiluissa voidaan edelleen osoittaa sisältävän kritiikkiä tendenssistä, joissa em. käsitteet koetetaan yksinomaan liittää tieteen arvostuksista pidättäytyviin puitteeseen.

²⁹⁶ Toisaalta samaa loogikkaa noudattaen voidaan päätellä, että mikäli Eino Kaila on tuotannossaan sisällyttänyt ihmistutkimuksensa ja -käsityksensä tutkimuksiinsa arvostavia elementtejä, ei tällaista arvostavaa ainesta voida pitää konsistenttina suhteessa Kailan filosofiakäsitykseen. Tähän päättelytapaan tukeutumalla voidaan edelleen esittää, että mikäli Eino Kaila olisi liittynyt tuotantonsa ihmistutkimusta käsittelevissä osissa tutkimukseensa arvostavia momenteja olisi tutkimus samalla menettänyt Kailan filosofiakäsityksen puitteissa tiedestatuksen ja sitä myöden myös *filosofian* ja *loogisen empirismin* statuksen.

²⁹⁷ Tämä kulttuurikritiikin mahdollisuutta korostava filosofiakäsitys tulee selvästi esille esimerkiksi *Kulttuurin perustehtävissä*: "Kulttuurifilosofia tutkii kulttuurin olemusta, edellytyksiä, välineitä, kulttuurin ja kulttuuritietoisuuden rakennetta, kulttuurin perussuuntia, kulttuurikehityksen lainmukaisuutta, kulttuurin merkitystä ja kulttuurin pohjana olevia arvoja. Kulttuurikritiikkinä kulttuurifilosofia arvostelee eräiden ihanteiksi katsomiensa kulttuurin päämäärien ja arvojen valossa historiallisia kulttuureja ja asettaa norveja kulttuurin arvostamiseksi." (Ahlman 1992, (5) 16)

Eino Kailan tuotannon muotoiluja ihmistutkimukseen sekä persoonallisuuden, järjen ja arvon käsitteisiin liittyen:

Erik Ahlmanin tuotannon muotoiluja ihmistutkimukseen sekä persoonallisuuden, järjen ja arvon käsitteisiin liittyen:

IHMISTUTKIMUS

ARVONEUTRAALINA TIETEELLISENÄ TUTKIMUKSENA

Pyrkimys ihmisten ja muiden elävien olentojen ymmärtämiseen merkitsee näin ollen: käsittää mitkä tarpeet niiden käyttäytymistä määräävät. (...) Väitämme, että ihmistä niinkuin muitakin eläviä olentoja vallitsevat "voimat", so. niiden toimintaa määräävät tekijät, ovat niiden tarpeet. Täten siis, kun pyrimme ymmärtämään näitä olentoja, se merkitsee, että pyrimme käsittämään niitä vallitsevat voimat ja näiden vaikutuslait. (Kaila 1961, 11–12)

Henkistä elämää, yhtä hyvin kuin animaalistakin, vallitsevat tarpeet. Kaikki, mitä ihminen tietoisesti tarkoittaa palautuu viime kädessä joihinkin tarpeisiin. Niin pian kuin jotakin tarkoitetaan, tavoitellaan jotakin, joka siis puuttuu, jota tarvitaan - on siis tarve, joka tyydyttyä kun tarkoitettu saavutetaan. (Kaila 1961, 15)

Mitä me itse todella olemme, se näkyy meidän käyttäytymisestämme; mitä lähimmäisemme ovat, se näkyy heidän käyttäytymisestään - "hedelmistensä puu tunnetaan". (Kaila 1961, 23)

Näin myöskin henkisyys on biologista elämää. Sitovan todistuksen siitä, että näin tosiaan on, me saamme aivovaurioiden aiheuttamista häiriöistä, jotka ovat henkisen elämän alalla samanlaisia kuin animaalisesta elämän alalla. (Kaila 1990, 601)

IHMISTUTKIMUS

ARVONEUTRAALINA TIETEELLISENÄ TUTKIMUKSENA SEKÄ AKSIOLOGISEN ULOTTUVUUDEN SISÄLTÄVÄNÄ TUTKIMUKSENA

Tarkoitukseni on pikemmin johdattaa ajattelemaan ihmistä ja ihmisen olemusta, Ajattelemaan ihmistä ei ainoastaan älyllä, vaan myös tunteella, syventymään ihmisen "ideaan", jos niin saan sanoa. (...) Maaailma voidaan "hahmottaa" monella tavalla – ei kuitenkaan millä tavalla tahansa – ja tässä on esitetty eräs mahdollinen tapa. (...) Filosofiselta esitykseltä on vaadittava, ettei se ole ristiriidassa tieteellisesti todettujen tosiasian kanssa. Mutta filosofia ei koskaan pysähdy vain tosiasian esittämiseen. Kokemuksen tarjoamat ainekset se järjestää kokonaisuudeksi ja ylittää ne tällä tavoin. (Ahlman 1992 (7), 31–32)

On erotettava toisistaan syy ja motiivi. (...) Olettakaamme, että olen opettaja ja että kaksi oppilasta on tehnyt saman rikkomuksen. (...) Motivoin menettelyäni sillä, että se on "oikeudenmukaista", ja että erilaisen rangaistuksen antaminen olisi "epäoikeudenmukaista." "Oikeudenmukaisuus" on tässä äärimmäisenä motiivina oleva arvo. (...) "Fysiologiskausaaliselta kannalta voi joku sanoa: "haluan sitä ja sitä (nautintoa tai muuta), koska minussa tapahtuu niitä ja niitä fysikaalis-kemiallisia prosesseja" ja psykologiskausaalisesti: "tahdon sitä ja sitä, koska minussa on olemassa se ja se (animaalinen tai muu) tarve" Mutta tämä ei ole tahtomisen motiivointia. (...) Samoin kuin arvosta puhuessamme emme tarkoita, että tietyt fysiologiset tai psykologiset syyt olisivat aiheuttaneet tietynlaisen tahtomisen ja siihen liittyvän toiminnan, samoin emme tarkoita perusteesta puhuessamme, että sanotunlaiset prosessit olisivat aiheuttaneet tietynlaisen ajatteleminen." (Ahlman 1992, (5) 24–25)

Henki sana merkityssisällys on monivivahteinen ja epä-määräinen, ja sen tähden ajattelijat ovat voineet sisällyttää siihen paljon sellaista, mitä kulloinkin henkilökohtaisesti ovat halunneet. (...) Jos mahdollisimman ennakkoluulottomasti käymme analysoimaan sitä vaikutelmaa, minkä meissä "henki"–sana herättää, voitaneen ensinnä todeta sen arvoväriyty, joka on positiivinen. (...) Henkiset muodosteet ovat kauttaaltaan sellaisia, että niitä ylläpitämässä aina jossakin määrin täytyy olla tahto. Käsitteessä on aina mukana tahto ajatuksella pitää yhdessä määrättyjä psyykkillisiä sisältöjä. (Ahlman 1992 (7), 49)

PERSOONALLISUUDEN KÄSITE
ARVONEUTRAALINA TIETEELLISENÄ
KÄSITTEENÄ. **ARVON** KÄSITE
OSANA ARVONEUTRAALIA TIETEELLISTÄ
TUTKIMUSTA

Tärkeätä on, että siis käsitteitä „persoonallisuus“ ja „luonne“ seuraavassa käytetään niiden edellä annetuissa merkityksissä. On vältettävä niihin liittämästä niitä arvoväriytyksiä, mitä niillä jokapäiväisessä kielenkäytössä toisinaan on, erittäinkin on vältettävä persoonallisuuden ja luonteen ideaalikäsitteitä, jotka esiintyvät lauseissa sellaisissa kuin „siinä vasta persoonallisuus“, „hänessä todella on karaktääriä“, jolloin siis „persoonallisuudeksi nimitetään persoonallisuuden ihannetta, „luonteeksi“ luonteen ihannetta. (Kaila 1961, 33)

Mutta tämä *ideaalittyyppillinen* normaalisen vast. epänormaalisen käsite, joka on kysymyksessä esim., kun haluamme päästä selville "normaalisen" ihmisen lajityypillisistä tarpeista, on monesti varsin vaikea määrätä, ei ainoastaan ihmisellä, vaan myöskin muilla "kulttuuriolentoilla" nim. kotieläimillä ja viljelyskasveilla. Se johtuu *kulttuurin biologisesti epäedullisesta vaikutuksesta lajityyppiin*. "Villissä" luonnossa tavallisesti keskimääräytyppi ja ideaalittyyppi lankeavat *yhteen*. (...) Tämä johtuu siitä, että "villissä" luonnossa "olemassaolon taistelu" on riittävän ankara, jota rappeutuneet yksilöt tulevat poiskarsituiksi. (...) Useimmat näistä muunnoksista ovat kuitenkin rappeutumismilmiöitä, jotka "villissä" luonnossa häviävät, mutta kulttuuri, joka ensi työkseen *helpottaa olemassaolon taistelua*, sallii niiden jäädä eloon ja lisääntyä. (...) Ehkäpä koko ihmiskunta, mutta varsinkin kulttuurikansat ovat erissä suhteissa enemmän tai vähemmän lajistaan huonontuneita, degeneroituneita. (...) Kun siis kysymme, mitkä ovat biologisessa mielessä normaalisen ihmisen lajityypilliset tarpeet, ei meidän ole luotava katsettamme esim. jonkin suurkaupungin rappeutuneeseen, perinnöllisesti rasitettuun ja epäedullisen ympäristön vahingoittamaan proletaariin, vaan ennemminkin katsottava, minkälainen on jokin biologisesti jalosyntynyt, edullisesti kehittynyt ihmisvalio, esim. joku GOETHE. (Kaila 1961, 219–220)

Tietenkään tämä ei merkitse sitä, että arvot ja arvostukset olisi psykologisesta tutkimuksesta syrjäytettävä; päinvastoin, nehan ovat tärkeimpiä tosiseikkojamme, sellaisina kuin yksityiset persoonallisuudet ne kokevat ja esittävät. Tyypilliset arvostukset ja ihanteet ovat merkitseviä tyypillisten tarpeiden ilmaisojia, mutta niinkuin jälkimmäiset niin ovat edellisetkin meille *vain* tosiseikkoja, eivät hyviä eivätkä pahoja. (Kaila 1961, 33)

PERSOONALLISUUDEN JA ARVON KÄSITTEET
ARVONEUTRAALEINA TIETEELLISINÄ KÄSITTEINÄ
SEKÄ AKSIOLOGISINA KÄSITTEINÄ

Ihminen ei ole pelkkä empiirinen tosiasia niinkuin on esim. lehmä tai hevonen tai koivu, vaan ihminen on myös tehtävä, ihanne. (...) Merkitsee käytännössä hyvin paljon millaiseksi ihminen tehtävänä käsitetään; se vaikuttaa politiikkaan, kasvatukseen; koko kulttuuriin. (...) ... historian suuret henget, merkittävät persoonallisuudet. Käsitkseni on, että he ovat olleet enemmän ihmisiä kuin muut. Hevos- ja lehmäyksilöstä ei yleensä sanota, että se on enemmän hevonen (resp. lehmä) kuin muut saman eläinlajin yksilöt, mutta jostakusta ihmisestä voidaan käyttää sanontaa, että hän on enemmän ihminen kuin muut: ihmisenä olemisessa on ts. asteita. Ne jotka ovat erikoisessa määrässä ihmisiä, joissa ihmisyyys esiintyy korkea-asteisena, eivät ole jonkinlaisia ihmisten tilastollisia keskivertoja, mutta eivät myöskään ihmispesieksen fyysisiä tai fysiologisia loistokapaleita, siis tässä suhteessa "normaali-ihmisiä", eivät edes sielullisessa suhteessa normaali-ihmisiä" vaan erikoisessa määrässä ihmisiä ovat juuri nuo suuret henget, henkisesti merkittävät ihmisyuvun edustajat. (Ahlman 1992 (7), 12–20, aleviivaus M.L)

" Mutta miten on sitten määriteltävä itse käsite arvo? Tämä kysymys on ollut arvo-opin eli aksiologian keskeisimpiä. (...) Arvo varsinaisessa merkityksessään ei voi olla muuta kuin objektiivinen arvo. Arvokasta on tällöin nim. ainoastaan sellainen, minkä arvo käsitetään riippumattomaksi siitä, kuka sitä väittää ja katsoo arvokkaaksi. (Ahlman 1992, (4) 11)

Se seikka, ettei mikään reaalisen subjektin tai objektin välinen suhde eikä mikään elämys psykologisen tosiasiana voi olla arvo ilmenee siitäkin, ettei tosiasioista sinänsä johdu minkäänlaista "pitämistä" tai "saamista" tai "ei-saamista" tai "ei-tarvitsemista", kuten arvoista johtuu.

Tieteessä voivat arvovapaisiin objektsuhteisiin nojautuvat arvomääritelmät kylläkin puolustaa paikkaansa, sillä ne tekevät siinä mahdolliseksi arvoilmiöiden käsittelyn, Mutta toiselta puolen niissä teorioissa, joissa arvosta on näin tehty arvovapaiden esineiden välinen suhde tai psykologinen tosiasia, joka tieteen kannalta niinkään on arvovapaa, neutraali, indifferentti (ks. tuonneppana), on menetetty näköpiiristä arvo siinä mielessä, missä tätä sanaa käytetään sekä jokapäiväisessä elämässä että myös arvofilosofisissa, eettillisissä, uskonnollisissa, metafysisissä esityksissä. Arvovapaaseen perustuva arvo ei enää ole varsinainen arvo, Se on niin sanoaksemme neutraaliksi tehty, neutralisoitu arvo. (Ahlman 1992, (4) 12)

Mutta jos objekteilla tarkoitetaan objekteja täydessä alkuperäisessä välittömyydessään, siis myös tunteen ja tahdon sisällyksinä, on sanottava, että tämä puoli ei saa ilmaustaan tieteen lauseissa, jos ne ovat arvovapaita. (Ahlman 1992, (9) 155)

JÄRJEN KÄSITE
ARVONEUTRAALINA
KÄSITTEENÄ

„Järki“ vaatii, että todellisuus on käsitettävä, so. että se on lainalainen, että siinä vallitsee sen verran järjestystä ja yhtenäisyyttä, että sen älyllinen hahmottaminen on mahdollinen, että teoreettinen tarve siinä voi löytää tyydytyksensä.“ (Kaila 1990, 611)

Järki ei ole muuta kuin kokoomanimi suurelle joukolle yleisluontoisia tarkoituksenmukaisia käyttäytymistäpoja, jotka normaali aikuinen on yksilökehityksensä myötä hankkinut... (...) (Kaila 1916, 77)

„Järki“ vaatii, että todellisuus on oleva käsitettävä, ja jotta todellisuus voisi olla käsitettävä, täytyy sillä olla eräänlainen suhteellinen yksinkertaisuus, säännöllisyys, s.o. „järjellisyys“ eli rationaalisuus. Koko vanhin kreikkalainen filosofia on oleellisesti valtavalla voimalla virinnyttä pyrkimystä siihen maailman älylliseen „hahmoittamiseen“, jota „järjen“ toiminta (...) juuri on. On koko inhimillisen tajun ja inhimillisen ajattelun luonteelle erinomaisen kuvaavaa, että kun filosofinen ajattelu muinaisessa Kreikassa heräsi, se oli heti tietoinen korkeimmasta tehtävästään: koko olevaisen yhtenäisen käsittämisen tarpeesta. (Kaila 1990, 467)

Tahdomme nyt ensinnä osoittaa, kuinka vastaava seikka ilmenee normaalissa näköhavainnossamme, ja sitten näyt-

JÄRJEN KÄSITE
ARVONEUTRAALINA JA AKSIOLOGISENA
KÄSITTEENÄ

Samoin kuin positiivisen tieteen niinsanoaksemme ”regulatiivisena periaattina”²⁹⁸ on vakaumus, että oleva on kognitiivisesti käsitettävissä, että siihen voidaan soveltaa järjestyksen aate ja se siis siinä mielessä on ”järjellinen”, samoin metafysiikka yleensä lähtee siitä vakaumuksesta, että olevaisessa ainakin osittain on ”järkeä” siinä mielessä, että siinä on toteutuneena arvoja. (Ahlman 1992 (4), 46)

Kärsimys sinänsä erillisenä ilmiönä, on jokaiselle epäarvo. Ainoastaan joidenkin positiivisten arvojen välttämättömänä ”olemuksellisenä” edellytyksenä, so. niiden vastineena, seuraamuksena tai keinona niiden saavuttamiseksi, toteutumiseksi, se voi tulla ”järjelliseksi” ja aksiologisesti selite-tyksi. Selitykseksi ei siis tässä tapauksessa riitä pelkkä kausaalinen selitys esim.; että kärsimys johtuu organisminne rakenteesta ja toiminnasta tai sosiaalisista tai historiallisista tekijöistä. Aksiologisesti voi kärsimys saada selityksensä vain siten, että osoitetaan elimistömme tai muut seikat eräiden korkeampien arvojen toteutumisen kannattajiksi.”(Ahlman 1992, (4) 90–91)

Mutta meillä on tietoisuus siitä, että teoreettisen pakon ohella on olemassa myös *aksiologia* perusteita, joiden edessä meidän täytyy taipua. Näemme, miten jokainen, kaikkea moraalista käytännössä uhmaavinkin, kärsimänsä ”vääryyden” osoittamiseksi tai tekojensa ”puolustukseksi” tuo esiin aksiologisia perusteita, joko todella päteviksi tuntemiaan tai ainakin näennäisiä. Vedotaan ”oikeuteen”, ”oikeudenmukaisuuteen”, tasapuolisuuteen, inhimillisyy-

²⁹⁸ Tässä esiintyvää *regulatiivisen periaatin* käsitteen merkitystä voi jäljittää aina Immanuel Kantin *Kritik der Urtheilskraft* –teokseen (1790) jossa Kant pyrkii saattamaan yhteen teoreettisen-eli luonnonfilosofiansa ja praktisen eli moraalifilosofiansa edellyttämät determinismii ja vapautta. Teoreettinen filosofian tuloksena ymmärrys itse säätää kokemusainekselle sen ehdottoman säännönmukaisuuden eli lait. Praktisen filosofian tuloksena Kant sen sijaan katsoo, että ihmisen on tulkittava autonomisesti ohjaavan toimintojaan riippumatta (ymmärryksen itse luonnolle säätämistä luonnon säännönmukaisuudesta) empiiriselle tarkastelulle avautuvasta determinismistä. Tarkoituksenmukaisuuden a priorinen elementti voidaan tavata tunnekylläisissä esteettisissä arvostelmissa, jolloin eläytyvä tunteellinen mieliala heijastuu kokemukseksi tarkoituksenmukaisuudesta sekä teleologisissa arvostelmissa, joissa luonnon koetaan toteuttavan päämääriä.(Kant 1913(d), 171–197; Salomaa 1990 36) Myös teleologista arvostelmaa tarkasteleva filosofinen tutkimus liittyy Kantin kriittistä filosofiaa vallitsevaan nk. ”kopernikaaniseen käänteeseen”: tarkoitusperä ei ole olioissa tai niiden takana objektiivisesti vaikuttava tekijä, vaan a priorinen alkuperuste, jonka subjektit itse sijoittaa ilmiöiden kokonaisuuteen. Kantin mukaan tarkoitusperäisyyteen liittyvät arvostelmat ovat *reflektiivisiä arvostelmia*, joissa arvostelukyky pyrkii tavoittamaan sääntöä tai käsitettä jollekin partikulaariselle ilmiölle. Tarkoitusperäisyydenä kokemukselle ilmenevät kohteet kytkeytyvät reflektiivisyyden vaatimuksiin käsittejärjestelmään makuarvostelmina ja luonnonteleologisina arvostelmina. (Schaper 1992, 367–385) *Esteettiset makuarvostelmat* Kant jakaa arvostelmiin *kauniista* ja *ylevästä*. Kummallakin on yhteytensä sekä moraalien edellyttämään vapauteen että luonnon käsitteellisesti determinoimaan säännönmukaisuuteen: intresseistä eli pyyteistä vapaaksi luonnehdittu kauneus liittyy Kantin ajattelussa paitsi taiteen ja luonnonkauniin myös moraalisen kauneuden (tai moraalisen idean) käsitteeseen. Kant luonnehtiiinkin kauniista myös symboliksi moraalista hyvästä. (Kant 1913(d), 199–243, 351–352) Arvostelmat yleveydestä matemaattiseksi ja dynaamiseksi yleveysarvostelmiksi eriteltyinä kytkeytyvät Kantilla kauneusarvostelmista poiketen lähemmin vasta kulttuurin kehitystasoon mahdollistamaan (mm. varsinaisen uskonnollisuuden, (Religion), taikauskosta, (Superstition), kerruttavaan kokemuslottomuuteen, jolloin yleveysarvostelmat (matemaattisesta) mittaamattomuudesta tai (dynaamisesta) valtavasta voimallisuudesta voivat liittyä ideaan (luonnonvoimien ”yläpuolelle” kohoavasta) sisäistä kunnioituksen tunnetta (innige Achtung) herättävästä moraalista yksilöstä.(Kant 1913(d), 244–266). Varsinaista luonnonteleologian käsitettä, jolloin subjektit sijoittaa maailmankuvan luonnon tarkoitusperäisiä tapahtumia, Kant juuri tulkitsee luonnontutkimuksen *regulatiiviseksi periaateksi*. Regulatiivisuus eroaa *konstitutiivisuudesta*: Kant arvioi biologiassa teleologisen selityksen olevan tosiasiallisessa käytössä, mutta juuri *regulatiivisena periaatteena* sitä ei voitu tieto-opillisesti rinnastaa konstitutiivisiin kokemuksiin perustaviin alkuperusteisiin a priori. *Periaateen regulatiivisuus* on siten Kantin filosofiassa tulkittavissa todistamattomaksi, mutta kuitenkin ajattelua ja toimintaa ohjauvaksi järjen ideaksi. (Kant 1913(d), 362-384; Salomaa 1936, 164-165)

tää, kuinka jälkimmäisiä vallitsevat "hahmotuslait" pohjaltaan ovat samat kuin ne, jotka määräävät korkeinta henkistä toimintaa, nim. tieteellistä teorianmuodostusta. Molemmissa tapauksissa ilmenee sama "järki". (Kaila 1929, 286)

teen jne.. Tietoisuusoliona ihmisessä on se sisäinen vaatimus tai tarve, että jokaista tekoa tulee voida myös aksiologisesti perustella. (Ahlman 1992 (4), 132–133)

Koonti 9. Eino Kailan ja Erik Ahlmanin tuotannon muotoiluja ihmistutkimukseen sekä *persoonallisuuden, järjen ja arvon* käsitteisiin liittyen

7.2 Kriittisiä tarkasteluja Eino Kailan ja Erik Ahlmanin henkilö- ja tuotannon kuvauksista

Henkilö- ja tuotannon kuvausten – myös "oman" kansallinen lähihistorian kohdalla – laatiminen on altista vaihtoehtoisten näkemysten esittämiselle ja kritiikille. Yleiskatsauksellisten ja samalla tieteelliseen korrektiuteen pyrkivien kuvausten laatiminen filosofeista, joiden tuotanto ja toiminta sijoittuu monille vuosikymmenille ja sisältää monia eri aihepiirejä – kuten tässä tutkimuksessa tarkasteltujen Erik Ahlmanin ja Eino Kailan tapauksissa – on ongelmallista. *Historiografista problematiikkaa* aiheuttavat tässä jo erilaiset käsitykset siitä, miten historiallisen kuvausten tekemisessä mahdollistuvia eri kuvaus- ja painotusmahdollisuuksia tulisi suosia: kysymykset filosofin tuotannon, tämän toiminnan historiallisen kontekstin tai biografian kuvaamisen tavoista ja näiden oikeasta suhteesta ovat osaltaan ongelmina *filosofisia*. Mikäli henkilö- ja tuotannonkuvaus tehdään filosofin elinaikana voi kuvauksen kohde olla itse läsnä vaikuttamassa kuvauksen tuottamiseen: tällöinkin kuvaukseen vaikuttaa luonnollisesti esimerkiksi se, missä kuvattavan elämänsä vaiheessa kuvaus laaditaan. Filosofista tehtävään kuvaukseen voikin nähdä vaikuttavan seuraavia tekijöitä:

- kuvauksen kohteen tuotanto
- kuvauksen kohteen mahdollinen haastatteleminen
- kuvauksen kohteen akateemisen ja muun sosiaalisen ympäristön arviot ja tuotokset kuvauksen kohteesta
- aikalaisarviot ja eri aikoina kuvauksen kohteesta kirjoitettu tai muuten tuotettu muu aineisto
- kuvauksen tekijän opinto- (opillinen) ja muu tausta
- kuvauksen tekijän reseptiot kohteesta
- tutkimusongelman asetelut jne.

Tämän tutkimuksen fokuksen filosofeista Erik Ahlmanista ja Eino Kailasta voidaan näiden henkilö- ja tuotannonkuvauksia tarkasteltaessa ensinnäkin todeta, ettei kummastakaan näiden elinaikana laadittu tuotantoon tai henkilökuvaan liittyviä laajempia synoptisia kuvauksia. Kailan tuotantoon ja filosofihahmoon liittyvistä kokoavista arvioinneista ensimmäiset tavataan *Ajatuksessa* 23 vuodelta 1960 (Oiva Ketonen, Martti Haavio ja G. H. von Wright). Ainoa laajempi synoptinen esitys Eino Kailan tuotannosta ja filosofihahmosta on vuosituhannen vaihteesta Mikko Salmelan teoksessa *Suomalaisen Kulttuurifiloso-*

fian vuosisata.²⁹⁹ Myös Erik Ahlmanista laadittu ainoa laajempi synoptinen esitys sisältyy samaiseen teokseen. Jos arvioimme ajatuskokeena sellaista kontrafaktuaalista mahdollisuutta jossa suomalaisen filosofian tutkimuksessa jo 1930-40 -luvuilla (yhtä hyvin esimerkeiksi käyvät muutkin seuraavat vuosikymmenet) olisi laadittu ks. filosofeja ja heidän tuotantonsa kuvaavia teoksia *manière "Eino Kailan filosofia"* tai *"Erik Ahlman filosofia"*, olisivat nämä "kontrafaktuaaliset yleisesitykset" aikakautensa filosofisiin, tieteellisiin ja sosiaalisiin konteksteihin liittyvinä jo näiden johdosta erilaisia ja eri näkökohtia esiin nostavia kuin nykyiset (tai nykyisin edes mahdolliset) kuvaukset.

Suomalaisen filosofian tutkimuksen voisi nähdä kaipaavan laajempaa ja moniäänisempää kriittistä tutkimusta ja keskustelua. Suomalaisessa filosofiatutkimuksessa tavattavia suomalaisfilosofeista tehtyjä henkilö- ja tuotannonkuvauksia samoin kuin myös suomalaisen filosofian kehityslinjoista laadittuja kuvauksia on mahdollista ja syytäkin *tarkastella kriittisesti*. Edelleen, filosofeista tehtyjen henkilö- ja tuotannonkuvauksien kritiikkiin (esimerkiksi näiden korrektiuden ja tieteellisen statuksen kritiikkiin) tulee voida odottaa liittyvän "uutta" historiografista ja filosofista problematiikkaa, johon voi jälleen olettaa ja edellyttää liittyvän edelleen-kontroversaalisuutta ja uutta kritiikkiä.

* * *

Tarkasteltaessa Eino Kailan tuotannosta ja filosofihahmosta 1960-90 -luvuilla tehtyjen arvioita, voi niiden nähdä merkittävältä osaltaan liittyneen Kailalle ominaisen luonnonfilosofisen tutkimusprojektin statuksen, relevanttisuuden ja filosofisen oikeutuksen arviointeihin.

Eino Kailan filosofisten pyrkimysten arvioinnin teema tulee ensinnä esille *Ajatuksessa* vuonna 1960 alun alkaenkin melko *erilaisina* metafilosofisina arvioina.

Georg Henrik von Wright suhtautui kirjoituksessaan "Hahmottuva maailma" – Eino Kailan keskeneräiseksi jäänyt maailmankatsomusteos" (1960) Kailan myöhäisvaiheen luonnonfilosofisen projektiin suopeasti pitäen sitä filosofiselta statukseltaan huomattavan relevanttina ja oikeutettuna filosofisena projektina. Von Wrightin optimistinen arvio Kailan filosofiassaan edustaman "tien toteutumisen" mahdollisuuksista ja filosofisesta relevanttisuudesta tulee kiinnostavasti esille narratiivissa Kailan "gigantomakhisen" luonnonfilosofisen projektin sankaruudesta. (Von Wright 1960 34 - 44):

"Hahmottuva maailma" oli siis tarkoitettu ankarasti tieteellisen "Terminalkausalität"-teoksen ajatusten yleistajuisiksi esitykseksi suomen kielellä. (...) ...tekijän alkuperäisenä suunnitelmana oli kirjoittaa yleistajuinen esitys vasta sen jälkeen, kun hän oli saattanut suuren ja erittäin vaativan tutkimusohjelmansa päätökseen. Tämä ajatus hänellä lienee ollut jo luonnonfilosofisten tutkimustensa alkuvaiheissa. (...) Jonkinlaiseen kompromissiin toisaalta ehdottoman totuuden ja tarkkuuden vaatimusten ja toisaalta sivistystehtävän tarkoituksenmukaisuusnäkökohtien välillä on päästävä. Eino Kailan alati kasvavalle itsekritiikille ja nousevalle vaatimustasolle tällaisen kompromissin tekeminen aiheutti yhä suurempia vaikeuksia ja tuskia – ja kävi lopuksi jopa mahdottomaksi. Siitä "Hahmottuvan maailman" luvusta päätellen, joka nyt tekijän luvalla julkaistaan, valmis kirja olisi ollut painava lisä filosofiseen ammattikirjallisuuteen, mutta tuskin sellainen "maailmankatsomusteos", jollaista häneltä suuri yleisö odotti ja jonka kirjoittamista hän itse oli tavoitellut. (...) Jos pitää julkaisukelpoista lukua koko teoksen keskitason mittana, saa kuvan mitä vaativimmasta tehtävästä. En tunne toista aikamme ajattelijaa, jonka menestystä tällaisessa tehtävässä voisi pitää varmana. Eino Kailalle antoi siihen ihanteelliset edellytykset tietojen runsaus ja aatteiden omaperäisyys. Vaatimustason korkeus ja

²⁹⁹ Eino Kailan filosofiaa ja Kailaa filosofina kuvaavat katsauksenomaisesti, mutta kuitenkin huomattavasti suppeammin myös von Wright (1979) ja Niiniluoto (1990, 1992, 1999)

itsekritiikin säälimätön ankaruus teki kuitenkin tien toteutumisen liian pitkäksi. Eino Kaila kaatui keskellä filosofista taistelutannerta.³⁰⁰ (von Wright 1960, 37 - 44)

Saman niteen toisessa artikkelissa "Eino Kailan tutkijapersoonallisuus" (1960) Oiva Ketonen arvioi Kailaa intohimoisen "faustiseksi" tutkijaksi, jonka luonnonfilosofisen tutkimusohjelman pyrkimyksiä saattoi pitää jo lähtökohtaisesti virheellisinä. Oiva Ketosen Kaila-reseptiossa korostuu kiinnostavasti Kailan metafyyysisesti värityneeksi nähty, olevan perimmäiseen rakenteen selvittämiseen intohimoisesti suuntautunut tutkimustendenssi. Ketonen arvioi Kailan filosofiakäsitteiden tässä kuitenkin *filosofian metodiset ehdot* ylittäviksi sekä entusiasmissaan ja metafyyysisessä tendenssissään (vertaa: "metafyyillisinen ajattelutapa") jopa *vääristyneeksi* filosofiaiapyrkimykseksi.

Valtapiirteenä hänessä oli voimakas filosofinen intohimo, hellittämätön pyrkimys päästä selvytyteen olevaisen perimmäisestä rakenteesta, nähdä, kuten hän Faustia lainaten useamman kerran sanoi, "was die Welt im Innersten zusammenhält." Keskenäiseksi jääneen teoksensa "Hahmottuva maailma" johdannossa hän eräässä kohdassa sanoo: "Monet niistä filosofeista, jotka ansaitsevat vakavaa huomiota ovat detaljitutkijoita logiikan ns. tietoteorian ym. aloilla; monet heistä eivät ole niisanotuista "maailmankatsomuskysymyksistä" teoreettisesti edes kiinnostuneita. Ehkä pitäisi jokaisen filosofin omaksua tällainen suuntaus. Mutta omasta puolestani en siihen pysty. En voi tukahduttaa yleisfilosofista intohimoani, joka valtasi minut nuoruudessani ja on johtanut teoreettista elämäni".

Merkillistä kyllä, filosofia ei voi, oli se niin sanottua hengenfilosofiaa tai kokemuksen pohjalla liikkuvaa ajatuksen harjoitusta, antaa vakavalle kysyjälle oikeastaan mitään vastausta kysymykseen, "was die Welt im Innersten zusammenhält." Filosofia pohtii vain käsitteitä ja käsitteitä, jotka ovat pelkästään välineitä olevaisen käsittämiseen, mutta ei sitä, millainen tämä oleva on. (Ketonen 1960, 10)

Eino Kailan luonnonfilosofisesta projektista ja henkilöahmosta ovat myöhemmin tehneet useampia arvioita ja kuvauksia suomalaisessa filosofiassa Georg Henrik von Wright ja Ilkka Niiniluoto (Von Wright 1979, 1992; Niiniluoto 1990, 1992, 1999, vertaa näistä myös tutkimuksen 4.1. lukua) Tarkastelen seuraavassa lähemmin kolmannen Kailan filosofiahmosta eräitä kertoja kirjoittaneen: Jaakko Hintikan huomionarvoista Kaila-reseptiota.

Hintikka on kohdistanut kirjoituksessaan "Eino Kaila's 'Blue fire'" (1992) (suomennos "Eino Kailan 'sininen tuli'", 2002) tarkastelunsa Kailan filosofiseen projektiin ja henkilöahmoon ja tarkastelee tässä myös Kailan filosofista perintöä ja merkitystä. Aluksi Hintikka kummeksuu Eino Kailasta tapaamiaan eräitä kuvauksia ja katsoo, että Kailan filosofisen ominaislaadun ymmärtäminen oli näissä melkoisesti jäänyt puuttumaan; itse hän kuvaa kokeneensa niitä lukiessaan vieraantumisen-efektin. Hintikan oma kuvaus Kailan henkilöahmosta kohoaa kuitenkin pian legendanomaisiin, myyttislegendaarisia piirteitä saaviin ulottuvuuksiin. Kailan henkilöahmo-kuvauksessa Hintikka ei kuitenkaan erityisesti tukeudu alkuaan Martti Haavion "Eino Kaila ja arvot" -kirjoituksessa introdusoituun ja sittemmin Ilkka Niiniluodon Kaila-kirjoituksissaan toistamaan selitysideaan Eino Kailan tiedemies- ja taitelijapuolen dikotomisuudesta, vaan kuvaa Kailan filosofista ominaislaadua ja filosofiahmoa Eino Leinon lyriikkaan viitaten "sinisen tulen" sitomista tavoitelleeseen *Lapin Koutaan, shamaaniin*, filosofiseen *tietäjään*.

Hintikan narratiivin Eino Kailasta *shamanistisena filosofi-tietäjänä* voi nähdä sisältävän aineksia krtiikille jo esimerkiksi siinä, että Kaila (1918) itse sanoutui jo varhain

³⁰⁰ Von Wright ja myös Niiniluoto ovat suhtautuneet Kailan luonnonfilosofiaan myös edistyksellisenä hankeena. Niiniluoto viittaaakin Kailan luonnonfilosofian yhteydessä myöhempäänluonnonfilosofiseen harrastukseen esim. David Bohmilla; von Wright näki Kailan myöhäiskauden tutkimusten ennakoineen myöhempää biologisten tieteiden ja aivotutkimuksen esiinnostusta. (Niiniluoto 1992; von Wright 2002)

irti epätieteellisiksi katsomistaan "intellektuaalisista intuitiosta" ja muotoili myöhemmin loogisena empiristinä edustamansa suuntauksen metodin "itse tieteen metodiksi." (Kaila, 1936) Kailan filosofihahmon liittäminen shamanistiseen "tietäjyyteen" saattaa vaikuttaa jopa sikäli jonkinlaista *halo-efektiä* tavoittelevan Kaila-myytin propagoimiselta, että pohjolan shamanistisissa yhteisöissä shamaanin keskeisenä tehtävänä on tuoda yhteisölleen viestejä henki-maailmasta: toimia yhdyshenkilönä "tuonpuoliseen." Shamanistinen filosofinen *tietäjyys* vaikuttaakin Eino Kailan filosofihahmoa luonnehdittaessa ehkä mieliä kiehtovalta, mutta tämä ei ole Kailan filosofikuvaan korostetun ankaran eksaktiin tieteelliseen ajatteluun sitoutuneena tutkijana ainakaan helposti yhteen sovittavissa.

Jaakko Hintikan näkemys Eino Kailasta *filosofisena tietäjänä* liittyy kuitenkin ehkä pikemmin "puhtaasti filosofisia yhteyksiä syvemmälle" viitaavasti Kailassa vaistot- tuun suuruuteen ajattelijana sekä tietomäärän rikkaudessa ja intuitioiden kantavuudessa. Eino Kailan filosofinen odysseia loogisen positivismin parissa saakin Hintikan konstru- oimassa Kailan toiminnan motiivien kuvauksessa omaperäisesti selitystään Kailan "sha- manistisen luonteen" *tietäjä*-ominaispiirteen kautta. *Tietäjä* Eino Kaila hakeutui Hintikan näkemyksessä *loogisen positivismin* pariin: sinne missä kehitettiin käsitteellistä välineistöä luonnontieteiden filosofisen problematiikan ratkaisemiseksi.

Leinon kielikuvasto tavoittaa myös eräitä sellaisia Eino Kailalle luonteenomaisia piirtei- tä, jotka ulottuvat puhtaasti filosofisia yhteyksiä syvemmälle. Yksi niistä on Kailan hyb- ris, ylimielisyys. Kuten Kouta, Kailakin etsi "mannun mahtia syvintä". Tulen palaamaan tässä kirjoituksessa siihen, mikä oli hänen "sininen tulensa" eli mikä oli hänen suurin haasteensa filosofisena *tietäjänä*. (Hintikka 2001b, 333–334)

Radikaalit poikkeamat klassisesta fysiikasta pakottivat fyysikot kohtaamaan olennaisesti filosofisia kysymyksiä myös paljon yleisemmällä tasolla. Filosofien lisäksi myös luon- nontieteilijät suhtautuivat filosofiaan luonnon peilinä hyvin vakavasti. Tämä houkutteli *tietäjä* Eino Kailan loogisen positivismin pariin. Minun nähdäkseni hän toimi täysin oi- kein. Looginen positivismi pystyi tarjoamaan matemaatikoille ja luonnontieteilijöille val- tavan paljon enemmän kuin mikään muu filosofinen suuntaus. Loogisten empiristien soveltamassa käsitteellisessä välineistössä ei ollut nähdäkseni mitään vikaa, vaikkakaan heillä ei ollut riittävästi aika sen kehittämiseksi tarpeeksi pitkälle. Tästä asiasta moni fi- losofi on kanssani varmasti eri mieltä. (Hintikka 2001b, 335–336)

Eino Kailan *luonnonfilosofisen projektin* mieltäminen toivottomaksi yritykseksi tai pelkäksi hybrisen ilmaukseksi ei Hintikan mukaan olisi oikeutettua kahdessakaan mielessä: en- sinnäkin tämä ei tekisi oikeutta Kailan "shamanistiselle luonteelle."³⁰¹ Toiseksi Eino Kaila saattoi todellakin nähdä vilauksen "sinisestä tulestaan" *terminaalikausaliteetin rationaalisen rekonstruktion* muodossa. Hintikan mukaan olisi yhtäläillä väärin kieltää Kailalle ominai- sen filosofisen projektin oikeutus kuin olisi väärin kieltää oikeutus Goethen luoman Faustin fiktiiviselle hahmolle ominaiselta totuuden tavoittelulta. Hintikka katsoo siis filosofiassa olevan oikeutettua tavoitella - kutsuttakoon sitä nyt näin - *Faust-tietämistä*: "was die Welt im Innersten zusammenhält"!

Jaakko Hintikan kannanoton voi tässä nähdä liittyvän jälleen erään filoso- fiakäsityksen mukaiseen metafilosofiseen rajaukseen siitä, millaista (suomalaista) filoso- fiaa voi pitää suotavana, hyväksyttävänä tai ylipäänsä filosofiana. Edelleen, "Eino Kailan sininen tuli"-kirjoitusta voi tarkastella myös Kailan intellektuaalisen ja filosofisen "legi- timiteetin" apologiakirjoituksena. Tässä Jaakko Hintikalla vaikuttaa itse asiassa olevan paljonkin pelissä: kysymyksessä näyttäisi olevan sellaisen filosofisen projektin oikeutta-

³⁰¹ Eino Kailaan shamanistisena henkilöahmona en sinällään halua ottaa kantaa. (Ehkä olisin itsekin saanut saman vaikutelman, jos olisin ehtinyt hänet tapaamaan.) Kuvaus sisältää kuitenkin piirteitä, jotka eivät tunnu helposti soveltu- van yhteen Kailan filosofiakäsityksen kanssa.

misen arvioimisesta, jota tekijä varauksin itsekkin kannattaa. Suhtautuminen Kailan luonnonfilosofisen projektin oikeutukseen onkin oikeastaan tässä ladattu jopa sydämistyneellä filosofisella dramatiikalla. Kailan luonnonfilosofisten pyrkimysten (tai vastaavankaltaisten pyrkimysten) myöntäminen toivottomiksi merkitseekin Hintikan mukaan "voiton" myöntämistä vastalauseita esimerkiksi Derridan ja Rortyn julistamalle "pahansuovalle väitteelle" *filosofian lopusta*.

Olisi kuitenkin sekä Kailan itsensä että filosofisen yhteisön kannalta epäilevä, jos hänen hengentuotteensa jätettäisiin huomiotta joko täysin toivottomana yrityksenä tai hänen ylimielisyytensä ilmauksina tai molempina. Ensinnäkin tämä ei tekisi oikeutta Kailan shamanistiselle luonteelle. Se olisi sama kuin jos Faustin totuudentavoittelu kuitattaisiin epärealistisena hybriksenä. Näin rohkaistaisiin myös ajatusta, että Kaila ei ainoastaan ollut yhteen sopimaton oman filosofiansa kanssa, vaan kerrassaan kaiken kunnollisen filosofian vastakohta. Viime aikoina esimerkiksi Derrida ja Rorty ovat julistaneet filosofian loppua tai vähintäänkin sen loppua "luonnon peilinä": Kailan pyrkimysten julistaminen toivottomaksi tunnustaisi Rortyn ja hänen kaltaistensa pahansuovan väitteen ilman minkäänlaista vastalauseita.³⁰² (Hintikka 2001b, 339–340)

* * *

Historiakerronnassa henkilökuvaukset, silloinkin kun henkilökuvausten kohteena ovat filosofit, antavat useimmiten melko väljiä puitteita kuvausten ja narratiivien laitimiselle. Tämä johtuu usein jo siitä, että kuvattavan aikakaudesta saattaa olla kulunut useita vuosikymmeniä (tai vuosisatoja). Filosofin tuotanto on myös usein laajaa, mikä edelleen mahdollistaa monien eri seikkojen erilaista korostamista. Suomalaisessa filosofian lähihistoriassa vapaahkoja mahdollisuuksia kuvata filosofeja ja heidän tuotantoaan lisää myös se, että kuvaukset ovat pääasiassa eräänlaista pioneerityötä, johon ei usein paljoakaan liity tutkimuksessa huomioonotettavaa aikaisempaa tutkimustraditiota johon esimerkiksi tutkimuksessa esiin tulevat "uudet näkemykset" suhtautuisivat. Seikkoja, joita voidaan korostaa tai ottaa johtaviksi periaatteiksi kuvaamassa ja selittämässä filosofihahmoja, esimerkiksi juuri Erik Ahlmania ja Eino Kailaa ja heidän tuotantoaan onkin siinä määrin runsaasti, että kuvaukselle mahdollistuu huomattavaa väljyyttä rakentaa hahmotelmia filosofin henkilön ja tuotannon yleispiirteistä varsin erilaiseksi erilaisten selitysideoiden puitteissa.

Eräitä suomalaisen filosofian lähihistorian tutkimuksessa ilmenneitä Eino Kailan ja Erik Ahlmanin henkilökuvausten ja tuotannon kuvauksia on nykyisessä Kaila- ja Ahlman-tutkimuksessa syytä arvioida kriittisesti. Yhteistä näille on nähdäkseni R. Rortyn viittaaman intellektuaalisen historiankirjoituksen tutkimuksellisen lähestymistavan vähyyks tai sen kokonaan puuttuminen. (Katso tästä tutkimuksen lukua 2.1..) Tällaisia ovat ainakin:

(a) näkemys Eino Kailan persoonallisuuden romanttisesta taiteilijapuolesta (Martti Haavion "Kaila numero 1") ja skeptis-rationaalisesta tiedemiespuolesta (Haavion "Kaila numero 2") selittämässä yleisemminkin Kailan tuotantoa ja filosofihahmoa

(b) näkemys, jossa Eino Kaila arvioidaan merkittävästi suomalaiseen käytännöllisen filosofian tai arvofilosofian lähihistoriaan liitettävänä filosofihahmona

³⁰² Suomalaisessa filosofiassa "filosofian kuoleman" uhkakuvien näkemisen kannalta on kiinnostavaa, että siinä missä *Der logische Aufbau der Welt* merkitsi Kailalle (1930) kuvaa kaiken filosofian lopusta, ratkaisee Hintikan mukaan (Rortyn ja Derridan) väitteen filosofian lopusta voiton tunnustamisen suhtautuminen Eino Kailan filosofisiin pyrkimyksiin. Kailan "pyrkimysten julistaminen toivottomiksi" merkitsee Hintikan mukaan filosofian kuolleeksi tunnustamista "ilman minkäänlaisia vastaväitteitä."

(c) näkemys, jonka mukaan Erik Ahlmanin filosofinen ajattelu on merkittävästi liitetävissä suomalaisen analyttiseen moraalifilosofiaan tai rakentuu kaksijakoisesti paralleelisille mutta divergenteille linjoille joista ensimmäinen on analyttinen, tarkka ja looginen ja toinen synteettinen, spekulatiivinen ja metafyyminen

(d) näkemys, jossa mukaan Ahlmanin eettinen ajattelu voidaan ongelmitta määritellä yksinomaan *non-kognitiiviseksi intuitionismiksi*

a) Suomalaisessa filosofiantutkimuksessa hämmästyttävän vaikutusvaltaista näkemystä Eino Kailan filosofiahmoa karakterisoivasta dikotomisesta, sisäistä kamppailua käyvistä taiteilija- ja tiedemiespuolesta voi kriittisesti tarkastella *argumentum ad hominem*-tyyppisenä perusteluna, joka Kaila-kommentareissa juontuu alkuaan akateemisen filosofian "ulkopuolelta", kirjallisuusmies Martti Haavion omalaatuisesta "Eino Kaila ja arvot" – kirjoituksesta (1960). Kyseisessä kirjoituksessaan Haavio tukeutuu voimakkaasti Eino Kailan tuotantoa arvioidessaan narratiiviin Kailan henkilöahmosta jossa tämän persoonallisuudessa on vaihtelevasti etualalla taiteilija ja tiedemiespuoli ("Kaila numero 1" ja "Kaila numero 2") Kailan tuotannon ominaispiirteitä selittämässä. Ilkka Niiniluoto (2003) kirjoittaa:

Kaila had a double sided personality, as is vividly showed in some of his published inner dialogues between an artist and a scientist." Ilkka Niiniluoto, "Philosophy in Finland – the cultural setting. (Teoksessa *Analytic Philosophy in Finland*, 24–25)

Narratiivin tekstuaaliseksi evidenssiksi Kailan omasta tuotannosta on liitettävissä oikeastaan vain *Syvähenkinen elämä*-teoksen esipuheeseen sisältyvät tekijän lyhyet viittaukset (yleisesti) dialogien luonteesta sisäisinä monologeina, tekijän "sisäisestä paineesta" teoksen synnyn taustalla ja sekä toisen painoksen esipuheeseen sisältyvä kommentti henkilöahmo Aristofiloksen tulkitsemisesta tekijän omaksi "puhetorveksi" ja tähän liittyvästä tekijän esittämästä näkemyksestä suhteessa dialogissa esiintyviin kannanottoihin. Eino Kailan tuotannon tarkastelua ja selittämistä tekijän persoonallisuuden ominaispiirteistä tehtyyn dikotomiaan viittaamalla on nähdäkseni aiheellista arvioida evidenssiltään melko hatarana ja helposti vain toistetuksi tulleen eräänlaisena *argumentum ad hominem*-kuormitettuna Kaila-narratiivina.³⁰³ Tätä Eino Kailan kaksijakoiseen persoonallisuuskuvaukseen kantavana selitysideana tukeutuvaa tarkastelu- ja selitysnarratiivia voi pitää jo kaavamaisessa dikotomisuuksessaan myyttiseltä vaikuttavana: siten kritiikkiä voidaan tässä esittää myös tieteellisesti korrektiin tuotannon kuvauksen edellytysten täytymisen näkökulmasta.

b) Eino Kailan liittäminen merkittäväksi filosofiksi (tai käytännöllisen filosofian harjoittajaksi) osana *suomalaisen käytännöllisen filosofian lähihistoriaa* on problemaattista. Käytännöllisen filosofian periferisyydestä Kailan ajattelussa ovatkin huomauttaneet esimerkiksi Georg Henrik von Wright, Erik Stenius ja Ilkka Niiniluoto, minkä myös Mikko Salmela (1998) on Kailaa tarkastellessaan ottanut esille. (von Wright 1979, xiii; Stenius 1964, 1; Niiniluoto 1990, 15; Salmela 1998, 142) Kailan filosofisen asenteen diskreditoivia vaikutuksia praktiseen filosofiaan, sen moniin lähestymistapoihin ja siten mahdollista *negatiivista vaikutusta* suomalaisen käytännöllisen filosofian kehitykseen ei sen sijaan juuri ole

³⁰³ Tämä dikotominen näkemys toistuu sittemmin von Wrightilla (1979), Salmelalla (1998) ja Niiniluodolla (2003).

teemana suomalaisen filosofian tutkimuksissa (ennen tätä tutkimusta) edes otettu esille. Huomattakoon myös, että tutkielmassa „Laatujen asema suureiden maailmassa“ (1953) Eino Kaila on itsekin kertonut häntä viimekädessä kiinnostaneen vain „yksi ainoa tieteellinen tehtävä“: nimittäin unitaarisen monismin „selvittäminen, varmistaminen ja läpivieminen.“

Myös Mikko Salmela (1998; 2003), joka erottaa Eino Kailan tuotannossa neljä eri näkökulmaa³⁰⁴ moraalisten arvostelmien tulkintoja koskien, on huomauttanut (2003), että Kaila (Wittgensteinin tavoin) vastusti ajatusta etiikasta varsinaisesti filosofisena tai ”tieteellisenä” oppialana (rejected the idea of ethics as a truly philosophical or ”scientific” discipline) ja että elämäkatsomuksellisia kysymyksenasetteluja luotaavan *Syvähenkisen elämän* status filosofiana on Kailan tuotannossa nähtävissä varsin kyseenalaiseksi (jos filosofiaksi lainkaan). Kirjoituksessa *Realismi ja antirealismi 1900-luvun suomalaisessa moraalifilosofiassa* (1999) Salmela liittää luvussa ”Eino Kailan elämänfilosofinen etiikka” Kailan tuotantoa käsitteellisesti *elämänfilosofiaan*. Epäilen, olisiko Eino Kaila ”identiteetiltään” loogisena empiristinä (ja mahdollisesti tieteellisenä luonnonfilosofina) itse voinut hyväksyä filosofiansa käsitteellistä kytkemistä 1800-jälkipuolella kukoistaneeseen ensisijassa Wilhelm Diltheyn (1833 – 1911) ja Rudolf Euckenin (1846 – 1926) filosofisiin kontibuutioihin assosioituvaan *Lebensphilosophie*-suuntaukseen. Käytännöllisen filosofian (ja arvofilosofisen) problematiikan relevanttina filosofisen tutkimuksen kohteena voidaan lisäksi väittää rajautuvan Kailan filosofiakäsitteiden ulkopuolelle.³⁰⁵

c) Kriittisiä huomioita näkemykselle, jossa Erik Ahlmanin filosofista ajattelua voitaisiin nähdä liitettävän merkittävästi suomalaisen *analyyttiseen moraalifilosofiaan* (ja sen historiaan) tai sen edeltäjiin (precursor) Suomessa, esitettiin jo aiemmin tutkimuksessa (luvussa 2.4.). Tässä viitattiin myös siihen, että oikeastaan Ahlmania voisi pitää – vaikka hän moraalifilosofina onkin merkittävästi kiinnittänyt (kuten Salmela esittää) huomiota moraalikäsitteiden ja – arvostelmien merkitykseen ja oikeuttamiseen - myös huomattavan *anti-analyyttisfilosofisena ajattelijana*: loogis-analyyttisen kielifilosofiaan ja kielen formalisointimahdollisuuksiin varautuneen skeptisesti suhtautuneena kriitikkona. (Katso tästä lukuja 2.4 ja 6.7..)

Näkemyistä, jonka mukaan Ahlmanin ajattelussa on tavattavissa kaksijakoisesti paralleeliset mutta divergentit kaksi linjaa, joista ensimmäinen on analyttinen, tarkka ja looginen ja toinen synteettinen, spekulatiivinen ja metafyyminen on aihetta myös arvioida kriittisesti. Sanoisin, että Ahlmanin tuotantoa kylläkin aivan mahdollista tarkastella ja analysoida näin; kuitenkin Ahlmanin tuotannon dikotomisuu-den vertailukohtina Mikko Salmelan tässä suhteessa analogisina esittämien Platonin, Bertrand Russellin ja A. N. Whiteheadin esilletuominen herättää arvelua. (Salmela 2003) Etenkin Platonin tuotannon analysointia Salmelan myös Ahlmanin kohdalla tavoittaman em. kahden paralleeli-

³⁰⁴ Näitä ovat *Kulttuurifilosofian vuosisadassa* (1998) arvoväitteiden 1) emotivistinen analyysi, 2) ”praktillinen” koeteltavuus sekä 3) ”kultainen sääntö” moraalien ytimenä sekä viitteisiin liitetty vahvistus Kailan syvähenkisten arvojen perustelemiseksi liittämistä evolutionistisesta merkityksestä. Artikkelissa ”Analytic Moral Philosophy in Finland” Salmela erottaa Eino Kailan emotivismin (s. 422-), ”kultaisen säännön” periaatteen (s.424-), ”praktillisen” koeteltavuuden (s.424-) ja evolutionistisen perustelun (s.427-). (Salmela 2003) ”Kultaisen säännön” kohdalla Salmela nostaa myös esiin Kailan skeptismin voida kuitenkin teoreettisesti saati tieteellisesti perustella ”kuka on lähimmäiseni.”

³⁰⁵ Huomattakoon, että Mikko Salmelan viittaamaa elämänfilosofiaa voi assosoida myös toisin kuin liittäen se 1800-luvun *Lebensphilosophie*-suuntaukseen. Nähdäkseni on myös mahdollista tulkita, että mainittu dikotominen Eino Kailan filosofiahannon narratiivi saattaa heijastella osaltaan Eino Kailan filosofiakäsitteille ominaisen filosofian tiedestatuksen edellyttävän ja toisaalta filosofialle perinteisemmin ymmärretyn laajemman (esim. estetiikan ja arvoilosophian sekä myös dialogisen esitystavan itseensä sisällyttävän) traditionaalisen filosofiakäsitteiden jännitettyä jo Martti Haavion kirjoituksen ”Eino Kaila ja arvot” taustalla. Tämän tulkintamahdollisuuden mukaan Eino Kailan filosofiakäsitteiden jännitteistä problematiikkaa olisi siis tässä eräässä mielessä Kaila-tutkimuksessa jo tuolloin ”kanavoitu” Kailan persoonallisuudesta laadittuun narratiiviin.

sen mutta divergentin linjan puitteissa voi selvästi pitää *eräänä* tulkintana ja näkemyksenä aiheesta.³⁰⁶

d) Ahlmanin eettisen ajattelun liittäminen ainakin yksinomaan *non-kognitiivisen* intuitiionismiin metaeettiseen positioon on minusta alkanut vaikuttaa problemaattiselta pääasiassa kolmesta syystä: (i) Ahlmanin tuotantoon sisältyy arvojen objektiiviseen eksistoiimeen liittyviä muotoiluja erityisesti teoksessa *Oikeudenmukaisuus ja sen suhde moraaliin* (1943) (mikä ei sinällään sulje pois non-kognitiivisen intuitiionismiin kohdallisuutta), (ii) Ahlmanin tulkinta arvo-arvostelmien (ja moraaliarvostelmien) luonteesta edustaa "arvoobjektivistista" *logiikkaa* jossa *arvoa* pidettävä loogisesti ensisijaisena sen aiheuttamiin tuntemuksiin nähden. Lisäksi arvostuksessa on Ahlmanin mukaan - metaeettisen positioon kanssa melko huonosti yhteensopivasti - mukana *intellektuaalisia aineksia*. "Arvostus on intellektuaalisilla aineksilla sekoitettu emotionaalinen prosessi ja arvoarvostelma sen ilmaus. Arvoarvostelma ei ole toteama siitä, että tällainen prosessi tapahtuu puhujassa itsessään tai muissa yksilöissä. Arvoarvostelmissa tosin näkyy todettavan jotakin, nim. *arvokkuus, arvo*, mutta ei subjektin ja objektin välisenä suhteena, vaan objektin ominaisuutena." Ahlman kirjoittaa. (Ahlman 1992, (8) 27) (iii) Ahlmanin pääasiassa formalistis-individualistisen siveysopin yhteydessä (jota esitellään tutkimuksen luvussa 5.3.) Ahlman luonnehtii ja antaa määreitä eettisesti hyvälle tahdolle. Myös tämä tuntuisi sopivan melko huonosti yhteen non-kognitiivistisen metaeettisen position kanssa.

Ahlmanin leimaaminen (meta)eettiseltä positioltaan yksinomaan non-kognitiivistiseksi intuitiionistiksi saattaa myös tutkimuksellisesti tuntua ehkä jonkin verran *anakronistiselta*, sikäli että Ahlmanin aikana ei tällaista filosofista positiota vielä käsitteellisesti sellaisenaan lainkaan ollut ja sikäli näkemyksen suhde ajankohtaan, jolloin tekijä itse työsti etiikan ja arvofilosofian ongelmia vaikuttaa ehkä hieman arveluttavalta. Ahlmanille itselleen hänen positionsa tulkitseminen non-kognitiiviseksi intuitiionismiksi olisi saattanut tuntua ehkäpä vieraalta ja olisi käytännössäkään ollut mahdotonta: enkä uskoisi hänen tällaista tulkintaa sellaisenaan hyväksyneen. Oikeastaan metaeettisten positioiden jaotteluissa, jotka ovat muodostuneet – kuten tutkimuksen 1. luvussa esitetään - pääasiassa analyttisen filosofian suuntauksen sisällä tämän metaeettisen position "pukeminen" Erik Ahlmanin filosofihahmon ylle vaikuttaa ainakin jonkin verran problemaattiselta, anakronistiselta. Toisaalta tällaiseen metaeettiseen positioon "sijoittaminen" jälkikäteen voi kylläkin olla perusteltavissa filosofin tuotannon ominaisiin piirteisiin viittaamalla koetettaessa saattaa tekijän filosofian sisältöjä ja ominaispiirteitä paremmin nykyfilosofian (tai analyttisen nykyfilosofian) kielellä ymmärrettäväksi.³⁰⁷

³⁰⁶ Väittäisin näin Platon-harrastajana ja erilaisiin historiallisiin ja nykyaikaisiin Platonin tuotantoa jäsenteleviin tulkintoihin tutustuneena. Bertrand Russellin tuotannon sisällöllisten ainesten, sikäli kun siinä on nähty Salmelan viittaamat paralleelliset mutta divergentit linjat, vertaaminen suomalaisfilosofista itse asiassa Eino Kailaan - syvähenkisen käsitteen yhteydessähän on Kaila-tutkimuksessa jo tavoitettukin tämän metafyyysis-spekulatiivinen ajatustendenssi – saattaisi tässä minusta jopa osuvampaa. (Salmela 2003, 422) Näin sikälikin, että Kailan filosofiaikäisyyksen rajausten voi nähdä tuottavan erityisen jännitteen aksiologisia aineksia sisältävän tuotannon filosofiaan kuulumisesta tämän tuotannon "sisäisenä jännitteenä" samaan tapaan Bertrand Russellille ominaisen etiikan emotivistisen tulkinnan sekä toisaalta tämän tuotannon esimerkiksi kasvatukseen ja avioliittoon aksiologisesti kantaaottavan tuotannon "sisäisessä jännitteessä." Ahlmanin tuotannossa ei sitä vastoin tämänkaltaista tuotannon "sisäistä jännitettä" ole nähtävissä, sillä Ahlmanin filosofiaikäisyys on avoimen inkluusiivinen erilaisten filosofisiksi (tai "traditionaalisemmin" filosofiaiksi) arvioitavien aihepiirien ja tuotannon tarkasteluille osana filosofiaa. Nämä huomiot eivät kuitenkaan sulje pois mahdollisuutta tavoittaa Russellin, Whiteheadin ja Ahlmanin (ja Platonin) Salmelan viittaama analogisuus.

³⁰⁷ Mainittakoon tässä vielä Mikko Salmelan eräänä Ahlmanin metaeettisen position tekstuaalisena evidenssinä esiin nostamasta Ahlmanin aforismista: "Jos moraalialta voitaisiin *perustella* olisi seurauksena -moraalin kuolema." (1925) Aforismin muotoilu mahdollistaa nähdäkseni tilaa erilaisille tulkintamahdollisuuksille. Itse olisi taipuvainen lukemaan ks. aforismia viittamassa oikeastaan ainoastaan siihen, että Ahlmanin mukaan moraaliin kuuluu olennaisesti ihmisen (Ahlmanin mukaan) olemukselliseen tahtoon olla vapaa ja kokea itsensä vapaaksi liittyvä etsimisluonne. Nähdäkseni Ahlman pyrki aforismissaan lähinnä sanomaan, että mikäli jokin moraaliooppi voitaisiin esimerkiksi tieteelliselle tutkimukselle verrattavalla tavalla osoittaa objektiivisesti todeksi (tai päteväksi) hävittäisi tämä samalla ihmiselle moraalisenä olentona olennaisesti kuuluvan kysymis- ja etsimisluonteen (johon liittyy kokemus oman eettisyyden jatkuvasta

7.3 Kriittisiä huomioita Suomalaisen filosofian lähihistorian kehityslinjojen kuvaustavoista

Suomalaisen filosofian 1900-luvun ensimmäisen puoliskon lähihistoriasta ei vielä ole laadittu laajaa, sen kehityslinjoja kattavasti hahmottelemaan pyrkivää kokoavaa näkemystä. Tutkijalle on kylläkin verrattain runsaasti tarjolla aineistoa filosofian erityisalueisiin ja henkilöhahmoihin kiinnittyvien spesifimpien esitysten muodossa suomalaisen filosofian lähihistoriasta; kokonaisesitys suomalaisesta 1900-luvun filosofiasta ja sen kehityslinjoista, joka ottaisi huomioon sen eri suuntauksia ja lähestymistapoja sekä näihin liittyvien filosofien – esimerkiksi filosofiakäsityksissä ja niiden rajauksissa - tavoitettavia jännitteisiä suhteita kuitenkin puuttuu. Verrattain laajoiksi kuvauksiksi suomalaisen filosofian lähihistoriasta voi lukea oikeastaan vain kaksi teosta: *Suomalaisen kulttuurifilosofian vuosisata* (1998) ja *Analytic Philosophy in Finland* (2003). Suomessa vahvan *analytyttisen filosofiatradition* vaikutus ja tämän mukainen lähestymistapa aiheeseen on kummassakin teoksessa huomattava: jälkimmäinen luonnollisesti kuvaa otsikkonsa mukaisesti pääosaltaan nimenomaan analytyttisen filosofian kehittymistä, sen vaihteita ja tilannetta Suomessa kirjoittajinaan pääasiassa juuri analytyttisen filosofian taustan omaavia tutkijoita. Myös Mikko Salmelan *Suomalaisen kulttuurifilosofian vuosisadan* lähestymistapaa suomalaisen filosofian tarkasteluun voi pitää melko läheisesti analytyttiseen filosofiaan liittyvänä sikäli, että Salmelan teoksessa korostuu - 1900-luvun suomalaisten keskeisimpien filosofien yleisesittelyn muassa – nimenomaan *analytyttiselle filosofialle* ominaisten metaeettisesti realismin ja antirealismen sekä metaeettisesti arvojen oikeuttamisen tarkastelujen teemat.

Filosofien ja näiden tuotannon kuvaaminen mahdollistaa usein väljyyttä laatia erilaisia perusteltuja kuvauksia – kuten tässä tutkimuksessa on jo osoitettukin - erilaisia seikkoja painottaen. Erilaisten *historiografisten kuvausvarianttien* problematiikasta suhteesta valituihin historiallisten kehityslinjojen kuvaamisen tapoihin on valaisevaa vielä hieman

epätäydellisyydestä). Esim. juuri tieteelliseen perusteluun ja oikeaksi osoittamiseen verrattavissa osoitettu ”oikea ja tosi” moraaliksi siis hävittäisi tavalla itse ihmisenä olemisen hävittämällä moraalille ominaisen etsimisluonteen. (Tällaisena aforismin tulkinta liittyisi verrattain hyvin myös Ahlmanin myöhemmin *Totuudellisuuden probleemissa* esittämiin kuvauksiin totuudellisuuden labiilia pyrkimysluonteesta ilman että, totuudellisuutta voidaan milloinkaan täydellisesti saavuttaa.) Nähdäkseni onkin Ahlmanin filosofiaa tulkittaessa erotettava a) metaeettisesti non-kognitiivinen intuitio-nismi b) ihmistä moraalisenä olentona olennaisesti määrittävästä labiilista etsimisluonteesta. Edellisessä ei tarvitse nähdäkseni välttämättä ottaa kantaa moraalisen olemukseen ja siten non-kognitiivinen intuitio-nisti voi periaatteessa sallia että moraalisen olemukselliseen luonteeseen saattaa kuulua esim. pysyvän arvovakaumuksen stabiloitumisen tai tieto arvojen olemassaolosta ja jopa tieto niiden objektiivisesta järjestyksestä. Moraalisen olemukselliseen etsimisluonteeseen sitoutunut sitä vastoin katsoo, että stabiiliin arvovakaumuksen omaksuminen tai moraalisen stabiili tietäminen samalla hävittäisi tai kadottaisi moraalisenä olentona (ihmisenä) olemisen tavan. ”Se on tietysti yksilöllinen ihmisen idea/arvo, huom. M.L.) metafysillinen käsitys, sitä ei voida verifioida, mutta ei siitä myöskään käy väittäminen, ettei sitä johdu mitään. Tosin siitä ei ”johdu” mitään; ei kyllä johdu siinä mielessä, että todellisuudessa havaittavat ilmiöt olisivat toisenlaisia, jos väitte yksilön ideasta pitää paikkansa, kuin jos se ei pidä paikkansa. *Mutta siitä johtuu jotakin siinä mielessä, että jos oivallamme, että jokainen ihminen on idea, on häneen suhtauduttava toisin, kuin silloin, jos hän ei ole. Idea on tässä samaa kuin se, jota olen sanonut arvoksi, näinhän on usein: idea on samaa kuin arvo. Ihmisen idean kuuluu, että jokainen yksilökin on idea. Ihminen voi intuitiivisesti tajuta oman ideansa.* (Ahlman 1992 (7), 148; kursivointi M.L.) Huomattakoon vielä, että Mikko Salmela (2003) on kääntänyt Ahlmanin ks. aforismin englanniksi: ”If it would be possible to justify morals the result would be -extinction of morals.” Englanninnoksessa ja saksannoksessa voitaisiin *perustella*-sana kääntää myös sanoilla *argue, disagree, argumentieren, motivieren ja begründen*. Itse uskaltaisin kiinnittää tässä huomiota *begründen* sanan sopivuuteen, mikäli aforismissa käänettäisiin saksaksi.

tarkastella Oiva Ketosen kirjoituksen "Eino Kailan tutkijapersonallisuus" (1960) näkemystä Eino Kailan ajattelussa tapahtuneesta *käänteestä*:

Jättäessään vähitellen eräät loogisen empirismin hypoteesit Kaila siis varsin perusteellisesti muutti käsitystään olevaisen ymmärtämisen edellytyksistä.

Filosofin kohdalla tällainen muutos katsotaan usein osoitukseksi häilyvyydestä. Tulkinta on tuskin oikea. Kaila erosi muista filosofeista tässä suhteessa vain siinä, että hän omaksuessaan mielipiteen esitti sen persoonalliseen tapaansa tietyllä päätöksellä, ja että hän sitten, jos hän siitä luopui, alleviivasi muutosta ja nähtävästi koki sen kipeänä tapahtumana. Tämä on filosofin tavallinen kohtalo. Mutta filosofi ei oikeastaan tässä poikkea muusta tieteenharjoittajasta.(...) Jos tiedemies jättää yhden hypoteesin ja ryhtyy tutkimaan toista, täydellisempää, ei sitä nähdä mielipiteen muutoksena sanan varsinaisessa mielessä. Asia ei filosofin kohdalla ole toinen, vaikka se *nähdään* toisena. Se nähdään toisena se vuoksi, että filosofi, kun hän pyrkii tarkastelemaan maailmaa kokonaisuutena tietyn hypoteesin valaistuksessa, joutuu itse elämään hypoteesin mukaisesti. Filosofi, joka ei halua olla sellainen dogmaatikko, joka pakottaa todellisuuden omaan kaa-vaansa, voi tällöin vain muistuttaa itseään oman hypoteesinsa epätäydellisyydestä sanomalla kuten esim. Mach, jonka lauseen Kaila on asettanut motoksi teokseensa "Sie-lunelämä biologisena ilmiönä": "Die höchste Philosophie des Naturforschers besteht darin, eine unvollendete Weltanschauungen zu etragen". (Ketonen 1960, 12, alleviivaus M. L.)

Eino Kailan henkilöhaamon ja tuotannon kuvaamisessa ja laajemminkin suomalaisen filosofian lähihistoriaa kuvattaessa voi kysyä *millainen painoarvo* Ketosen näkemykselle Kailan "varsin perusteellisesta käsityksenmuutoksesta olevan ymmärtämisen edellytyksistä" olisi annettava. Tähänastisessa Kaila-tutkimuksessa ja suomalaisen filosofian lähihistorian kuvauksessa Ketosen tässä kuvaama perusteellinen muutos on (muualla) tuntematon. Olisiko Eino Kailan ajattelussa tapahtuneessa - Ketosen viittaamassa - käänteessä *erityisesti* esille kohotettava historiatapahtuma myös suhteessa 1900-luvun *suomalaisen loogisen empirismin* lähihistoriaan? Suomalaisen filosofian *identiteetin* hahmottamisen kannalta on tässä myös kiinnostavaa, että Ketonen liittää tulkinnessaan Kailan ajattelussa kuvaamansa *käänteen* edistyvässä tieteenharjoittamisessa yleisemmin tavattavaan *tieteen-tekijän tutkimushypoteesien* vaihtamiseen. Kyse ei Ketosen Kaila-narratiivissa tässä ollut filosofin "häilyvyydestä" saati loogisen empirismin tutkimussuuntauksen tappiosta vaan sittenkin vain tieteentekijälle *tavallisesta* tutkimushypoteesin vaihtamisesta edistyvän tieteellisen tutkimuksen "tunnusten alla."

Suomalaisessa filosofiatutkimuksessa tavattavan viimeaikaisen "oman lähihistorian" kuvaamisen seuraavassa tarkastellun narratiivin voi nähdä Ketosen Kaila-narratiivin tavoin liittyvän filosofiakäsitykseen, johon on kiinnostavasti sisällytetty postulaatti filosofiasta *edistyvänä tieteenä*. Omassa filosofiakäsityksessään tätä näkemystä (luvussa 1.4) kannattaneen Ilkka Niiniluodon (2003) kuvauksessa suomalaisen filosofian lähihistoriasta huomio kiinnittyy aluksi siinä korostuvaan "suomalaisten vahvoihin ja alkuperäisiin omiin kontribuutioihin" arvioitaessa suomalaisen filosofian lähihistoriallisten kehityslinjojen muodostumista.

Philosophy in Finland – the cultural setting

(...) For a long time Finns were at the receiving end of Philosophical activities, mainly receptive of the existing fashions and traditions without strong original contributions of their own. Until the first decades of the twentieth century, the main influences came from Germany, especially from german idealism. The situation changed with Edvard Westermarck, ethical relativist and one of the founders of social anthropology. While Westermarck's school faded away in the 1940s, a more lasting influence upon Finnish philosophy was made by Eino Kaila, who was associated with the Vienna Circle in the late 1920s and 1930s. Kaila's students especially Georg Henrik von Wright, Erik Stenius, and Oiva Ketonen, and von Wright's student Jaakko Hintikka, turned main course of

post-war Finnish philosophy to the central areas of analytic philosophy: logic, philosophy of science, philosophy of language, action theory and metaethics. (Niiniluoto 2003, 11, alleviivaukset M. L.)

Ilkka Niiniluodon kansallista omintakeisuutta ja "päämäärätietoisia yksilöitä" suomalaisen filosofian lähihistoriassa *Analytical Philosophy in Finland* (2003) painottavan ja kiinnostavia historianfilosofisia korostuksia sisältävän kuvauksen voi nähdä olevan hyvin "linjassa" Jaakko Hintikan kirjoituksen "Filosofian tulevaisuus" (1986) *siirtomaa-asenteesta* varoittavan suomalaisen filosofian omintakeisuutta korostavaan tulevaisuudenvisioon. (Katso tästä tutkimuksen lukua 1.4.) Niiniluoto konstruoi artikkelissaan erään - suomalaisen filosofian *identiteetin konstruoinnin* näkökulmasta kiinnostavan - narratiivin suomalaisen filosofian kulttuurisista taustoista. Tässä suomalaisen filosofian menestyneimmät ja kansainvälisesti maineikkaimmat kontribuutiot – kontribuutiot analyttisessä filosofiassa – saadaan liitetyiksi suomalaiskansallista mielenlaatua (mentality) dikotomisesti karakterisoiiviin *romanttiseen* ja *realistiseen* ominaisuuteen. Suomalaisen mentaliteetin ensin mainittu puoli ilmenee narratiivissa rakkaudessa luontoon ja melankolisissa lauluissa; jälkimmäisen taustalla on nähtävissä pohjoisen ilmaston edellyttämien yksinäisten selviytymiskamppailujen vaikutuksia rationaliteettikäsitteisiin.

Finnish mentality has its "romantic" side, as exhibited by their respect for beautiful nature and love for melancholy songs. But in their solitary struggle for survival the Northern experience has taught them to appreciate a realist attitude to facts and rational faculties of human beings. It is, therefore, no accident that the Finns have made their most celebrate philosophical contributions on the international scene in the field of analytic philosophy. (Niiniluoto 2003a, 11)

Analytical Philosophy in Finlandin artikkelin "Philosophy in Finland – the cultural setting" luvussa "Reasons for the success of analytic philosophy" (2003) nostetaan esille neljään näkökohtaa, jotka kirjoittajan mukaan voivat selittää (edelleenkin) analyttisen filosofian menestystä Suomessa. Tässä analyttisen suomalaisfilosofian menestystekijöinä esitetään: 1) pienessä maassa muutaman tärkeän yksilön työllä ja vaikutuksella, varsinkin kun he ovat olleet karismaattisia ja heillä on voimakas päämääräntaju, on ollut voimakas vaikutus filosofiseen orientaatioon; 2) edellisten kansainvälisen toiminnan aktiivisuus ja tähän liittyvä kansainvälisten yhteyksien muodostuminen on ollut merkitykseltään huomattavaa; 3) Suomen historia on mahdollistanut suvaitsevaisen, analyttiselle filosofialle suosiollisen kulttuuri-ilmapiirin, jossa maantieteellisten ja poliittisten tosiasioiden kunnioitus on pakottanut suomalaiset säilyttämään elämässään pragmaattista realismia; 4) Suomella ei ole ollut varaa kapeaan spesialisoitumiseen filosofiassa. Sen parhaat akateemiset edustajat ovat siksi melko vapaasti liikkuneet filosofian eri alueilla ja olleet avoimia uusille ongelma-alueille. (Niiniluoto 2003b) Akateemisen analyttisen suomalaisfilosofian menestystekijöihin liittyen kirjoittaja huomauttaa tässä vielä erityisesti, että suomalaiset analyttiset filosofit ovat erityispiirteensä olleet kiinnostuneita kriittisen ajattelun yhtymäkohdista maailmankatsomukseen (saks. Weltanschauung). Eino Kailan *Nykyinen maailmankäsitys* (1929) on kirjoittajan mukaan katsottavissa *paradigmaattiseksi esimerkiksi* tästä analyttiselle suomalaisfilosofialle ominaisesta tendensistä (tai traditiosta).³⁰⁸ (Niiniluoto 2003b)

³⁰⁸ "(...)... post-war academic philosophy in Finland has been dominated by the analytic school – even by its "strong" version which gives emphasis to logic, formal languages, and the rational reconstruction of basic concepts, rather than "softer" version known as ordinary language philosophy. This situation has been similar to Sweden, but quite different from e. g. Germany where the role of the German Society for Analytic Philosophy (GAP) has been promoted to minority movement. Several reasons for this success of analytic philosophy in Finland can be suggested. First, in a small country like Finland, the work and influence of a few important individuals, possessed with personal charisma and a strong sense of purpose, can have a decisive impact on philosophical orientation. Secondly, in the Finnish universities, appointments to professors are made by consulting referees whose main standard in assessing the applicants is their

Yhteenvetona kirjoittajan voi tässä historianarratiivissaan nähdä esittelevän ja esiinnostavan mahdollisina pitämäänsä taustatekijöitä suomalaisen filosofian lähihistorian kehityslinjojen muodostumisessa; hänen voi edelleen nähdä em. artikkeleissa rakentavan historianfilosofisten painotusten ja selitystekijöiden suhteen omaperäisiä narratiivivaihteluita sisältävän kuvauksen suomalaisen filosofian kehityksestä ja identiteetistä. Kuvauksessa voikin nähdä kiinnostavasti konstruoidun suomalaisen analyttisen filosofian *menestys-metanarratiivi*, jossa kuvauksen lähtökohdaksi on otettu analyttisen suomalais-filosofian menestyneisyys jonka kautta (ja puitteissa) esiinnostetaan analyttisen filosofiasuuntauksen erityislaatuista menestystä selittäviä mahdollisia tekijöitä Suomessa ja kansainvälisesti. Selitystekijöinä viitataan tässä narratiivissa 1) päämäärätietoisin karismaattisiin yksilöihin suuntauksen dynaamisina "leadereinä", 2) näiden organisoimaan tehokkaaseen kansainvälisten yhteyksien luomiseen suuntaukselle suomalaisittain ominaisena tehokkaana verkottautumisena, 3) analyttiselle filosofialle Suomen historiassa muokkautuneeseen suotuisaan kulttuuriympäristöön ja 4) suuntauksen johtavien filosofien filosofiseen laaja-alaisuuteen.

Kuten tämäntyyppisten historianfilosofisia ratkaisuja sisältävien historianarratiivien kohdalla voi yleisemminkin arvioida: kuvaus voi olla oikea; "subjektiivisilta momenteilta" tai arvostussidonnaisuudesta arvostelevalta kritiikiltä ei tässä(kään) vältytä. Sini-valkoisten kansien sisälle sidottu historianarratiivi ei kuitenkaan jätä sijaa epäilyille Suomen *menestyksekkäimmistä* filosofiasuuntauksesta.

Myös yleisemmin tarkasteltuna edelläkuvatun kaltaisten historianarratiivien ongelman ytimeen osuu huomio: *tavallaan* edellä esitelty suomalaisen filosofian lähihistorista konstruoitu historianarratiivi on *totta* ja sille voidaan myös osoittaa merkittävää historia-aineistollista evidenssiä. Mutta toisaalta tämän historiakuvausten kohdalla on niinkin, että myös toisia ja sille kohdittain jopa vastakkaisia selityserustoja esiinnostavia historianarratiiveja voisi pitää aivan yhtä *tosina*.

Suomalaisen filosofian lähihistorian kehittymisen taustatekijöiden esiinnostamisen perusteita verrattain relativisoivaa ja vaihtoehtoisten narratiivien mahdollisuutta tässä apologisoivaa ajatusta(ni) voidaan vielä valaista esittelemällä artikkelin "Philosophy in Finland – the cultural setting" historianarratiiville rinnastaen seuraavan kaavion

activity in international publications. Thus, the international dimension becomes a highly significant aspect in directing philosophical research. What would Finnish philosophy be without Westermarck in London, Kaila in Vienna, von Wright in Cambridge, and Hintikka in Stanford and Boston? Through these types of connections to the important cities of the world, the Finns have also gained indispensable links to the publications, journals, congresses, associations and other professional activities within their discipline. Thirdly, the history of Finland has provided a tolerant cultural climate that has been favourable to the analytic trend in philosophy. Respect for geographical and political facts has forced the Finns to maintain a pragmatic realism in life. Apart from some revivalist religious movements, which have found zealous supporters especially in northern Finland, the Lutheran church has mainly sustained individualistic and rational attitudes, so that the relation between religion and science has been mainly characterized by peaceful co-existence. In spite of the state church system, on the whole Finland is more secularized than Catholic countries. Freedom of religion was established in 1922, and at the end of the twentieth century about 85 per cent of the population belonged to the Lutheran Church. It is also significant that the national awakening, which has often linked to romantic tendencies, was in Finland firmly rooted in the international enlightenment tradition, and its theoretical background was sought from the rationalist Hegelian philosophy with its believe in universal reason. Philosophy in Finland did not take the course of peculiar or idiosyncratic "Finnish philosophy." Further, the emphasis on logic and science with analytic philosophy has reflected a long term strong commitment of the Finns to the values of scientific education. Fourthly, it is important to add that, as a small nation, Finland has not been able to afford narrow specialisation within such a field as philosophy. Its best academic representatives have therefore moved quite freely from one branch of philosophy to another, and been open to new problem areas. They have tried to maintain good relations with other academic fields in many different faculties in the university, and forums like the Philosophical Society have served this purpose as well. Also the geographical and cultural location of Finland has helped to create connections to different philosophical traditions. In this respect, the analytic school has been more flexible in Finland than in Sweden. One may add that Finnish analytic philosophers have been concentrated with the implications of critical thinking to the *Weltanschauung*. Kaila's book *Nykyinen maailmankäsitys* (The Present World Outlook, 1929) is a paradigm example of this approach. (Niiniluoto 2003, 32–33) (Niiniluoto viittaa paradigmaattiseen tässä yleisemmässä, eikä Thomas Kuhnin eksaktimmassa tieteenfilosofisessa merkityksessä.)

puitteissa eräs vaihtoehtoiseksi historianarratiiviksi laadittu eksemplaari. Tässä nostetaan esille vaihtoehtoisina suomalaisen filosofian lähihistorian kehitystä selittävinä mahdollisina taustatekijöinä 1) *tieteensosiologisia ja tiedepoliittisia aikalais-valtarakenteita* (vertaa tässä myös Kailan aseman merkityksestä vuodesta 1930 alkaen artikkelin kohdassa Niiniluoto 2003, 25), 2) suomalaisen loogisen empirismin aggressiivista diskvalifiointitendenssiä eräänä analyttisen suuntauksen tausta-ominaispiirteenä Suomessa, 3) *geopoliittisiin tekijöihin, kulttuuri-ilmapiirin tai kansanmenteliteettiin* viittaavia seikkoja filosofian kehitystä selittävinä taustatekijöinä esitteleviin historianarratiiveihin liitettävää arvioivaa *kritiikkiä* sekä 4) (tässä spesifimmin) vastaesimerkkien esiinnostamisen mahdollisuutta näkemykselle *epä-spesialisoitumisesta ja laaja-alaisuudesta* suomalaisen analyttisen filosofian lähihistoriassa.

Historianarratiivi I

*Philosophy in Finland -
The cultural setting: Reasons for
the succes of analytic philosophy*

Vaihtoehtoinen historianarratiivi II

**Eksemplaari vaihtoehtoiseksi konstruoidusta
metanarratiivista filosofian kehityslinjojen muo-
dostumisesta suomalaisen filosofian lähihistori-
assa**

<p>1. Pienessä maassa muutaman tärkeän yksilön työllä ja vaikutuksella, varsinkin kun he ovat olleet karismaattisia ja heillä on voimakas päämääräntaju, on voimakas vaikutus filosofiseen orientaatioon.</p>	<p>1. Pienessä Suomessa akateeminen filosofia polarisoitui 1900-luvun alkupuolella vahvasti yhteen yliopistoon, tuolloisessa Suomessa Helsingin yliopistoon. Viimeistään 1930-luvulta alkaen siellä vallinnut, monia akateemisen filosofian lähestymistapoja aggressiivisesti diskvalifioinut loogisen empirismin suuntaus sai osaltaan siksi Suomessa omalaatuisesti ylikorostuneen aseman. Suomessa loogisen empirismin introdusoijalla, filosofi ja psykologi Eino Kailalla, oli voimakas päämääräntaju loogis-empiristisestä filosofiastaan <i>metafysiikkaa</i> vastaan taistelevana <i>edistyvänä tieteenä</i>.</p> <p>Myöhemmin Eino Kaila ”varsin perusteellisesti muutti käsitystään olevaisen ymmärtämisen edellytyksistä.” (Ketonen, 1960)</p>
<p>2. Edellisten kansainvälisen toiminnan aktiivisuus ja tähän liittyvä tehokas kansainvälisten yhteyksien muodostaminen on ollut etenkin analyttisen suuntauksen menestymisen taustalla huomattavaa.</p>	<p>2. Suomalaisessa 1900-luvun akateemisessa filosofiassa kansainvälistymistä ja kansainvälisten yhteyksien luomista voi nähdä harjoitetun aktiivisesti eri tahoilla suuntauksista tai lähestymistavoista riippumatta.</p>
<p>3. Suomen historia on mahdollistanut suvaitsevaisen, analyttiselle filosofialle suosiollisen kulttuuri-ilmapiirin. Maantieteellisten ja poliittisten tosiasioiden kunnioitus on pakottanut suomalaiset säilyttämään elämässään pragmaattista realismia.</p>	<p>3. Suomen historia ei ehkä sinällään ole mahdollistanut sen otollisempaan kulttuuri-ilmapiiriä analyttiselle filosofialle kuin muillekaan filosofian lähestymistavoille. Akateemista filosofiaa on Helsingin yliopistossa vallinnut (suomalainen) looginen empirismi ja vahva analyttisen filosofian traditio 1930-luvulta asti. Suomen geopoliittisen historian, suomalaisen mentaliteetin ja suomalaisen filosofian kehittymisen välille luodut yhteydet voivat tuottaa kiinnostavia <i>narratiivikonstruktioita</i> joiden historia-tutkimuksellinen status on huomattavan avoin. ”Suomalaisiin” tai ”suomalaiseen mentaliteettiin” viittaaviin selitysnarratiiveihin voi arvioida liittyvän <i>stereotypisoiva</i> historiatarkastelua.</p>
<p>4. Suomella ei ole ollut varaa kapeaan spesialisoitumiseen filosofiassa. Sen parhaat akateemiset edustajat ovat siksi melko vapaasti liikkuneet filosofian eri alueilla ja olleet avoimia uusille ongelma-alueille.</p>	<p>4. Suomalaisessa akateemisessa filosofiassa <i>spesialisoinen vaaroista</i> voi nostaa esille kuvaavana esimerkkinä sen, että käytännöllisen filosofian professorin oppituoli Helsingin yliopistossa oli vuosikaudet täyttämättä 1950-luvulla: virkaan ei tahtunut maasta löytynyt yhtäkään päteväksi arvioitua hakijaa. Käytännöllisen professorin virkaan valittiin lopulta predikaattilogiikasta väitellyt Jaakko Hintikka, joka oli tuohon mennessä ennättänyt laatia kaksi kirjoitusta käytännöllisen filosofian alalta.</p>

Kaavio 3. Suomalaisen analyttisen filosofian menestystekijä-historianarratiivi ja vaihtoehtoiseksi historianarratiiviksi laadittu eksemplaari suomalaisen filosofian lähihistorian kehityslinjojen muotoutumiseen vaikuttaneista tekijöistä

Historiallisen evidenssiin tukeutuen voi konstruoida huomattavan erilaisia kuvauksia suomalaisen filosofian lähihistoria *kehityksen taustavaikutimista*. Myös (suomalaisen) *loogisen empirismin* ja (suomalaisen) *analyyttisen filosofiasuuntauksen* eroista ja yhtenevyyksistä, historiallisesta jatkumosta sekä näiden yhteyksistä esimerkiksi (suomalaisen) *käytännöllisen filosofian* ja sen tutkimuksen kehittymiseen on mahdollista laatia erilaisia verrattain perusteltavia historiakuvauksia.

Mikko Salmela (2003) on erottanut suomalaisessa 1900-luvun *käytännöllisessä filosofiassa* kolme pääsuuntausta tai traditiota: 1) Westernmarkkin introdusoiman sosiologisen etiikan tradition (sociological ethics), 2) fenomenologisen arvoetiikan tradition (phenomenological ethics of value) ja 3) analyttisen moraalifilosofian tradition (analytical moral philosophy). Viimeksi mainitun – jonka varsinaisena ensimmäisenä edustajana suomessa Salmela pitää G. H. von Wrightiä – ”juuristoja” Salmela on tavoittanut Erik Ahlmanin ja Eino Kailan tuotannosta. (Salmela 2003, 414-415)

Myös Suomalaisen akateemisen käytännöllisen filosofian lähihistoriaa voisi ajatella jäsennettävän *toisinkin*: esimerkiksi Eino Kailan (ja G. H. von Wrightin) merkitystä suomalaiselle käytännöllisen filosofian ja arvofilosofian tutkimukselle ja kehitykselle voisi tarkastella – kuten tässä tutkimuksessa - nostamalla esille näiden *filosofiakäsityksiä* ja niihin sisältyviä relevantin filosofisen tutkimuksen ”tutkimusalueen” *rajauksia*. Edelleen, eräänä 1900-luvun suomalaisen käytännöllisen filosofian tärkeänä *traditiona* voisi pitää suomalaisen filosofian loogisen empirismin kritiikin perinnettä. Tässä voisi nostaa esille esimerkiksi Erik Ahlmanin (suomalaiseen) loogisen empirismin, loogiseen positivismiin ja loogis-lingvististen filosofiapyrkimysten mahdollisuuksiin kohdistamaa aikalais-kritiikkiä ja sen merkityksiä. Samoin J. E. Salomaan tuotannon vastaava kritiikki tulisi tässä kyseeseen kuten tietenkin myös jo Salmelan (1998) esiinnostama Sven Krohnin loogisen empirismin kritiikki. Vaihtelevuudelle ja kuvausvarianteille otollisen suomalaisen filosofian jäsentelyssä ja kuvaamisessa voisi myös viitata mahdollisiin koulukuntalähtöisiin *arvoavarautuneisuuksiin* suomalaisen filosofian narratiivien ja identiteetin hahmottamisissa.

* * *

Eino Kailan loogisen empirismin suomalainen introduktio aloittaa viimeistään Kailan Helsingin kauden alusta (1930-) suomalaisessa akateemisessa filosofiassa erittäin vaikutusvaltaisen filosofian *tutkimussuuntauksen* ja *-tradition*. Kailan (hahmottelemasta, tulkinnan mukaisesta) loogisesta empirismistä tai ajan *suomalaisesta loogisesta empirismistä* muodostettava näkemys on siten erittäin keskeisessä asemassa muodostettaessa yleisemminkin käsitystä suomalaisesta filosofiasta, sen kehityksestä ja identiteetistä. Juuri Eino Kailan ”uusien” filosofisten suunnanottojen myötä Suomessa – kuten Ilkka Niiniluotokin on kuvannut – voi suomalaisessa filosofiassa nähdä kehkeytyneen sen 1900-luvun *ratkaisevimman muodonmuutoksen* (desicive transformation).

The Rise of Logical Empiricism

(...) Grotenfelt's influence was continued by several of his students. J.E. Salomaa (1891-1960) wrote his doctoral thesis on Schopenhauer and von Hartmann in 1918. He defended realism in epistemology and ethics, but otherwise continued traditional orientation toward the history of philosophy. Erik Ahlman (1892-1952) was inspired by Nietzsches and Schopenhauers voluntarism. He was the first to introduce in Finland, following Scheler, phenomenology as a method of ethics, value theory, philosophy of

culture, and philosophical anthropology. Following Ahlman, Sven Krohn (1903-1999) upheld in the 1950s the tradition of normative ethics against Westernmarkian relativism.

But the desicive transformation of Finnish philosophy was incubating in the work of Eino Kaila (1890-1958). (Niiniluoto 2003, 24; alleviivaukset M. L.)³⁰⁹

Loogisen empirismin (ja *loogisen uuspositivismin*) käsitteisiin sekä näiden erilaisiin kuvauksiin ja hahmotustapoihin liittyy nykytutkimukselle tarkastelun arvoista perusproblematiikkaa. Tarkastelemme seuraavassa tätä lähemmin.

Käsitteenä *looginen empirismi* (saks. *logische Empirismus*) oli alkuaan Eino Kailan saksan kielellä omalle filosofiselle positiolleen antama nimi: tämä tavataan ensinnä teoksessa *Die Prinzipien der Wahrscheinlichkeitslogik* (1926). Käsite *uuspositivismi* (saks. neo- tai neu-positivismus) on tämänkin luultavimmin juuri Kailaan palautuva käsiteluumus. Esimerkiksi Ilkka Niiniluodon mukaan Kaila olisikin ensimmäisenä kutsunut tällä nimellä Carnapin ja Schlickin filosofista ohjelmaa. (Niiniluoto 1992, 28).³¹⁰

Niin kutsutun *Wienin piirin* filosofiyhteisössä ei siinä harjoitetusta filosofias- ta kuitenkaan tiettävästi milloinkaan käytetty (uus)positivismi-nimitystä; tämän käsitteen käyttö yleistyi Matti Sintosen mukaan vasta Herbert Feigl (1902 – 1988) ja Albert E. Blumbergin julkaiseman ”Logical Positivism, a New Movement in European Philosophy” (1931) kirjoituksen myötä. Tässä Feigl esitti *loogisen positivismin* nimeämistä *loogiseksi empirismiksi* erotukseksi aiemmasta *positivismista*. (Sintonen 2002, 100) Sintosen mukaan nimityksen *looginen empirismi* vasta varsinaisesti ”vakiinnutti käyttöön Feigl” artikkelissa ”Logical Empiricism” vuodelta 1943. (Sintonen 2002, 100)

Matti Sintosen (2002) hahmottelemana *looginen positivismi* edustaa itse asiassa verrattain lyhyttä historiallista välivaihetta ennen muuntumistaan lähes huomaa- matta *loogiseksi empirismiksi*, jolla oli pikemmin *historialliset* kuin *ohjelmalliset* yhteytensä positivismiin.³¹¹ Sintonen näkee – tässä tosin tämä näkemys ainoastaan kiteytyksenomai-

³⁰⁹ Tähän Niiniluodon suomalaisen filosofian lähihistorialliseen ”pikakatsaukseen” liittyen katsoisin, että Eino Kailan filosofiahmon sekä tieteellisen ja filosofisen toiminnan voidaan vakuuttavasti osoittaa suomalaisessa filosofiassa ja tieteessä merkinneen suomalaisessa filosofiassa ratkaisevaa muutosta historiallisena faktumina, jolle on myös osoitettavissa erittäin runsaasti evidenssiä. Tämän muutoksen luonteen ja merkityksen *arviointi* - suhteessa vaikkapa juuri käytännöllisen filosofian kehittymiseen Suomessa - on sitä vastoin edelleen kysymys, josta tulee voida käydä moniäänistä kriittistä keskustelua. Tällöin Eino Kailan *loogisen empirismin* myötä suomalaisessa akateemisessa filosofiassa tapahtunutta muutosta voidaan (kärjistettynä) tarkastella kuvaustavasta riippuen esimerkiksi:

- *läpimurtona* suomalaisessa filosofiassa vs. ajan suomalaisen akateemisen filosofian ”filosofisena harharetkenä.”
- myöhemmän suomalaisen analyttisen filosofian suuntaukselle sittemmin verrattain yhtenäisen *jatkumon* ”alkuna” vs. suhteessa myöhemmälle suomalaiselle analyttiselle filosofialle jatkumollisesti problemaattisessa suhteessa nähtävänä filosofian vaiheena Suomessa.
- suomalaisen akateemisen käytännöllisen filosofian kehityksen kannalta uusia lähtökohtia (esim. analyttisen etiikka) alulle saattaneena tai muovaavana käänteenä vs. käytännöllisen filosofian ”alasajona” ja sen verrattain pitkän alennustilan aiheuttajana 1930-, 1940- ja 1950-lukujen Suomessa (ja mahdollisesti pidempäänkin).

³¹⁰ Niiniluoto on liittänyt Carnapin ja Schlickin filosofiset ohjelmat tässä yhteen.

³¹¹ ”(...) looginen positivismi, vaikutti lyhyen ajan 1920- ja 1930-luvuilla. Silloinkaan se ei muodostanut yhtenäistä koulukuntaa, vaan sen edustajia yhdisti vaikeasti määriteltävissä oleva ”tieteellinen asenne.” Tämä myös wieniläiseksi positivismiksi, tieteen ykseyden opiksi ja radikaaliksi, tieteelliseksi tai johdonmukaiseksi empirismiksi kutsuttu oppi julisti tieteen ja filosofian liitto: filosofian tärkein rooli on tieteen perusteiden kriittinen tarkastelu, ei tieteistä riippumattoman filosofisen perustan rakentaminen. Suuntauksena looginen positivismi muuntui 1930-luvulla lähes huomaa- matta *loogiseksi empirismiksi*, jota taas voidaan pitää siltana nykyiseen sangen monimuotoiseen loogis-analyttiseen filosofiaan.

Usein looginen positivismi ja looginen empirismi samaistetaan. Lähempi tarkastelu kuitenkin osoittaa, että loogisen empirismin yhteydet klassiseen positivismiin ovat pikemmin historialliset kuin ohjelmalliset.” (Sintonen 2002, 45)

sesti esiteltynä - *loogisen positivismin* ohjelmassa ilmaantuneiden ongelmien aiheuttaneen Wienin Piirissä hajaannuksen nk. *konservatiiviseen oikeistosiipeen* (johon kuuluivat mm. Schlick ja Waismann) sekä piiriin nk. *vasemmistolaisiin* (Otto Neurath et alia). 1930-luvun jälkipuolelta tullessa piiriin vasemmistolaiset olivatkin jo hylänneet *kaikki* piiriin sisällölliset teesit. Siten looginen positivismi muuntui vaivihkaa loogiseksi empirismiksi, jonka puitteissa voitiin sallia esimerkiksi *postulationaalinen hypoteettis-deduktiivinen* menetelmä eikä siinä enää hyväksytty aiempia verifikaatio- ja käännettävyystesimuotoiluja.

Matti Sintonsen (2002) huomauttaessa, että "usein looginen positivismi ja looginen empirismi samaistetaan" voi asiasta olla samaa mieltä havaitessaan tutkimuskirjallisuudessa käsitteitä *looginen empirismi*, *looginen positivismi*, *uuspositivismi* tai *moderni empirismi* (saks. *moderner empirismus*) toistuvasti käytettävän väljästi ja toisinaan ilman näistä nimityksistä tarkempaan erotteluun pyrkienkään. (Sintonen 2002, 45) Esimerkiksi Rudolf Hallerin (1929-) *Neopositivismus. Eine historische Einführung in die Philosophie des Wiener Kreis* (1993) teoksen nimikin on tässä suhteessa jo paljonpuhuva. Samaa voi sanoa esimerkiksi Achinsteinin ja Barkerin varhaisemmasta teoksesta *The Legacy of Logical Positivism* (1969) tai teoksesta *The emergence of Logical Empiricism: From 1900 to the Vienna Circle* (ed. Sarkar Sahotra, 1996). Huomionarvoista – jopa tilannetta kuvaavaakin – on myös, että esimerkiksi *Cambridge Dictionary of Philosophy* ei lainkaan sisällä omaa hakusana-artikkelia sanalle *logical empirism*, vaan kehottaa tällä kohtaa siirtymään hakusanaan *logical positivism*; tässä taas ei viitata sanallakaan loogiseen empirismiin käsitteenä tai filosofiasuntauksena. (Lähes samaa voi sanoa myös teoksen hakusana-artikkelista *Vienna Circle*.) Huomionarvoisena aikalaisdokumenttina voi myös nostaa esille sen, että Einon Kailan laatimassa *Otavan ison tietosanakirjan* hakusana-artikkelissa 'Wienin piiri' (1939) Kaila mainitsee eritellen Wienin filosofi-piiriin aktiviteetteina sekä *uuspositivismin* että *looginen empirism* ja pitää piiriin merkitystä erittäin suurena *tieteelliselle filosofialle*.

Wienin piiri (...) Wienissä 1920-luvulla syntynyt, n. vuosikymmenen ajan vireästi toiminut filosofipiiri, joka Moritz Schlickin ympärille kerääntyen kehittäi uuspositivismia ja loogista empirismia. Sen merkitys tieteelliselle filosofialle on ollut erittäin suuri. (Otavan iso tietosanakirja 1939, 498)

Jo hieman oudoksuttavaa asiassa on, että tutkija Jan Wolensky on jättänyt Matti Sintonsen ja Ilkka Niiniluodon kanssa yhdessä toimittamansa laajahkon *The History of Epistemology* (2004) teoksen luvussa "Logical Empiricism and Related Views" kokonaan käsittelemättä loogisen empirismin käsittehistoriallisia taustoja. Wolenskyn artikkelissa viitataan vain melko epämääräisesti Wienin piiriin "kolmannen positivismin" filosofien ryhmänä ja loogisen empirismin keskuksena.³¹²

Jos *loogisen empirismin käsittehistoriaan* ja sen *kehityksen hahmottamiseen* voi nähdä liittyvän moniuomaista problematiikkaa, on myös loogisen empirismin "*suomalainen*" historia jo sen maahan introdusoineen Eino Kailan käsitteestä tekemistä ensimmärittelyistä ja Kailan omasta suhteesta Wienin piirissä harjoitettuun filosofiaan lähtien osoitettavissa huomattavan kompleksiseksi, kuten suomalainen nykyinen filosofiatutkimus on jo nostanutkin

³¹² Wolensky mainitsee lisäksi epämääräisesti Eino Kailan "liittyneen enemmän tai vähemmän" Suomessa loogiseen empirismiin.

" (G) *Logical empiricism and related views*

This movement grouped several philosophers, in general positivistically oriented (the 3rd positivism). The centre was located in Vienna (hence the name "the Vienna Circle"). Another branch was active in Berlin. Important ideas came from Poland (the Lvov-Warsaw school). Moreover, several single philosophers were more or less related to logical empiricism, for example Eino Kaila (1890-1958) in Finland, Karl Raimund Popper (1910-1989) in Vienna, later in London, and Alfred Ayer (1902-1994). (Wolensky 2004, 50, syntaksivirhe sitaatin lopussa on kirjoittajan, kursivointi tekstissä M.L.)

esille.³¹³ Aihetta valottavasta tutkimuksesta tärkeä on Juha Mannisen 2000-luvun alun artikkelisarja ”Eino Kaila ja tie Wienin piiriin”, ”Kaila ja kahden tunnustamistavan ero”, ”Positivisti Wienin piirin väittelyissä” ja ”Positivismin kriitikosta positivistiksi.” Myös Mikko Salmela (1998) on kohottanut mielenkiintoisella tavalla esiin *loogisen empirismin* 2. maailmansodan *jälkeisiä vaiheita* (episodeja) suomalaisessa filosofiassa erityisesti Sven Krohnia, tämän filosofiaa ja filosofi-uran vaiheita tarkastellessaan. Suomalaista tai suomalaisten toimittamaa *loogiseen empirismiin* liittyvää uudempaa filosofiatutkimusta sisältävät myös teokset *Eino Kaila and logical empiricism* (1992) ja *Wienin piiri* (2004).

* * *

Eino Kailan suhdetta loogiseen empirismiin arvioidessaan Juha Manninen on pitänyt ilmeisenä, että *looginen empirismi* edusti Kailalle itselleen myöhemmin arvioiden vain noin *vuosikymmenen* kestänyttä filosofista ”*syryjäpolkua*”:

Monelle on yllätys, että Kaila itse tuli vanhoilla päivillään näkemään parhaiten tunnetun loogisen empirisminsä vain kymmenisen vuotta kestäneenä syryjäpolkuna, jolta hän tosi-asiassa palasi 1920-luvun luonnonfilosofisiin kysymyksenasetteluihinsa, tosin koko lailla aikaisempaa oppineempana. (Manninen 2002 b)

Mannisen aikamäärityksessä saattaa olla kuitenkin tässä *tarkistettavaa* vaikkakin käsityksen perustalle on osoitettavissa eräs Kailan myöhäistuotannon omasanainen tekstuaalinen evidenssi. Näin sikäli, että Eino Kailan oman filosofisen kantansa määrittäminen loogiseksi empirismiksi tavataan – kuten Manninenkin on nostanut esille – jo vuodelta 1926; kuitenkin vielä Kailan *1940-luvun* alkupuolen tuotannolle voidaan nähdä ominaisiksi juuri loogiseen empirismiin kytkeytyvät kirjoitukset: ”Über den Physicalische Realitätsbegriff” (1941), ”Reaalitiedon logiikkaa” (1942), ”Logistik und Metaphysik” (1942), ”Physikalismus und Phänomenalismus” (1942) ”Sur le Concept de Loi naturelle” (1942) ja ”Kvanttiteorian filosofinen problematiikka loogillisen empirismin valossa” (1943). Edelleen, Eino Kailan tiedetään suunnitelleen vuosina 1942–44 (kvantti)fysiikan filosofiaan liittyvää kolmatta ”Beitrageaan” *loogiseen empirismiin*. (Niiniluoto 1992, 22)

Vastaavasti Eino Kailan 1940-luvun puolenvälin tuotannolle voi nähdä ominaisiksi *psykologiatieteeseen* painottuneet, erityisesti hahmopsykologian tutkimukseen liittyvät kirjoitukset ”Personlighetspsykologie” (1945), ”Uttrykkspsykologie” (1945) ja ”Hahmoprobleemasta” (1945) sekä hahmopsykologian tieteellisissä puitteissa moraalifilosofian parissa esitettyyn vastavuoroisuuden ydinongelmaan tehty tarkastelu ”En gestaltspsykologisk betraktelse över moralfilosofins centralproblem” (1947).

Eino Kailan tuotannon Akatemian-ajan *myöhäisvaiheelle* ominaisten *luonnonfilosofisten* kirjoitusten voi katsoa alkavan 1950-luvun alkupuolen kirjoituksista ”Allt är materia allt är själl” (1952), ”Kybernetikan illuusio” (1952) (suomennos) ja ”Laatujen asema suureiden maailmassa” (1953). Tälle vaiheelle voikin nähdä ominaiseksi Eino Kailan 1920-luvun loppupuolen tuotannon motiiveja ja ongelmanasetteluja muistuttavan monistisen luonnonfilosofisen intressin.

³¹³ Tarkasteltaessa Eino Kailan suhdetta loogiseen empirismiin tulisi voida ottaa huomioon ainakin seuraavia kysymyksen muodossa esitettävissä näkökulmia: Mitä looginen empirismi määritelmällisesti ja historiallisesti – myös esimerkiksi metodeissaan – oli? Miten Kaila itse mielsi loogisen empirismin, suhteensa siihen ja sen suhteen tieteelliseen tutkimukseen ja sen metodologiaan? Miten Kaila-tutkimuksessa on Kailan suhdetta loogiseen empirismiin jo tarkasteltu? Kysymyksistä ensimmäisen kompleksisuuteen on jo edellä riittävästi viitattu: sen tarkempi selvittäminen kuitenkin tulee kyseeseen tässä tutkimuksessa. Kysymyksistä toiseen ja kolmanteen voidaan myös tässä Kaila-tutkimukseen viitaten esittää eräitä tutkimustuloksia.

Suomalaisessa Kaila-tutkimuksessa Juha Manninen arvioi 1970-luvulla Eino Kailan ensimmäisten epäilyjen loogista empirismää kohtaan ajoittuneen vuoteen 1945. (Manninen 1977, 33; Niiniluoto 1992, 30) Kailan loogisesta empirismistä ”loittonemista” 1940-luvun alkupuolelta lähtien aiheuttivat Georg Henrik von Wrightin mukaan Kailan kohtaamat ongelmat nk. *käännettävyyss-teesin* ja *loogisen behaviorismin* kohdalla: merkkejä tästä voidaan von Wrightin mukaan nähdä jo ”Reaalitiedon logiikkaa” (1942) ja ”Phenomenalismus und Physikalismus” -kirjoituksissa (1942). (von Wright 1979, xxxiv-xxxv; von Wright 1992, 90–94).

Mistään kaikkiaan loogisesta empirismistä *luopumisesta* tai loogisen empiristin *filosofidentiteetin* taakseen jättämisestä ei Eino Kailan kohdalla tämän 1940-luvun tuotannon perusteella kuitenkaan nähdäkseen ole riittäviä perusteita puhua. Eino Kailan voi nimittäin ilmeisesti nähdä työskennelleen loogisen empirismin - tai ainakin siksi mieltämässä ja kutsumansa - filosofiaprojektin parissa vielä 1940-luvun loppupuolella. Kailan luentojen aiheena ja sisältönä vuosina 1947 - 48 oli (kuvaavasti) ”loogisen empirismin tarkistusta.” (Niiniluoto 1992, 30) Lisäksi jopa niinkin myöhäisessä kirjoituksessa kuin ”Einstein-Minkowskin invarianssteoria (Tutkimuksia sen loogis-tietoteoreettisesta luonteesta ja sen luonnonfilosofisesta merkityksestä)” *vuodelta 1958* Kaila viittaa loogiseen empirismiin *edelleen kehitysprosessissa* olevana filosofiasuuntauksena.³¹⁴

* * *

Loogisen empirismin käsitystapojen ja sen erityislaatuisen akateemisen historian Suomessa – *suomalaisen loogisen empirismin* – voi nähdä kohdanneen suomalaisessa filosofiasa erittäin huomattavaa muodonmuutosta, transformaatiota Georg Henrik von Wrightin 1940-luvun alkupuolella omaksuman *loogisen empirismin lingvistisen filosofiakäsityksen* myötä.³¹⁵ Von Wrightin, jonka filosofiakäsitystä seuraavassa osaltaan tarkastellaan lähemmin, voi arvioida edustavan Kailan, Ahlmanin ja Salomaan jälkeistä „filosofisukupolvea”: von Wright on omasanaisesti tuotannossaan lukenut itsensä Eino Kailan ja Ludvig Wittgensteinin oppilaaksi.³¹⁶ Spesifimmin nimenomaan *filosofiakäsityksensä* muodostumisessa von Wright on katsonut Wittgensteinilla olleen häneen kaikkein suurimman vaikutuksen. Von Wrightin filosofiakäsityksen taustavaikuttamista voi nostaa esille, että hän on itse kiinnostavasti kuvannut hänet alkuaan 1930-luvulla monien muiden Eino Kailan oppilaiden tavoin „*lumonneen*” Helsingin yliopistossa vahvana vaikuttanut loogisen-empirismi. Tässä filosofian „voitonvarmaan” uskoon kuului käsitys lopultakin filosofiassa saavutetusta edistyvän tieteen statuksesta.

³¹⁴ Käännettävyysteesistä luopumiseensa liittyy Kaila (1958) kirjoittaa: ”*Sellaista (fysiikan) tietoteoriaa, joka lievemässä tai jyrkemässä muodossa hyväksyy käännettävyysteesin, sopii paremman puutteessa nimittää ”positiivismiksi” (antaen siis tälle filosofiselle sanonnalle, joka on epämääräinen niin kuin kaikki yleisfilosofiset nimikkeet, jossain määrin täsmällisen sisällön). Niin sanottu looginen empirismi on kehityksensä kuluessa askel askeleelta luopunut näin ymmärretystä positiivismista.*” (Kaila 1992, 537; alleviivaus M.L.) (Passuksen alaviiteessä Kaila kuvaa omaa luopumistaan varsin pitkään kannattamastaan käännettävyysteesistä.)

³¹⁵ Suomalaisen 1900-luvun filosofian tutkimuksessa olisi hyvin tärkeätä laajemminkin tarkastella ja vertailla suomalaisen filosofian lähihistorian eri „filosofisukupolvien” filosofiakäsityksiä ja näissä tapahtuvia muutoksia ja transformaatioita. Esimerkiksi suomalaisen filosofian lähihistoriassa Eino Kaila, Erik Ahlman ja J.E. Salomaa edustavat Arvo Grotenfeltin mahdollisesti erittäinkin merkittävästi filosofeina „ohjastamaa” ja jälkeistä akateemisten ammattifilosofien „sukupolvea”. G. H. von Wright taas selvästi edustaa näitä seuraavaa „sukupolvea.Grotenfeltin oppilaiden Kailan ja Salomaan yhteisten uus-kantilaisten, vaikkakin sen eri suuntauksien pääasiassa vaikuttamien taustojen osoittamiseen on viitannut Leila Haaparanta (2003).

³¹⁶ Georg Henrik von Wright nimeää tuotannossaan kolme „mentorifilosofia” : Eino Kailan ja Ludvig Wittgensteinin ohella myös G. E. Mooren, joilla hän katsoo olleen filosofiseen ajatteluunsa merkittävimmän vaikutuksen.

Muistan elävästi sen filosofisen ilmapiirin, henkisen tunnelman, jossa opiskeluvuosiinani Helsingissä kasvoin. Sitä voisi ehkä parhaiten luonnehtia Wienin Piirin voitonvarmaksi uskoksi, että filosofiakin oli vihdoin saavuttanut „den sicheren Gang einer Wissenschaft“ ja että perinteinen metafysiikka oli hylättävä joko mielettömänä haaveena tai turhana yrityksenä vastata kysymyksiin, jotka loogisen analyysin keinoin pystyttiin nyt lopullisesti selvittämään. En väitä, että Kailan kaikilla oppilailta olisi ollut sama tunnelma – mutta minä en suinkaan ollut yksin sen lumoissa. (von Wright 1992, 16)

Filosofian *tieteellisyyden* kysymys ja sen suhde *tieteisiin* – etenkin *logiikkaan* osana filosofiaa – muodostui Georg Henrik von Wrightille sittemmin akuuttiltakin vaikuttavaksi metafilosofiseksi ongelmaksi viimeistään 1930-luvun loppupuolella. Osoituksena tämän metafilosofisen problematiikan aktualisoitumisesta von Wrightin varhaisessa ajattelussa voidaan viitata tämän Eino Kailan kanssa käymään säilytettyyn kirjeenvaihtoon. „Itsenäisyysjulistuksessaan“, kuten Kaila heinäkuussa von Wrightiltä Cambridgestä saamansa kirjeen sisältöjä nimitti, von Wright – mitä ilmeisimmin juuri Ludvig Wittgensteinin vaikutuksesta – sanoutui jo painokkaasti irti eräistä *Kailan loogiselle empirismille* ominaisista käsityksistä filosofian luonteesta.

Minua hieman huolestuttaa se viime kortissa sanomasi, että sinulla ei luultavasti ole samaa myötätuntoa Wittgensteinin ajatustapaa kohtaan kuin minulla. Minusta nimittäin näyttää siltä, että tässä ei niinkään ole kysymys makuasiasta kuin oikeasta ja epäoikeasta sekä älyllisesti että „moraalisesti“ (...) Valinta – näin asetan kysymyksen itselleni – Wittgensteinin ja Carnapin-Tarskin linjan välillä on valinta sen välillä, ollako ehkä vähäinen mutta kuitenkin rehellinen filosofi vai piintynyt matemaatikko. (...) Tietysti meidän on äärettömän tärkeää tuntea nykyaikainen logiikan kalkyylit ja teoria matematiikan perusteista. (...) Mutta rehellisesti puhuen: *logiikka ei ole sen enempää filosofiaa kuin Darwinin oppi 50 vuotta sitten* (kuukaan filosofi ei voinut väistää sitä aineistona) ja sen vuoksi epäilen, että tulevaisuus tulee tarkastelemaan Carnapin Logische-Syntaxia samoin säälin katsein, joita suomme Haeckelin monismille. *Filosofia on jähmettynyt aina, kun se on päässyt sellaiseen vaiheeseen, että yritetään todistaa jotakin joko deduktiivisesti tai viittaamalla faktoihin. Se elää vain niin kauan kuin se on taistelua niitä epäselvyyksiä ja vääriä odotuksia vastaan, jotka pohjustavat järjestyksen rakentamistamme tieteessä.* (Georg Henrik von Wrightin kirjeestä Eino Kailalle 9.7.1939, kursivoinnit ja alleviivaus M.L.)

Edelleen, artikkelissaan „An intellectual autobiography“ (1989) Georg Henrik von Wright on kuvannut, miten hän varhaisessa „uudesta“ filosofiasta innoittuneisuudessaan ei aluksi kyenyt näkemään Ludvig Wittgensteinin *Tractatus logico-philosophuksen* ja Wienin Piirin Rudolf Carnapin *filosofiakäsitysten* eroavuutta ja problemaattisuutta. Von Wrightin omasanaisen kertoman mukaan hänen oma käsityksensä (*conviction*) filosofias- ta oli lisäksi alunperin(kin) ollut, että **1)** filosofia ei ole yksi (luonnon)tieteistä, että **2)** sen metodi on looginen analyysi ja että **3)** siinä ensisijaisesti on kyse merkitysten selventämisestä.³¹⁷ Tämä von Wrightin jo „alkuperäisesti“ omaksuma filosofiakäsitys muodostui hänelle kuitenkin sittemmin ongelmaksi.

³¹⁷ Myöhemmin von Wright (1985) on luonnehtinut filosofiaa ja erityisesti omaa käsitystään filosofiasta käsitteellisten intuioiden eksplikoimiseksi ja tulkitsemiseksi. (von Wright 1985, 204) Filosofinen aikakauslehti *Niin & Näin* 2/1995 haastattelussa von Wright arvioi filosofin toimintaa jopa läheisesti taiteilijan toimintaa muistuttavaksi ”sepittämiseksi.”

”Tuusvuori: Onhan filosofeilla ainakin tapana herjata toisiaan käsiteruoniljoiksi.

G.H. von Wright: Kyllä, kyllä.

T: Ja juuri vähättelevässä mielessä, mutta voisiko siinä myös olla jokin arvostava näkökohta? Jos joku onnistuu luomaan uuden filosofisen käsitteyyhteyden, niin voisiko sillä olla myös taiteellista arvoa?

v.W: En tiedä, mutta on mielenkiintoista, että tämä kysymys tuli esille. Muistuu nimittäin mieleeni nyt muista sanoja epätarkasti tai väärin että Wittgenstein, joka itse todella ei ollut missään mielessä proosallinen, sanoo jossakin Philosophie kann mann eigentlich nur dichten.

T: Sepittää

v.W: Sepittää! Ja on kyllä totta, vaikken ole sitä paljon ajatellut, että filosofisten ajatusten sepittäminen - hyvä sana - on sukua romaanin ja myös musiikin sepittämiselle. Tässä on varmaan yhtymäkohtia tai yhtäläisyyttä, johon on kuitenkin syytä suhtautua suurella varovaisuudella, koska mikään tavallinen runoilija filosofi ei kyllä ole. Jos

Thus the one view of philosophy, the Wittgensteinian one, seemed to lead to a subjectivist quietism; on the other, Carnap's, to a relativistic conventionalism. In my *early enthusiasm for the "new philosophy"* I did not see clearly the difference between the two views. Nor did I appreciate the problematic character of both of them. *Later I came to see problems here. But I did not abandon my initial conviction* that philosophy is not one of the sciences, that its method is logical analysis, and that its primary concern is to clarify meaning. However, *what this meant became a problem to me.* (von Wright 1989, 44-45, kursivointi M.L.)

* * *

Loogisen empirismin voi nähdä saavan suomalaisessa 1940-luvun alun akateemisessa filosofiassa uuden, Eino Kailan loogisesta empirismismistä radikaalisti poikkeavan formuloinnin Georg Henrik Wrightin teoksessa *Den logiska empirismen. En huvunrikning i modern filosofi* (1943). Edelleen, suomalaisen filosofian lähihistorian kehityslinjojen ja sen identiteetin ymmärtämisen kannalta on tässä syytä nostaa esille von Wrightin teoksessa esitetyt seuraavat näkökohdat: von Wright 1) hahmottaa tässä loogisen empirismin edustajat verrattain selvästi määritettäväksi joukoksi ajattelijoina, jotka olivat tekijän mukaan lisäksi tuolloin yksimielisiä filosofian (loogisen empirismin) metodista lingvistisenä analyysinä; 2) arvioi Ludvig Wittgensteinin tärkeäksi loogisen empirismin edustajaksi sekä 3) arvioi loogisen empirismin erääksi ajan filosofian pääsuuntaukseksi.³¹⁸

Lingvistisesti orientoituneen filosofian introduktion varhaisin muoto Suomessa voidaan nähdä ja ajoittaa juuri *Den logiska empirismen*-teokseen: se on ensimmäinen laajahko suomalaisen filosofian asiantuntijan, ammattifilosofin teos, jossa filosofiakäsitys liitetään ja fokusoidaan nimenomaisesti lingvistiseksi toiminnaksi. Vaikka varsinaisesta lingvistisestä käänteestä suomalaisen akateemisen filosofian kohdalla juuri tämän teoksen ilmestymisen myötä saattaa tuntua liialliselta puhua, on merkille pantavaa, että teoksessa Eino Kailan tieteellisen tutkimukseen liitetty ja tiedestatusta edellyttänyt looginen empirismi transformoituu kielellisiä merkityksiä analyysoivaksi ja "wittgensteilaisittain" kielellis-terapeuttiseksi toiminnaksi. Lisäksi teoksessa selväsanaisesti sanoudutaan irti filosofian tiedestatuskäsituksesta.

Irtiottoa suhteessa Eino Kailan loogisen empirismin konseptioon (konseptioihin) voi pitää tässä radikaalina: von Wright luopuu teoksen lingvistisessä filosofiakäsityksessä Kailan edustaman loogisen empirismin eräästä keskeisimmäksi katsottavasta ytimeästä: (suomalaisen/Eino Kailan) loogisen empirismin tiede-edellytyksestä, tiedestatuksen postulaatista.

Eino Kailan ja Georg Henrik von Wrightin loogisesta empirismin käsitystapoja vertaillaessa voidaan osoittaa erästä problematiikkaa, jolla on merkitystä suomalaisen filosofian kehitystä ja sen identiteetin kuvattaessa. Mikäli (suomalaisen) loogisen empirismin historiaa kuvattaessa korostetaan Eino Kailan teokseen *Über das System der Wirklichkeitsbegriffe. Ein Beitrag zum logischen Empirismus* (1936) sisältyvää käsitystä ja vaatimusta filosofiasta tieteenä jossa looginen empirismin metodi samaistuu nimenomaisesti *tieteen metodiksi*, voi

hän olisi, hän olisi huono runoilija. Mutta että filosofinen toiminta on sukua taiteilijan toiminnalle, siitä voi olla vakuutunut." (G. H. von Wrightin haastattelu - Mikko Lahtinen, Sami Pihlström, Jarkko S. Tuusvuori. Niin & Näin, 2/1995)

³¹⁸ Nähdäkseni kohtia a ja b voidaan niin teoksen ilmestymisen aikaan kuin nykyisinkin pitää kontroversaaleina ja stereotyyppisinä.

metafilosofisesti kysyä *kumpaa* em. transformaatio huomioon ottaen olisi näissä pikemmin pidettävä loogista empirismiä edustavana: Eino Kailaako, joka loogisessa empirismissään kiinnittyi filosofian tiedestatukseen vai G. H. von Wrightiä, joka määrittelee *Den logiska empirismen*issä loogisen empirismin lingvistisiin tarkasteluihin fokuosoivaksi toiminnaksi vailla tiedestatusta.³¹⁹

Filosofia ei ole mikään teoria vaan metodi. Tämä metodi on looginen analyysi. Sen kohteena on kieli. (...) Kysymyksestä filosofian metodista ja objektista loogiset empiristit ovat yksimielisiä. Sensijaan mielipiteet eriyvät siinä, kuinka filosofisen toiminnan tulokset ja tavoite on käsiteltävä. (von Wright 1945)

Loogisen empirismin metodi, se on itse tieteen metodi, voidaan soveltaa filosofisiin ongelmiin, siis tieteen logiikan perustaviin kysymyksiin. (Eino Kaila: Über das System der Wirklichkeitsbegriffe. Ein Beitrag zum logischen Empirismus 1936/1979b, 108 - 109, kursivointi M.L.)

Koonti 10. *Loogisen empirismin* filosofiasuuntauksen erilaiset määrittelyt Eino Kailan (1936) ja Georg Henrik von Wrightin (1945) tuotannossa

Edellä on jo osoitettu loogisen empirismin käsitehistoriallisen määrittämisen ja kehityshistoriallisen kuvaamisen problemaattisuutta. Kun esimerkiksi Jaakko Hintikka viittaa kirjoituksessaan "Looginen empirismi 58 vuotta myöhemmin" (2001) von Wrightin *Den logiska empirismen* teokseen luonnehtien sitä: "*Se on edelleenkin huomion arvoinen, käyttökelpoinen katsaus tähän tärkeään filosofiseen virtaukseen.*" voi kysyä, edustaako von Wrightin *filosofiakäsitys* mainitussa teoksessa *nimestään* huolimatta varsinaisesti *loogista empirismää* - vertaa tässä erityisesti Kailan *tiedestatusta* edellyttävän loogisen empirismin muotoiluja - tai missä mielessä se sitä edustaa. Huomattakoon myös, että Hintikka lukeutuu ks. kirjoituksessaan omansa näistä niiden filosofien ja tutkijoiden joukkoon, jotka eivät näe kovin merkittäväksi tehdä tarkkaa erottelua Wienin piiriin loogisen empirismin ja loogisen (uus)positivismin välillä, vaan pitää mahdollisena kutsua Wienin piiriin filosofiaa kummalla nimityksellä hyvänsä. (Hintikka 2001a, 40)

Ilmeisimmin Cambridgen aikanaan Ludvig Wittgensteinilta omaksumiensa vaikutteiden johdosta Georg Henrik von Wright näyttää *jo* 1930-luvun lopulla hakeneen irtiotta Kailan *tieteellisestä* loogisesta empirismistä. (Vertaa edellä siteerattua kirjettä.) Von Wright kirjoitti lingvististä *filosofiakäsitystä* esittelevän oman teoksensa loogisesta empirismistä *1940-luvun alussa*; se julkaistiin 1943 ja joka käännettiin suomeksi 1945. Suomessa loogisen empirismin käsitteessä ja sen aikalais-ymmärryksessä voi nähdä tapahtuvan suomalaisessa akateemisessa filosofiassa *radikaalin transformaa*tion vuosina 1936 – 1943 vertailtaessa teoksien *Über das system der Wirklichkeitsbegriff. Ein Beitrag zum logischen Empirismus* (1936), *Über den Physikalischen realitätsbgriff. zweiter Beitrag zum logischen Empirismus* (1941) ja *Den logiska empirismen: En huvudriktning i modern filosofi* (1943) *filosofiakäsityksiä*. Näissä suomalaisessa akateemisessa filosofiassa loogista empirismiä tarkastelevissa teoksissa esitellään eräitä loogisen empirismin määritelmiä ja muotoiluja; teki-

³¹⁹ Tässä voidaan siis pohtia: kummassa seuraavista rinnakkain asetetuista sitaateista oikeammin kuvataan loogista empirismiä ja voiko filosofiansuuntaus muuttua näin radikaalisti säilyttäen kuitenkin saman nimensä? Eino Kailan teoksissa *Inhimillinen tieto* (1939) ja *Über den Physikalischen Realitätsbegriff* (1941) sekä G.H. von Wrightin teoksessa *Den logiska empirismen* 1943 jäsenetään loogista empirismiä sisällöllisesti esimerkiksi suuntauksen pääteesien kautta ja teokset osoittavat, että kummallakin tekijöistä näyttää olleen käsityksensä suuntauksen edustajista.

jöiden näkemykset ovat niissä kuitenkin huomattavan erilaisia. Näkemykset ovat jopa niin poikkeavia, että vaikeaa nähdä kyseessä olevan sama filosofiasuuntaus.³²⁰ Tätä transformaatiota voidaan vielä selventävästi kuvata seuraavien rinnakkain asetettujen tekstilainauksen avulla.

Eino Kaila loogisesta empirismistä (1936, 1941)

Georg Henrik von Wright loogisesta empirismistä (1943)

<p>Filosofian historiassa ilmenee toinen toisensa jälkeen erilaisia tiedon teorioita: rationalismi, psykologisoiva empirismi, apriorismi, positivismi. Tiede kuitenkin ei tunne kuin yhden epistemologian; se <u>sisältyy itse tieteen metodiin; se on looginen empirismi.</u> (...) Loogisen empirismin metodi, se on itse tieteen metodi, voidaan soveltaa <u>filosofisiin ongelmiin, siis tieteen logiikan perustaviin kysymyksiin.</u> (Kaila 1936/1979b)</p>	<p>Huomattava määrä erikoisluontoisempia filosofisia ongelmia perustuu tieteellisten, erityisesti <u>matemaattisten kieli-tottumusten väärinkäyttöön.</u> Kaukana siitä, että edustaisivat selvyuden luvattua maata, <u>matematiikka ja eksakti luonnontiede kätkevät</u> filosofiselta kannalta katsottuna laajakantoisten epäselvyyksien aiheita. (von Wright, 1945)</p>
<p>Sillä tämä <u>tieteellis-teoreettinen metodi</u> ei ytimessään ole positivistisen ja fenomenalistisen tradition aatteellista jatkoa ja uudelleenherättämistä, se on <u>ainakin yhtä lähellä eräitä muotoja kriittistä epistemologista realismia kuin se on positivistista fenomenalismia.</u>(...) ..on tärkeää erottaa looginen empirismi eräistä sille ulkoisista ja epäolennaisista aatteellisista yhteyksistä. Tämä työn eräs oheisista tehtävistä onkin avata tietä tällaiselle eron tekemiselle. (Kaila 1941/1979c)</p>	<p>Filosofia ei ole mikään teoria vaan metodi. Tämä <u>metodi on looginen analyysi. Sen kohteena on kieli.</u> (...) Kysymyksestä filosofian metodista ja objektista loogiset empiristit ovat yksimielisiä. Sensijaan mielipiteet eriyvät siinä, kuinka filosofisen toiminnan tulokset ja tavoite on käsitettävä. (von Wright 1945)</p>
<p>Aristoteles väitti ettei „Olevaan” kuulu relaatioita (Metafysiikka II, 5) sillä hänellä ei ollut kykyä nähdä korkeamman tason relationaalista invariansseja. Tätä vastaan sanoo moderni ajattelija, „ainoastaan relaatiot ovat objektiivisia“. Olevaa koskevaan gigantomakhiaan, josta Platon puhuu <i>Theaitetoksessa</i>, gigantitseen mielipiteitten taisteluun ”tosiolevasta”, kysymykseen joka kohotettiin esille muinoin kuten nyt ja aina.... mitä Oleva on, <u>looginen empirismi vastaa: ”Oleva on invariantti ilmenemys”.</u> (Kaila, 1936/1979b)</p>	<p>Filosofian päämääränä eivät ole teesit, lauseet sellaisinaan, vaan teesien, lauseiden selittäminen. Tämä on sisältönä Wittgensteinin sanoissa, <u>ettei filosofia ole tiedettä</u>, vaan toimintaa, ja hänen käsityksessään, ettei <u>filosofian ongelmilla ole (todellisuus-)sisältöä</u>, eivätkä sen formuloinnit ole oikeita lauseita. (von Wright 1945)</p> <p style="text-align: right;">(Alleiviivaukset M.L)</p>

Koonti 11. Loogisen empirismin käsitystavan radikaali transformatio suomalaisessa akateemisessa filosofiassa G. H. von Wrightin *Looginen empirismi* -teoksessa

³²⁰ Huomattakoon, että Sven Krohn erotti loogista empirismiä tarkastelevassa väitöskirjassaan (1949) loogisessa empirismissä kaksi päävaihetta 1) „*loogisen positivismin*“ ja 2) „*verbalismin*“. Loogisen empirismin kolmas „semanttinen“ vaihe ei enää ollut selvässä mielessä loogista empirismiä. (Salmela 1998, 375-376; 422; Krohn 1949)

7.4 Avauksia suomalaisen filosofian identiteetin uudelleenkysymiseksi

Filosofiasuuntauksista lähimmin Marburgin uuskantilaisuuteen liittyvän Eduard Zellerin (1814 – 1908) antiikin kreikkalaisen filosofian kokonaisuus *Die Philosophie der Griechen in ihrer Geschichtlichen Entwicklung* (1856–68) täyttää yli 40 cm Tampereen yliopiston kirjaston hyllytilasta. Zellerin historiateos on aiheensa mukaisesti laaja. Vastaa- van laajuista suomalaisen filosofian historiaa ei ole. Ajatus on kiinnostava.

Tässä tutkimuksessa tarkasteltu suomalaisen filosofian lähihistoria on huomattavan ”kartoittamatonta” tutkimusaluetta. Ainoat ja osaltaan rajoitetussa aihepiirissään kokonaisnäkemykselliset tuotokset aiheesta ovat jo aiemmin esiin nostetut Mikko Salmelan *Kulttuurifilosofian vuosisata* (1998) ja *Analytic Philosophy in Finland* (toim. Leila Haaparanta & Ilkka Niiniluoto) (2003). Näistä ensin mainittu kiinnittyy Edward Westermarckin, Eino Kailan, J. E. Salomaan, Erik Ahlmanin, Sven Krohnin ja G. H. von Wrightin filosofiaan ja filosofihahmoihin; jälkimmäisessä tarkastellaan pääasiassa akateemisen suomalaisen analyyttisen filosofiasuuntauksen (tai ”koulukunnan”) (Finnish analytic school) lähihistorian vaiheita, nykytilannetta ja ominaispiirteitä pääosin suomalaisessa filosofiakontekstissa.³²¹ Mikko Salmelan (1998) tutkimuksessa korostuu siinä osaksi käytännöllistä filosofiaa mielletyn *kulttuurifilosofian* - tässä kuitenkin huomattavalta osin mainittujen suomalaisfilosofien eurooppalaisen kulttuurin aikalais-tilannetta tarkastel- leina epäsystemaattisina kulttuuriarvioina - ohella *biografiset filosofiesittelyt* sekä *arvojen oikeuttamisen* metafilosofisen teeman eritystarkastelu. Näine ominaispiirteineen Salmelan tutkimuksen suomalaisen kulttuurifilosofian vuosisataan viittaava otsikko saattaa herät- tää vääriäkin assosiaatioita.³²²

Suomalaisen filosofian lähihistorian tutkimustradition synnyttäminen esimerkiksi R. Rortyn filosofian historiografia-analysissään viittaaman *intellektuaalisen historiankirjoit- tuksen* edellytyksin vaatii pitkällistä ”panostamista”, syventymistä ja tarkastelun ulot-

³²¹ Teos sisältää myös Leila Haaparannan suomalaisen analyyttisen ja fenomenologisen filosofiasuuntauksien luonnet- ta ja ominaispiirteitä vertailevan ja hahmottelevan artikkelin ”Finnish Studies in Phenomenology and Phenomenologi- cal studies in Finland: Interfaces of Analytic Philosophy and Phenomenology” sekä Thomas Walgrenin von Wrightin kulttuurikriittistä ajattelua ja tuotantoa myös metafilosofisesti arvoivan artikkelin ”Critical Theory.” Eräässä mielessä yleiskatsauksellisista esityksistä suomalaista filosofiaa koskien voidaan mainita jo 1977 julkaistu artikkelikokoelma *Aate ja maailmankuva* (1977) sekä Ilkka Niiniluodon artikkelit suomalaisesta filosofiasta *Suomen tieteen historiassa* (2000) sekä Svante Nordinin *Filosofian historian* suomennetun version lopun lisäosana.

³²² Kulttuurifilosofian aikalaismieltämisestä 1900-luvun alkupuolen Suomessa voi ottaa esimerkkinä esille Otavan ison tietosanakirjan hakusana-artikkelin Kulttuurifilosofia jossa kulttuurifilosofia arvioidaan kulttuurin olemusta ja arvoa ”perusteellisesti” (systemaattisesti?) selvittäväksi tarkasteluksi: ”**Kulttuurifilosofia**, tutkistelu, joka koettaa perusteelli- sesti selvittää, mikä on kulttuurin olemus ja arvo. (Otavan iso tietosanakirja II painos, hakusana kulttuurifilosofia) (Hakusana-artikkeli on mitä luultavimmin Arvi GrotenfeltIN laatima, vaikka sitä ei tässä erikseen olekaan mainittu.) Toisaalta esimerkiksi Brokhaus Enzyklopädie (1996) määrittelee kulttuurifilosofiaa seuraavasti: **Kulturphilosophie**, i.e.S. die Wiss. vom Wissen um die Kultur. Als materiale und philosoph. antropologie ist der K. die Wiss., von der menschl. lebens und kulturwelt, im eigentl. Sinne also Kulturwissenschaft. In ersterer hinsicht lässt sie sich historisch als eine Auslegung der geschichtl. Denkweisen und Systementwuerfe des ausgehenden 18. und 19. Jh. betrachten (von J.G. HERDERS Kulturgeschichte bis zu F. NIETZSCHES Kulturkritik), in Letzterer ist sie als Versuch zu sehen einen ganzheitl. Problem und Erkenntniszusammenhang der Philosophie angesichts der erfalls von Wiss. in Einzelwissen- schaften zu behahren. (...)” (Alleviivaus ja kursivointi M.L.)

tamista aiheen valtavaan laajuuteen sekä esimerkiksi sen sisältämiin - osaltaan myös tässä tutkimuksessa tarkasteltuihin - (meta)filosofisiin taustoihin, akateemisiin valtasuhteisiin, opettaja- oppilas suhteiden vaikutuksiin, intellektuaalisiin aikalaisjännitteisiin, filsofiakäsitysten rajauksiin jne..

Tutkimuksen alussa kysyin: kuka tietää mitä kuuluu suomalaiseen filosofiaan? Aivan yhtä hyvin voi kysyä myös: kuka tietää mitä kuuluu *suomalaisen käytännöllisen filosofian* (lähi)historiaan?; millaisia vaiheita suomalainen akateeminen käytännöllinen filosofia läpikäynyt ja millaisiksi sen funktiot tiedeyhteisössä ja sen akateeminen status on kulloinkin ymmärretty?; miten suomalaisen käytännöllisen filosofian historia olisi liitettävä suomessa vaikuttaneisiin eri filosofiasuuntauksiin?

Konkreettisemmalla tasolla voi kysyä millainen historiakuvaus olisi laadittava suomalaisen akateemisen käytännöllisen filosofian 1950-luvusta: tuolloinhan Helsingin yliopiston käytännöllisen filosofian professuuri oli vuosikautia täyttämättä päteväksi arvioitun hakijan puuttuessa? Tai miten Suomalaisen filosofian lähihistoriaa kuvattaessa olisi luonnehdittava vain yhden selvästi filosofiseksi luokiteltavan (johdanto)teoksen *Filosofisk Etik* (1941) laatineen mutta intiaanikulttuureita ansiokkaasti tutkineen kulttuuriantropologin ja uskontotieteilijän Rafael Karstenin Helsingin yliopiston käytännöllisen filosofian professorikautta vuosina 1922–42? Mikä oli (tai on) Karstenin *filosofi-identiteetti* tai *suomalaisen käytännöllisen filosofian identiteetti* Karstenin aikana?

Oikeastaan vasta 1900-luvun alkupuolen merkittävimpien suomalaisfilosofien – kuten Eino Kailan ja Erik Ahlmanin - sosiaalisia ja yhteiskunnallisia yhteyksiä, filosofisia intressejä ja näiden painotuksia, filosofisia ambitiota sekä filsofiakäsityksiä ja niiden rajoituksia huomioon ottava – sanottakoon nyt sitten *intellektuaalihistoriallinen* – tutkimustraditio suomalaisen filosofian lähihistoriasta voisi mahdollistaa varsinaisen arvioivan keskustelun (myös mahdollisen arvokeskustelun) suomalaisen filosofian identiteetistä.³²³ Tai käänteisesti: nykyisin ilman *intellektuaalihistoriallista* riittävää tutkimusta (tutkimusperinnettä) suomalaisen filosofian lähihistoriasta – sama periaatehan on kulttuurihistoriallisesti koskenut suomalaisia kulttuuri-ilmiöitä musiikkista, kuvataiteeseen tai valtioelämään – käsitystä suomalaisen filosofian identiteetistä ei ole hahmotettavissa. Voisi myös sanoa, että käsitettä suomalaisen filosofian identiteetti ei ole ilman sen lähihistorian riittävää historiankirjoitusta. Suomalaisen filosofian lähihistoriasta ei vielä ole riittävästi tutkimusta (tutkimus- ja näkemysvariantteja sekä kokoavia näkemyksiä), jonka puitteissa sen identiteettiä todella voitaisiin tarkastella ja arvioida.

Toisaalta tällaisenaan tilanne suomalaisen filosofian lähihistorian filosofeja ja kehitysvaiheita tarkastelevalle tutkimukselle on mitä otollisin: aiheesta (2007) on helppoa osoittaa (eräänlaisina pioneeritutkimuksina) kiinnostavia ja merkittäviä tutkimusaiheita ja asetelmia eikä paljoakaan (jos usein lainkaan) aiempaa ”valmista” saati tutkimuskriittistä tutkimusta. Lisäksi aiheen tarkastelu tarjoaa siihen syventyvälle aineistoa, joka voi – kuten tässäkin tutkimuksessa - osoittaa suomalaisen filosofian lähihistoriasta muodostettujen käsitystapojen merkittävää problemaattisuutta. Suomalaisen filosofian lähihistorian kiperiin ongelmakohtiin – kuten esimerkiksi tässä tutkimuksessa osoitettuihin filsofiakäsitysten ja sen rajausten metafilosofisiin ongelmiin – ei myöskään vielä ole kiinnitetty asianmukaista huomiota.

Myöskään suomalaisen filosofian lähihistorian kirjoittamisen tavoista ei ole riittävän näkyvästi käyty keskustelua; tässä kriittisen arvioinnin kytkeminen historiografiseen keskusteluun korrektiin suomalaisen filosofian lähihistorian historiakuvausten

³²³ Juha Mannisen 2000-luvun Kailan filsofitoimintaa ja ajattelua käsitteleviä julkaisuja voisi ehkä pitää eräänlaisena uutena suomalaisen filosofian lähihistorian *intellektuaalihistoriallisen tutkimusotteen* suunnannäyttäjänä. Manninen (2007) kirjoittaa: ”*Salmela on kuvaillut osuvasti useita Kailan kirjoituksia. Niitä kannattaa kuitenkin tarkastella lähemmin synty-yhteyksissään ja kysyä niiden motiiveja. Mistä filosofin 'totalitarianismissä' oli kysymys?*” (Manninen, 2007)

edellytyksistä tarjoaisi mahdollisen viitekehyksen. Tämän tutkimuksen puitteissa on pyritty myös tuomaan esille ongelmakohtia, joilla on vaikutusta suomalaisen filosofian lähihistorian tutkimukseen ja suomalaisen filosofian identiteetin hahmottamiseen. Tarkastelen seuraavassa hieman lähemmin *suomalaisen filosofian identiteetin* hahmottamisessa lähtökohtaista problematiikkaa.

* * *

Suomalaisen filosofian identiteetin problematiikka suomalaista 1800-luvun ja 1900-luvun filosofiaa jo lähtökohtaisesti tarkasteltaessa on nähtävissä hyvin monitahoiseksi: jo *filosofian suomalaisuuden* kysymys on kompleksinen. Esimerkiksi *saksalaisesta* tai *ranskalaisesta* valistusfilosofiasta, *brittiläisestä* empirismistä tai *saksalaisen romantiikan* filosofioista puhuttaessa tällaiset filosofian kansalliset määreet voi usein verrattain selkeästi liittää valtiollisiin alueisiin ja/tai kielipiireihin. Toisaalta myös filosofiaa ja etenkin *filosofeja* luonnehtivia kansallisia määreitä - kun otetaan huomioon usein liikkuvaa elämää viettäneiden filosofien ja näiden omaksumien filosofisten vaikutteiden moninaisuutta - ei useinkaan voida pitää mitenkään eksakteina tai yksiselitteisinä.³²⁴ Esimerkiksi "suomalaisfilosofeista", joiden suomalaisuuteen liittyy aivan erityistä filosofista problematiikkaa, voidaan mainita vaikkapa Edvard Westermarck (ja miksei myös J. V. Snellman).

Suomalaisen filosofian hahmottamista ja luonnehtimista voi siis tarkastella lähtökohtaisesti jo *suomalaisuuden* määrittämisen filosofisia ulottuvuuksia sisältävänä kompleksisena ongelmana: kansalliset, kielelliset, kulttuuriset ja valtiolliset näkökohdat muodostavat tässä erityislaatuista problematiikkaa. Tämän problematiikka erityislaatuisuus pistää esiin esimerkiksi tarkasteltaessa suomalaisessa filosofiassa nk. *hegeliläistä kautta* sen *suomalaisuuden* näkökulmasta. Suomenniemellä - osana Venäjää sen autonomisena suurruhtinaskuntana - vallinnutta ruotsinkielisen sivistyneistö-oligarkian pääasiassa ruotsin ja saksankielillä harjoittamaa saksalaista idealismia ei (ainakaan asia näin muotoiltuna) voi arvioida järin perisuomalaiseksi filosofiaksi. Nimenomaisesti suomalaisen filosofian identiteetin hahmottamisen pyrkimyksissä eräänä huomioonotettavana historiallisena taustavaikuttimena onkin osoitettavissa tilannetta tässä melko tavalla mutkistavaa *suomalaisuuden* erityislaatuista ja kompleksista kansallista, valtiollista, kielellistä ym. historiaa.

Suomalaisella filosofialla voidaan viitata filosofian suomalaisuuteen erityisenä filosofian tai filosofisen ajattelutavan *karakteristiikkana*. Esimerkiksi saksalaista, ranskalaista, itävaltalaista, venäläistä tai jopa "kontinentaalisesti" afrikkalaista filosofiaa luonnehdittaessa näkee tutkimuskirjallisuudessa viitattavan em. karakteristiikkoihin jopa ensisijaisesti näitä kuvaavina määreinä. Mainittakoon samalla, että kansallisia filosofia-karakteristiikkoja luonnehtivien käsitysten muutoksen nopeutta ja tähän liittyvän filosofisen käsitteistön ja filosofian tutkimussuuntausten muuttumista kuvaa hyvin se, että *kansallisfilosofian* tutkimus samoin kuin sen käsite kuuluu nykyisin pääasiassa aatehistorian erityissanastoon. Kuitenkin 1930-luvulla Arvi Grotenfelt vielä arvioi erityisen *kansal-*

³²⁴ Esimerkiksi saksalaisella kieli- ja kulttuurialueella silloisessa Itä-Preussissa koko elämänsä viettänyttä ja saksankielellä pääteoksensa kirjoittanutta Immanuel Kantia voitaneen pitää ilman suurempaa kontroversaalisuutta saksalaisena juuri filosofina ja hänen filosofiaansa nimenomaisesti myöhemmän saksalaisen idealismin origona. Sen sijaan esimerkiksi Voltairen (Francois Marie Arouet, 1694 - 1778) nimeäminen erityisesti *ranskalaiseksi* valistusfilosofiksi tai vaikkapa Edvard Westermarckin tai Rolf Lagerborgin nimeäminen juuri *suomalaisiksi* filosofeiksi - on huomattavasti problemaattisempaa. Kuten tunnettua, Voltaire eläi matkustelevaa elämää ja ammensi filosofiseen tuotantoonsa tärkeitä vaikutteita varsinkin englantilaisesta valistusajattelusta. Vastaavasti Edvard Westermarckin "henkisenä kotimaana" on pidetty Englantia ja Rolf Lagerborgin Ranskaa.

lisfilosofian "oppisuunnan" elinvoimaiseksi ja omia tutkimustuloksiaan omaavaksi filosofisen tutkimuksen haaraksi.³²⁵

Kansallisfilosofia on filosofinen oppisuunta, joka kuvaavasti ilmaisee jonkin kansan henkeä. Eri *kansojen luonne ilmenee usein hyvin selvästi heidän keskuudessaan esiintyvissä filosofisissa opeissa*. Esim. Englannissa on vallinnut kokemusperäinen filosofia; saks. filosofien haaveileva, rohkeita ajatusrakennuksia muodostava "spekulatiivinen idealismi" kuvaa yhtä saks. kansallishengen puolta ja ajanvaihetta; Boströmin jyrkkää idealismia *voinee katsoa ruots. kansallisuuteen ilmaukseksi*; puol. filosofi Lutoslawski väittää, että äärimmäinen individualismi, yksilöllisyysoppi, on puolalaisten k.. Kuitenkin erehdytään, jos väitetään yhtä tarkkaan määrättyä oppia jonkin kansan ainoaksi kansalliseksi filosofiaksi. Kunkin kansan hengessä on enimmäkseen sijaa monille eroaville aatesuunnille joten kansan ominainen filosofinen ajatustapa usein ilmenee monissa toisistaan poikkeavissa oppimuodostuksissa. Niinpä esim. ranskalaisten kansallinen ajattelutapa, joka ennen kaikkea vaatii selviä, yksinkertaisia periaatteita ja suorapiirteistä oppikehitystä, ilmenee yhtähyvin Descartes'in varmassa spiritualistisessa dualismissa kuin valistusajan epäilyfilosofiassa ja materialismissa sekä vallankumousajan jyrkissä abstraktisissa opeissa ihmisen "luontais-oikeuksista". (Arvi Grotenfelt, *Otavan iso tietosanakirja* II painos 1933, s.1344)

Monien Euroopan maiden filosofiaa kuvataan akateemisessa tutkimuskirjallisuudessa nykyisinkin erityisten karakteristiikkojen kautta. Esimerkkeinä karakteristiikka-kuvauksista voi tutkimuskirjallisuudessa mainita seuraavia:

- *From Bolzano to Wittgenstein – the tradition of Austrian Philosophy*–teoksen (1986) luvussa *In Search of What is Austrian in Austrian Philosophy* Gerson Wheeler karakterisoi Itävaltalaista romantiikan jälkeistä filosofiaa esimerkiksi tiede-orientoituneeksi analyttiseksi, positivistiseksi ja historiallisessa orientaatioissaan aristoteliseksi ja humelaiseksi.
- Teoksessa *A History of Irish thought* (2002) Irlantilaisen filosofian erityispiirteinä on Thomas Duddyn mukaan historiallisestikin inklusiivinen (*characterized most of all by its inclusiveness*) karakteristiikka, joka ei niinkään jäsenny kansallisten ja rodullisten (etnisten, *blood or race*) määreiden kuin historiallisen kontingenssin ja tässä vaikuttaneiden yksilöiden kautta
- Teoksessa *Contemporary German Philosophy and its background* (1970) Fritz-Joachim von Rintelen karakterisoi saksalaista filosofiaa seitsemän sille erityisen piirteen (characteristic) puitteiden kautta. Näitä pääasiassa 1900-luvun saksalaiselle filosofialle luonteenomaisia piirteitä kuvataan mm. käsitteillä *thoroughness, metarational factor, self-criticism, quest for meaning*.

³²⁵ Kansallisfilosofia, *kansallimentaliteetin* liittäminen suomalaisen filosofian ominaispiirteisiin ja kehittymiseen ei kuitenkaan ole nykyisinkään filosofiasta täysin kadonnut kuten esimerkiksi edellä tarkasteltu Ilkka Niiniluodon *Analytical Philosophy in Finland*–teoksen (2003) artikkeli "Philosophy in Finland – the cultural setting" voi osoittaa. Kiinnostava "kansallisfilosofinen" ajatuskehittely ks. artikkelissa tavataan myös Niiniluodon liittäessä Kalevalan Väinämöisen tietäjyyttä etymologisen kytkennän kautta muinaissuomalaisten pragmaattiseksi arvioitua tietokäsitykseen: "Väinämöinen, the great hero of Kalevala is a shamanistic figure but without mystical or transcendent elements. The old man's lack of success with women is told with irony, but otherwise he is presented as a wise man or tietäjä. The word literally means 'one who knows.' It is derived from tieto ("knowledge"), which in turn is derived from tie ("way"). Thus the early Finns had a pragmatic notion of knowledge as something which brings you where you want to go – resembling the Greek notion of method (meta hodos = along the way.) (Niiniluoto, 2003)

- *A History of Russian Philosophy*-teoksen (2 vol., 1994) esipuheessa venäläisen filosofian erityispiirteitä kuvataan seuraavasti: "On an abstract level the answer to the question of the national features of Russian Philosophy is simple and obvious: It is unique from the standpoint of its *existence* –in its thinkers, doctrines, works the stages of development in its chronology, and its interactions with all forms of national and world culture –and from the standpoint of *essence*, i.e. in its embodiment of specifically interpreted traditional problems of philosophy." (A History of Russian Philosophy 1994, 17) Venäläisen ajattelun erääksi luonteenomaiseksi piirteeksi luonnehditaan teoksessa "sisäisen täydellistymisen ja henkisyyden etsintää."³²⁶ Teos sisältää myös Euroopassa ja Yhdysvalloissa venäläisestä filosofiasta tehtyjen arvioiden reseptiohistoriallista kritiikkiä jossa arvioidaan venäläisestä 1800-luvun filosofiasta tehtyjä karakterisointeja.³²⁷

Eräinä suomalaisen akateemisen filosofian lähistoriaa *karakterisoivina piirteinä* voisi pitää esimerkiksi saksalaisen filosofian vaikutuksen, varsinkin (i) *hegeliläisyyden hegemoniaa* 1820–70 lukujen suomalaisessa akateemisessa filosofiassa, (ii) *loogisen empirismin* ja sen *eksklusiivisen filosofiakäsityksen* akateemista läpimurtoa 1930-luvulla ja sen myöhempää vaikutusta, (iii) perinteisemmän *inklusiivis-tolerantin filosofiakäsityksen* ja *loogisen empirismin kritiikin* traditiota suomalaisessa akateemisessa filosofiassa sekä (iv) *analyttisen filosofiasuuntauksen* vahvaa asemaa suomalaisessa akateemisessa filosofiassa viimeistään 1950-luvulta alkaen. Huomattakoon, että lähestymistapaa tällaisissa karakterisoinneissa voi pitää empiirisenä ja deskriptiivisenä (jopa kvantitatiivisesti perusteltavissa olevana) samaan tapaan kuin esimerkiksi kuvattaessa maan *poliittisen kentän* jakautumista puolueittain "voimasuhteisiin." Analogia poliittiseen elämään, sen organisatorisiin ja institutionaalisiin järjestelyihin sekä näissä puitteissa jäsennettävään historialliseen kehityskuvaukseen saattaisi olla perusteltavissa myös erään *tradition jatkamisena*; suomalaisessa filosofiassa näyttäisi jo muodostuneen jonkinlaiseksi ominaispiirteeksi jäsentää filosofian kenttää filosofian pääsuuntauksien ja tämän kentän eräänlaisen voimasuhteiden hahmottelun kautta. (Vertaa tästä von Wright 1970; 1982; *Nykyajan filosofia* 2002; osaltaan myös Niiniluoto 2000; 2003) Edelleen, suomalaisen filosofian *identiteetin kysymystä* voi lähestyä myös laatimalla deskriptioita suomalaisessa filosofiassa aktuaalisesti vaikuttaneista ja vaikuttavista suuntauksista, näiden suuntausten osuudesta (akateemisen) filosofian kokonaiskenttään ja liittämällä tällaiseen esitykseen deskriptioita filosofian suuntausten voimasuhteista ja näiden voimasuhteiden muutoksista. Toisaalta suomalaisen filosofian lähistoriaa ja nykytilannetta kuvattaessa on pääasiassa kuitenkin keskitytty merkittävimmiksi arvioitujen suomalaisfilosofien ja näiden tuotannon esittelyihin. (Esim. Salmela 1998; Kauppi 2001, 67–127; pääosin myös Niiniluoto 2000)

* * *

Suomalaisen akateemisen filosofian lähistorian ja sen identiteetin hahmottamisen kannalta erityisen huomionarvoista on, että käsityksissä loogisen empirismin suuntauksen jatkumisesta (tai "myöhemmistä vaiheista") ja sen filosofisesta relevanssista (Suomessa ja muualla) ovat näkemykset suomalaisen filosofian lähistoriassa ja sen arvioissa olleet huomattavan erisuuntaisia. Esimerkiksi Ilkka Niiniluoto ja Matti Sintonen ovat tulkinneet loogisen empirismin suuntauksena hajonneen ja sulautuneen analyttiseen filosofi-

³²⁶ "The search of for inner perfection and elevation of spirit, expressed most intensely in Russian philosophy (...). s. 729.

³²⁷ Reseptiohistoriallisina venäläistä filosofiaa "lännessä" karakterisoivina käsitteinä mainitaan tässä termit "*hegelianism*", "*westernism*", " *nihilism*." Mikhail Maslin: "Russian Philosophy Abroad: Western Interpretations", s. 715-727

aan toisen maailmansodan aikana.³²⁸ Toisaalta esimerkiksi Juha Manninen (2002) on korostanut eräänlaisen nominalistisen verkottumisnäkemysten korrektiutta myös loogisen empirismin vaiheita tarkasteltaessa.

Kaikkiaan Wienin piiri ja looginen empirismi olivat olennaisesti erikantaisuuksia ja muuttuvia käsityksiä sisältäviä prosesseja, vain eräänlainen verkosto, kuten nykyään sanottaisiin. Tässä verkostossa Kaila oli kiistatta mukana. Siihen hän halusi vetää oppilaansakin. (Manninen 2002d, kursivointi M.L.)

Lingvistisen filosofian, analyyttisen filosofian ja loogisen empirismin varhaisvaiheiden suhteiden selvittely sisältää huomattavia mahdollisuuksia tarkentaville tutkimuksille myös suomalaisen filosofian lähistorian osalta, kuten tässä tutkimuksessa esiin nostettujen John Searlen, Herbert Feiglin, Oiva Ketosen, Jaakko Hintikan, Matti Sintosen, Jan Wolenskyn, G. H. von Wrightin, Juha Mannisen tai Ilkka Niiniluodon osaltaan erilaisten näkemysten tarkastelu voi osoittaa. Merkillepantavaa tässä kompleksisessä loogisen empirismin (ja yleisemminkin filosofian) kehityslinja-näkemysten varianttirypässä on sekin, että suomalaisessa (aikalais)filosofiassa Sven Krohn – kuten Salmela on (1998) tuonut esille - julkitoi jo 1940-luvun lopulla ponnekaasti näkemystä loogisen empirismin hajoamisesta. Tämä ”uutinen” ei Krohnin mukaan ollut kuitenkaan tuolloin tavoittanut Helsingin yliopistoa, jossa vallinnut loogisen empirismin kannattelu oli siten ”jäänyt omalaatuiseksi provinsiaaliseksi ilmiöksi.” (Krohn, 1949)

Aikalaisdokumentteja loogisen empirismin suuntauksen jatkumisen myöhemmistä vaiheista Suomessa ovat myös esimerkiksi *Suomalainen Suomi*-lehdessä (1950) julkaistut Oiva Ketosen artikkeli ”C.E.M. Joad ja looginen empirismi” sekä Jaakko Hintikan kirja-arvostelu Sven Krohnin ”Der logische Empirismus” väitöskirjan ensimmäisestä osasta, joissa – kuten Mikko Salmela on ottanut esille - ”molemmat korostavat, että Krohn, Joad ja näiden lainaamat arvostelijat eivät ole ymmärtäneet loogisen empirismin olennaisia piirteitä, kuten merkityso pillisten kysymysten ensisijaisuutta totuutta ja todellisuutta koskeviin kysymyksiin nähden sekä loogisen empirismin riippumattomuutta yksittäisistä teeseistä.” Salmelan (1998) tutkimusansiota tässä ovat myös hänen esille ottamansa von Wrightin, Kailan ja Ketosen asiantuntijalausunnat Sven Krohnin filosofisesta pätevyydestä 1950-luvulla (vuosilta 1950, 1954 ja 1958), jotka puhuvat osaltaan sen käsityksen puolesta, että 1950-luvulla (ja 1960-luvullakin) looginen empirismi miellettiin suomalaisessa akateemisessa filosofiassa - ainakin näiden näkemyksissä - kaikkea muuta kuin tiensä päähän tulleenä (saati toisen maailman sodan aikana hälvenneenä) filosofiasuuntauksena. (Salmela 1998, 422)³²⁹ Samaan viittaavat myös Oiva Ketosen Helsingin yliopiston vuoden 1961 kevätluentosarjan perusteella julkaistun *Eurooppalaisen ihmisen maailmankatsomus* (1961) teoksen ”Looginen empirismi ja analyyttinen filosofia”-luvun sisällöt:

Pyrkimyksessään kaiken metafysiikan kieltämiseen alkuperäinen looginen empirismi tuli osittain itsensä kieltäväksi. Se selitti spekulatiivista laatua olevat maailmankatsomuskysymykset asiallisesti mielettömiksi. mutta ei voinut estää ihmisiä niitä edelleen pohtimas-

³²⁸ ”Kun looginen empirismi liikkeenä hajosi toisen maailmansodan aikana ja sulautui laajempaan analyyttiseen filosofian virtaukseen, olivat Kailan suomalaiset oppilaat mukana kehityksen kärjessä.” (Niiniluoto, 2003) Tavallaan tämänkaltaiseen näkemykseen liittyy myös Juha Manninen: ”Vastustajansa ja organisaattorinsa menetettyään looginen empirismi hajaantui sodan jälkeisissä oloissa yksittäisten osallistujien filosofioksi, joista lähes kaikista tuli uusilla vaikutusalueillaan perustavan tärkeitä.” (Manninen 2002d)

³²⁹ Kaikkien näiden (siis von Wrightin Ketosen ja Kailan) *asiantuntijalausunnoissa* Krohnin kritiikki loogisesta empirismistä arvioitiin liittyvän - *out of date* - pääasiassa näkemyksiin joista loogiset empiristit olivat jo itse luopuneet. Krohnin loogisen empirismin kritiikki oli Kailan ja Ketosen mukaan *yliampuvaa* sekä loogisten empiristien käsittelemiä *ongelmia yksinkertaistavaa*. (Salmela 1998, 422)

ta. Ne jäivät olemaan, mutta *tieteen ulkopuolelle siirrettyinä filosofian rikkaruohoina*. (...) Vuoden 1930 paikkeilla, jolloin looginen empirismi oli tullut kansainvälisesti merkittäväksi filosofiseksi liikkeeksi, lieenee jo ollut selvää, ettei ollut mahdollista pitää kiinni liikkeen alkuperäisestä jyrkkyydestä. (...) Edellä sanottu ei merkitse, että *looginen empirismi olisi filosofisena suuntauksena kuollut*. *Se on kyllä menetännyt 1930-luvun iskuvoimaansa*, mutta siitä huolimatta se, tai se mitä siitä on tullut, on edelleen aikamme tärkeimpiä filosofisia virtauksia. Monissa tapauksissa se on sulautunut suuntaan, jota kutsutaan yleisemmin analyyttiseksi filosofiaksi. (Ketonen 1961, 201, kursivointi M.L.)

* * *

Professori Leila Haaparanta (2003) on selvittänyt suomalaisen fenomenologisen ja analyttisen suuntausten erityispiirteitä teoksen *Analytic Philosophy in Finland* artikkelin "Finnish Studies in Phenomenology and Phenomenological Studies in Finland: Interfaces of Analytic Philosophy and Phenomenology" luvussa "On the Differences Between the Two Traditions" (2003). Artikkelissa kyseenalaistetaan (uudistavalla tavalla) suomalaisen filosofian lähihistoriassa vaikuttaneiden analyttisen perinteen ja fenomenologisen perinteen mahdollisesti sellaisina pidettyjä erottavia tekijöitä kuten selvyuden (clarity) ihannetta, tutkimuksen kohteiden valintaa, intuition menetelmän käyttämistä sekä tutkimuksen kiinnittymistä filosofian historiaan ja filosofian klassikoihin. Viitaten Michael Friedmanin artikkeliin "Overcoming Metaphysics: Carnap and Heidegger" (1996), jossa nähdään Carnapin ja Heideggerin filosofisen kiistan taustalla Marburgin ja Badenin uuskantilaisuuden koulukuntien vaikutuksia, Haaparanta arvioi, että vastaavat uuskantilaisuuden suuntauksiin liitettävissä olevat taustatekijät voisivat olla nähtävissä myös suomalaisessa filosofian lähihistoriassa esimerkiksi Eino Kailan ja J. E. Salomaan suuntautumiseröjen sekä laajemminkin suomalaisten analyttisen ja fenomenologisen perinteiden taustalla.³³⁰ (Haaparanta 2003, 500–505) Haaparanta tekee varauksen, jonka mukaan (suomalaisten) fenomenologisen ja analyttisen perinteiden eroavaisuudet ei ole kovinkaan menestyksellisesti selvennettävissä (clarify). Vaikka erityispiirteitä (characteristics) ei voitaisikaan tässä vain suoraan luetella, voidaan silti Haaparannan mukaan hyvin viitata mainittujen suomalaisfilosofiaperinteiden eräisiin painotus- ja asennoitumiseroihin ja siten esittää tästä johtopäätöksenä eräs suuntausten välillä useasti näyttäytyvä ongelma-alueiden eroaminen: "*More often than phenomenologists, Finnish analytic philosophers have tried to solve strictly limited problems like scientists, while Finnish phenomenologists have kept up big questions of philosophy in their writings.*" (Haaparanta 2003, 505)³³¹

On selvä, että suomalaisesta filosofiaa ja siinä vaikuttaneita merkittävimpiä filosofeja, sen kehityslinjoja, käännekohtia mahdollisia edistyksen ja taantumuksen jne. vaiheita voi kuvata erilaisia seikkoja ja näkökulmia painottaen. Filosofian historian kuvaukseen liittyy - kuten historiallisiin kuvauksiin yleisemminkin - osaltaan historianfilosofista problematiikka. Itse kysymys historian kirjoittamisen korrektista tavasta ja tutkimuksellisesta ja tieteellisestä statuksesta on osaltaan avoin ja filosofinen ongelma. 12-osaisena kirjasarjana ilmestyvän "Suomen eduskunta 100 vuotta"-projektin tutkimusjohtaja, dosentti Juhani Mylly on esittänyt teoksessaan *Kansallinen projekti. Historiankirjoitus ja politiikka au-*

³³⁰ "Kantian and neo-Kantian philosophy influenced Finnish philosophical thought very profoundly for the whole twentieth century, and in that respect Finnish analytic philosophy and Finnish phenomenology have a common background. This is naturally true of those traditions more generally. In Finnish philosophy there are also similar differences in emphasis to those mentioned by Michael Friedman in connection with Carnap and Heidegger, The Marburgian version of neo-Kantianism is closer to a philosopher with analytic orientation, to a philosopher with phenomenological orientation the neo-kantianism of South-west Germany is the closest background." (Haaparanta 2003, 505)

³³¹ Haaparanta viittaa esimerkkinä suuntausten pyrkimyksiä tuotannossa yhdistävänä suomalaisfilosofina Sven Krohniin: "Krohn emphasizes (...) that metaphysical questions are not solvable but unsolvability does not mean does not mean that we could not answer those questions" (Haaparanta 203, 506)

tonomisessa suomessa (2002) kansalliseen historiankirjoitukseen – näkökulma on osaltaan liitettävissä myös suomalaisen filosofian historiankirjoitukseen - liittyvän alati erilaisia poliittisia intressejä (akateemisen filosofian kohdalla lähimmin ehkä tiedepoliittisia intressejä). Historiankirjoituksen lajeja voidaan siten Myllyn mukaan tarkastella myös ”virallisen” historiankirjoituksen ja vastahistorioiden näkökulmista. Vastahistorioiden alatyyppeinä Mylly esittelee teoksessaan *kansan oppositiohistorian (vahvana oppositiohistoriana ja heikkona protestihistoriana), maanalaisen historian* sekä lisäksi eräänä erityisenä kansallisen historiankirjoituksen genrenä nk. *kulssihistorian*. (Mylly 2002, 30–33)

Professori Auli Viikari on määrittänyt *kansallista identiteettiä* seuraavasti: ”Kansallinen identiteetti on kielellinen, etninen, kulttuurinen samuus, joka erottaa meidät muista. Se on kuviteltu samuus, jota ulkoiset ja sisäiset erot ja rajankäynnit jatkuvasti muuttavat. Se on kirjallisen kulttuurin tuote, konstruktio kuten kansakunta. Tämä Ernst Gellnerin ja sittemmin Benedict Andersonin kehittäämä näkemys kansakunnasta konstruktiona tai kuviteltuna yhteisönä on viime vuosina muuttanut näkemyksiä suomalaisesta kirjallisuushistoriasta.” (Viikari 1997, 416; alleviivaus M. L.) Suomalaisen filosofian identiteetin ja karakterisoinnin suhteen olisi jo lähtökohtaisesti arvioitava, omaako suomalainen filosofia todella sellaista verrattaisesti yhtenäistä omaleimaisuutta, jotta sitä olisi mielekäästä kuvailla erityisten kansallisten karakterisointien kautta. Samalla kyseeseen tulevat tässä yleisemmät historianfilosofiset ja historiografiset kysymykset esimerkiksi merkittävimmistä filosofeista ja huomattavimmista kehityslinjoista sekä tapahtumista, jotka kehityslinjojen muotoutumiseen pääasiassa ovat vaikuttaneet. Edelleen, erityisesti suomalaisen filosofian identiteetin problematiikkana sitä kuvattaessa olisi vielä arvioitava, onko suomalaisessa filosofiassa jonkin filosofian suuntauksen tai osa-alueen harjoittamista todella ollut sellaisella merkittävällä tavalla, että voitaisiin puhua (ja millä tavalla) karakterisoivasti esimerkiksi erityisestä suomalaisesta yhteiskuntafilosofiasta, suomalaisesta fenomenologian tutkimuksesta, suomalaisesta soveltavasta etiikasta, suomalaisesta logiikasta tai suomalaisesta kulttuurifilosofiasta (taikka tutkimuksessa jo käsitteenä käyttöön otetusta suomalaisesta loogisesta empirismistä).

Suomalaisen filosofian lähihistorian tarkastelu ja kuvaaminen saattaisi edellyttää aivan uusiakin avauksia ja tutkimuksellisten lähtökohtien tarkistamisia. Eräänä avauksena suomalaisen filosofian lähihistorian kerronnalle ja sen identiteetin hahmottamiselle voi katsoa suomalaista filosofiaa olevan mahdollista luonnehtia erilaisista näkökulmista; tällaisi voisivat olla esimerkiksi: 1) filosofian ratkaisukeskeisyyden *versus* ongelmakeskeisen (esimerkiksi perenniaalisen tai aporeettisen) lähestymistavan vertailu;³³² 2) hahmottaminen filosofian suuntauksien tai koulukuntien kautta *versus* hahmottaminen muiden mahdollisten kuvausrakenteiden lähestymistavan kautta;³³³ 3) suomalaiselle filosofialle ominaisten ongelmanasettelujen ja tutkimuskohteiden tarkastelun lähestymistavan kautta hahmottaminen; 4) eri filosofisiin suuntauksiin ja lähestymistapoihin suhtautuvan eklusiivisen ja tolerantin *versus* inklusiivisen ja intolerantin asennoitumistavan vertailu³³⁴; tai 5) suomalaisten filosofien keskinäisten tunnustussuhteiden *versus* diskreditoiteihin kiinnittyvän tutkimusnäkökulman vertailu jne..

Suomalaista filosofiaa ja sen lähihistoriaa voikin ajatella karakterisoitavan monin eri tavoin esittämällä perusteita esimerkiksi edellisten näkökulmien tueksi luon-

³³² Filosofian (Nicolai Hartmannille ominaista) *aporeettista* itseymmärrystä on tarkastellut jo 1970-luvulla suomalaisessa filosofiassa Arto Siitonen tutkielmassa *Aporetiikka filosofisena metodina. Eräitä reunahuomautuksia Nicolai Hartmannin ideaan*. (Turun yliopiston filosofia laitoksen julkaisuja 1973.)

³³³ Vertaa tästä suuntausten ja koulukuntien problematiikkaa filosofiassa ja erityisesti suomalaisessa filosofiassa tarkastelevaa lukua 2..

³³⁴ Vertaa tästä esimerkiksi luvussa 1.4. tavattavia Jaakko Hintikan eksklusiivisia näkemyksiä filosofian ”elinkelpoisista” lähestymistavoista sekä Kailan ja Ahlmanin keskinäistä kritiikkiä selostavaa osiota.

nehtimassa *suomalaista filosofiaa* yleisesti.³³⁵ Suomalaisen filosofian lähihistoriassa juuri *loogisen empirismin*, sen introductio, vaikutushistoria sekä sen suhteet analyyttiseen filosofiaan, lingvistiseen filosofiaan, käytännölliseen filosofiaan ja eri filosofiasuuntauksiin ovat subtiileja ja ehkä debattiherkkiäkin teemoja. Niitä on mahdollista tarkastella ja laatia niistä kuvauksia eri tavoin. Loogisen empirismin ja analyyttisen filosofian suomalaisen ja kansainvälisen lähihistorian kehityslinjojen kuvaaminen vaikuttaakin problemaattisemmalta kuin esimerkiksi Ilkka Niiniluodon *Suomen tieteen historiassa* (2000) tavattavassa kuvauksessa *loogisen empirismin ja analyyttisen filosofian murroksesta suomalaisessa akateemisessa filosofiassa*:

Kun looginen empirismi liikkeenä hajosi toisen maailmansodan aikana ja sulautui laajempaan englanninkieliseen analyyttiseen filosofian virtaukseen, Kailan suomalaiset oppilaat olivat mukana kehityksen kärjessä. (Niiniluoto 2000, 180)

Kuvauksen johdosta olisi uudelleenkysyttävä: Mitä oli *loogisen empirismin* liike spesifimmin Suomessa? Mikä oli *se loogisen empirismin* liike, joka hajosi toisen maailmansodan aikana? Hajosiko *looginen empirismi* liikkeenä juuri tuolloin: entäpä Suomessa? Sulautuiko looginen empirismi Suomessakin tuolloin laajempaan analyyttisen filosofian virtaukseen? Onko filosofian lähihistorian kehityslinjakuvauksissa edellyttävä edellä kuvatulla tavalla oletamus *kehityksen kärjestä* akateemisessa filosofiassa?

Tutkimuksellisesti pätevän historiakuvausten, korrektein tai keinotekoisesti konstruoidun historianarratiivin, erilaisiin intresseihin kytkeytyneen historiakonstruktion, myyttisen historiakerronnan tai kulissihistorian eksaktisti osoittaminen on mahdoton tehtävä. Suomalaisen filosofian kuvaamisen tavat ja niiden osakseen saama kritiikki saavat siis ratkaista suomalaisen filosofian lähihistorian oikean tolan. Eino Kailaa lainaten ja tämän lainaamia Ernst Machin sanoja edelleen *aforistis-filofisesti* soveltaen:

Pyrkimys päästä kokonaisuuteen ei ole ainoastaan järjen tarve, vaan vielä suuremmassa määrin tunteen vaatimus. Haluamme ajatella kokonaista, sillä keskeneräinen, hajanainen on vastenmielistä yhteydelliselle luonnollemme. (Kaila, 1910)

Suomalaisen filosofian lähihistorian tutkijan korkein filosofia saattaa muodostua epätaydellisten historiakuvausten sietämisestä.³³⁶ (Leinonen, 2007)

Oliko *tu* suomalaista filosofiaa?

*

*

*

³³⁵ Periaatteessa tällaisten karakterisointien yhteydessä voitaisiin myös tuottaa näkemyksiä, joissa jotkin piirteet katsottaisiin jopa *essentiaalisiksi* piirteiksi suomalaiselle filosofialle.

³³⁶ Vertaa Eino Kailan *Sielunelämä biologisena ilmiönä* (1920) alkumotoksi liittämää lainausta Ernst Machilta: ”*Die höchste Philosophie des Naturforschers besteht darin, eine unvollendete Weltanschauungen zu ertragen.*”

8. LOPPUKATSAUS

Tämä väitöstutkimus nostaa esille *uuden tutkimustiedon* ohella useita *kriittisiä näkökulmia* suomalaisen akateemisen filosofian tutkimukselle sen lähihistorian kuvaamiseen sekä sen ominaispiirteiden ja identiteetin hahmottamiseen. Tutkimuksen kritiikin *vastakritiikkinä* voi ajatella kyseenalaistettavan sen sisältämän kritiikin relevanttisuutta tai aiheellisuutta. Seuraavassa koonnissa on esitetty tutkimuksen uuden tutkimustiedon ja sen kritiikin pääkohdat ja -sisällöt. Samalla pyritään jo alustavasti puolustamaan sen sisältämän kritiikin oikeutusta vastaamalla, millaisiin ongelmiin eräs vastakritiikki näyttäisi tekijän mukaan johtavan.

Tutkimuksen pääsisällöt:

1) **Loogisen empirismin käsitel historian ja kehityshistorian yleinen problematisointi**

Tutkimus nostaa esille sitä, miten erilaisia, väljiä ja diskrepanttisiaakin *filosofiatutkimuksessa* sekä 1) *käsite-* että 2) *kehityshistorialliset* määrittelyt *loogisen empirismin filosofiasuuntauksesta* ovat. Loogisen empirismin *käsitel historiassa* olisi aiheellista kriittisesti vertailla esimerkiksi E. Kailan, G. H. von Wrightin, O. Ketosen, S. Krohnin, M. Sintosen, J. Hintikan ja J. Wolenskyyn sekä myös filosofian hakuteosten kuten *Cambridge Dictionary of Philosophy*n erilaisia näkemyksiä *loogisesta empirismin* (ja *loogisen positivismin*) käsitteestä ja *käsitel historiasta*. Loogisen empirismin *kehityshistoriassa* huomionarvoisia erilaisia jäsennyksiä ovat esittäneet esimerkiksi E. Kaila, J. Searle, O. Ketonen, S. Krohn, I. Niiniluoto, M. Sintonen, J. Hintikka ja J. Manninen.

2) **Loogisen empirismin käsitel historian ja kehityshistorian problematisointi suomalaisen akateemisen filosofian lähihistoriassa**

Tutkimuksessa on otettu käyttöön *suomalaisen loogisen empirismin* käsite pääasiassa siksi, että tällä (tämän nimisellä) filosofiasuuntauksella on Suomessa - pääasiassa E. Kailan vaikutuksesta - kansallisesti omintakeinen sekä 1) *käsite-* että 2) *kehityshistoria*.

E. Kaila otti loogisen empirismin käsitteen käyttöön *omassa* merkityksessään jo vuonna 1926 ja esitti tästä sekä sen *metodista* uransa aikana monia omia määrittelyjään. Kaila myös pyrki merkittävästi muovaamaan *loogisen empirismin* käsitteen ja suuntauksen ymmärtämisen tapaa. Tiedestatuksen omaavan *loogisen empirismin* metodi oli Kailalle esimerkiksi "*itse tieteen metodi*." Loogisen empirismin todellisuuskäsityksessä "*Oleva*" määrittyi Kailan mukaan "*invariantiksi ilmenemykseksi*."

G. H. von Wrightin 1940-luvun alun loogisen empirismin konseptiossa tavataan edellisestä radikaalisti poikkeava *filosofian tiedestatukselta* luopunut *lingvistis-analyttinen filosofiakäsitys*. Tämän voisi arvioida *radikaaliksi transformaatioksi* loogisen empirismin konseptioissa ja reseptioissa suomalaisessa akateemisessa filosofiassa. Myöhempää loogisen empirismin filosofiasuuntauksen jatkumisen kansallisesti erityislaatuista lähihistoriaa suomalaisessa akateemisessa filosofiassa 1950- ja 1960-luvuilla voidaan tavata E. Kailan, G. H. von Wrightin, S. Krohnin, J. Hintikan ja O. Ketosen loogisen empirismin kannanotoissa.

3) Uusi tutkimustieto suomalaisen akateemisen filosofian lähihistorian eräiden keskeimpien filosofien filosofiakäsityksistä

Kaiken tässä relevanttisen tutkimusaineiston laajuuden johdosta on tutkimusta jouduttu rajoittamaan *valikoituun* aineistoon suomalaisen akateemisen filosofian akateemisesti keskeimpien filosofien filosofiakäsitysten tarkastelemisessa ja selvittämisessä. Tutkimusaineiston perusteella esitetään koonti Th. Reinin, A. Grotenfeltin, E. Westermarkin, J. E. Salomaan, E. Kailan ja E. Ahlmanin filosofiakäsityksistä. Tämä osoittaa, että suomalaisessa akateemisessa filosofiassa on ollut ominaista mieltää filosofia (A) yhtenäisiä, ”synteettisiä” maailmankäsityksiä tavoittelevaksi (B) tieteenä. Edellisistä filosofian *tiedestatusta* ovat kritisoineet ja siitä irrottaneetkin tutkimusaineiston perusteella E. Westermark ja E. Ahlman.

Tutkimus nostaa esille myös piirteitä eräiden merkittävimpien suomalaisten ”nykyfilosofien” filosofiakäsityksistä. Aineiston perusteella osoitetaan miten G. H. von Wright 1930- ja 1940-luvuilla sekä O. Ketonen jo 1960-luvun alussa ovat irrottaneet E. Kailan *filosofiakäsityksestä*. Tutkimuksessa nostetaan myös esille eräitä piirteitä I. Niiniluodon ja J. Hintikan filosofiakäsityksistä: sekä Niiniluoto että Hintikka liittyvät omalla tavallaan käsitykseen *filosofiasta edistytäänä tieteenä*; tämän lisäksi Hintikka on arvioinut *analyttisen filosofian* ainoaksi tulevaisuutta omaavaksi filosofiasuuntaukseksi. Kummatkin ovat olleet antagonisia R. Rortyn tunnetuksi tekemälle ”post-filosofiselle”, ”litterääriselle” ja ”edifioivalle” filosofiakäsitykselle.

Suomalaisessa akateemisessa filosofiassa on viime aikoina liitetty merkittävästi eräänlaiseen metafilosofiseen filosofiasuuntausten ”hälventymisvisioon”, josta optimistisin taapamani kuvaus sisältyy populaariin *Nykyajan filosofia* –teokseen (2002) sen M. Heideggerin ja R. Carnapin keskeisen tuotannon ”integroitinäkymässä”. Tutkimus nostaa uudelleen arvioiden esille *Nykyajan filosofiassa* kritisoitun W. Stegmüllerin filosofiasuuntausten ”palautumattoman” *divergoitumisnäkemys* sen metafilosofisia teoreettisia taustoja ja perusteluja esitellen.

4) Uusi tutkimustieto suomalaisen filosofian käsitteen rajaamisen problematiikasta

Tutkimuksen lähtokohtaisen tutkimusongelman muodostaa filosofian *rajaamisen* (tai filosofiasta ulosrajaamisen) ongelma suomalaisessa akateemisessa filosofiassa; tämän relevanttisuutta esitellään ja perustellaan tutkimuksen johdantoluvussa. Tutkimuksessa tarkastellaan myös perustavanlaatuisia kysymyksiä filosofian *suomalaisuuden* kriteereistä, suomalaisen filosofian *identiteetistä*, sen *karakterisoinnin* edellytyksistä sekä sen lähihistorian eri *kuvausvarianttien* mahdollisuuksista ja näihin liittyvistä jännitteistä.

Filosofian rajaamisen ongelma suomalaisessa akateemisessa filosofiassa on nähtävissä suomalaiselle filosofiantutkimukselle nyky-akuutiksi jo siinä, että esimerkiksi G. H. von Wright epärovi vielä 1990-luvulla oman kulttuurifilosofisen tuotantonsa *rajaamista filosofiaksi*. Visaiseksi ongelman suomalaisen filosofian lähihistorian tutkimuksen ja suomalaisen filosofian *identiteetin* kannalta tekee se, että suomalaisen filosofian eräät *johtavimmat akateemiset filosofit, akateemiset auktoriteetit ja tärkeimmät suomalaisen filosofian suunnannäyttäjät* - tässä erityisesti E. Kaila - ovat rajanneet filosofian (tai ”kelvollisen” filosofian) problemaattisen ahtaasti. Kaila, joka on aiheellisesti nähty *Suomen filosofian merkittävimmäksi suunnannäyttäjäksi* sitten J. V. Snellmannin, rajasi filosofian pääasiassa *arvoneutraaliksi, edistytäväksi tieteelliseksi tutkimukseksi*. Kailan filosofiakäsitys rajasi *filosofialle relevantit tutkimusongelmat* niin ikään ahtaasti. Mainittakoon Kailan edustaman *loogisen empirismin* filosofiasuuntauksen tutkimusongelmien ahtaudesta, että esimerkiksi O. Ketonen kirjoitti vuonna 1961: „*Looginen empirismi on määritellyt metafyyssiset ongelmat sellaisiksi näennäisongelmiksi, joita luonteensa vuoksi ei voida ratkaista ja jotka niin ollen ovat asiallisessa suhteessa mieltettömiä. (...) Filosofista jää jäljelle vain logiikka, tieto-oppi ja tieteiden metodologia.*” (Ketonen 1961, 192-193)

E. Kailan filosofiakäsityksen ”perinnön” suomalaiselle akateemiselle filosofialle voi nähdä tuottavan suomalaisen filosofian lähihistorian nykytutkimuksen vastattavaksi ainakin kaksi visaista *dilemmamuotoista ongelmaa*. Näistä ensimmäinen 1) liittyy yleisemmin kuvauksiin ja arviointeihin suo-

malaisen akateemisen filosofian kehityksestä ja identiteetistä ja toinen 2) Kailan omasta *tuotannosta* tehtäviin kuvauksiin ja arviointeihin.

- (1) Ensimmäinen E. Kailan filosofiakäsitykseen liittyvä ongelma suomalaiselle filosofiatutkimukselle kytkeytyy arviointeihin painoarvosta, joka Kailan filosofiakäsitykselle ja sen rajauksille, olisi (i) nykyisessä suomalaisessa akateemisessa filosofiassa annettava. (Edelleen, on mahdollista myös arvioida kuinka suuri painoarvo näille (ii) suomalaisen filosofian menneinä vuosikymmeninä olisi tullut antaa). Kärjistäen: olisiko pidettävä kiinni vai luovuttava näkemyksestä Kailan aktuellista suuresta merkityksestä suomalaisen filosofian suunnanäyttäjänä muutenkin kuin ainoastaan tämän *reaalihistorialliselta* vaikutukseltaan?
- (2) Toinen Kailan filosofiakäsitykseen liittyvä dilemma suomalaiselle filosofiatutkimukselle kytkeytyy tässä tutkimuksessa esitettyihin problematisointeihin Kailan tiedestatusta edellyttäneen filosofiakäsityksen rajoituksen *ulkopuolelle* sijoittuviksi nähtäviin Kailan nk. "syvähenkiseen filosofiaan", "arvofilosofiaan", "elämänfilosofiseen etiikkaan" tai "kulttuurifilosofiaan" (joilla määreillä Kailan tuotantoa on luonnehdittu). Tässä voi *vastakritiikkiinä* kysyä: eikö meillä kuitenkin ole oikeus tarkastella oman *filosofiakonseptiomme* puitteissa esimerkiksi Kailan *Syvähenkinen elämä* -teosta *arvofilosofiana* niin halutessamme? Tähän vastakritiikkiin haluaisin jo alustavasti vastata kahden näkökulman puitteissa. (i) Mikäli kunkin omiin filosofiakonseptioihin liitetty myös Kailan omat filosofiakäsityksen rajaukset tässä sivuuttava "anything goes" asenne hyväksyttäisiin erääksi lähtökohdaksi Kailan tutkimuksessa, olisi tällöin nähdäkseni merkittävästi *jo luovuttu* käsityksestä E. Kailasta edelleen aktuellina suomalaisen filosofian merkittävimpana suunnanäyttäjänä muuten kuin juuri (menneeltä) *reaalihistorialliselta vaikutukseltaan*. (ii) Tekijän (kirjailijan, filosofin, taiteilijan) omaa *määrittelyä* oman tuotantonsa luokittelemisesta ja tähän liittyvistä rajauksista on tavattu kunnioittaa. Mikäli tekijä *itse* rajaa omaa tuotantoaan filosofian ulkopuolelle, kuten Kailan voidaan perustellusti tulkita *Syvähenkinen elämä* -teoksensa kohdalla tehneen ja *itse* edellyttäneen *filosofialta* tiedestatusta, olisiko tällöin kunnioitettava auktorin omaa näkemystä vai ei? Mikäli Kailan omat rajaukset tässä epäproblemaattisesti vain asetetaan syrjään, joudutaan nähdäkseni jälleen "anything goes" -tyyppiseen kunkin oman filosofiakonseption mukaiseen *anarkistiseen relativismiin* suomalaisen akateemisen filosofian lähistoriaa arvioitaessa joka ei kunnioita tekijän omia rajoituksia omaa tuotantoaan koskien.

Tässä väitöstutkimuksessa on Kailan filosofiakäsityksen rajausten problematiikkaa tarkasteltaessa päädytty painottamaan näkemystä, jonka mukaan E. Kailan merkitystä suomalaiselle *käytännölliselle filosofialle* ja tämän asemaa suomalaisessa käytännöllisessä filosofiasuudelleen, eikä Kailaa tulisi kiinteästi lainkaan liittää lähistorialliseen suomalaiseen *arvofilosofiaan* eikä esimerkiksi puhua *Syvähenkisestä elämästä* Kailan *arvofilosofisena* pääteoksena. Näkemystä voidaan pitää suomalaisen akateemisen filosofian lähistorian tutkimuksessa uutena. Sille esitetään tutkimuksessa useita perusteluja ja argumentteja.

5) Systemaattinen arvioiva tarkastelu Eino Kailan ja Erik Ahlmanin filosofiakäsityksistä sekä näiden keskinäisestä kritiikistä

Tutkimuksessa tarkastellaan ensimmäistä kertaa systemaattisesti E. Kailan ja E. Ahlmanin *filosofiakäsityksiä*. E. Kailan ja E. Ahlmanin *keskinäisen kritiikin* analysoiva tarkastelu nostaa uutena tutkimustietona esille a) keskinäisen kritiikin *metafilosofista* ominaispiirrettä, b) Ahlmanin roolia *loogisen empirismin kritiikkona* suomalaisen käytännöllisen filosofian lähistoriassa sekä arvioi uudella tavalla c) "Reaalitiedon loogiikka" -kirjoituksen metafysiikka- ja Ahlman-kritiikkiä.

E. Kailan ja E. Ahlmanin filosofiakäsitysten *eroavuutta* kuvaa hyvin jo se, että Kaila liittää tuotannossaan filosofian tutkimuksen kiinteästi *tieteelliseen tutkimukseen* ja korostaa filosofian edistävää ratkaisukeskeisyyttä kun taas Ahlman jaottelee filosofian tutkimuksen (i) *tietoteoriaan*, (ii) *metafysiikkaan* ja (iii) *arvofilosofiaan* sekä tuo painokkaasti esille filosofian problematisoivaa ja "sivistystiedon" luonnetta.

6) Uusi tutkimustieto suomalaisen filosofian lähihistoriassa käydyistä **metafilosofisista polemiikeista** ja näihin kiinnittyvistä **aineistoista** arviointineen

Tutkimus sisältää verrattain laajoja *katsauksia* suomalaisen akateemisen filosofian lähihistoriassa käytyyn metafilosofiseen debatointiin, keskusteluun, kirjoitteluun. Viitteitä suomalaisessa akateemisessa filosofiassa omaksutusta käsityksestä *filosofian kriisistä* 1800-luvun jälkipuoliskolla voidaan tavata J. E. Salomaan, A. Grotenfeltin ja E. Kailan tuotannoissa. Edelleen, suomalaisen filosofian lähihistoriassa voidaan osoittaa *filosofian tiedekäsityksen (tiedestatuskäsityksen) problematisoitumista ja kritiikkiä* jo 1800-luvun taitteessa E. Westermarkin metafilosofisessa kritiikissä, R. Lagerborgin ja G. von Mickwitzin *nietzscheläistä filosofiakäsitystä* apologisoivassa kritiikissä sekä 1900-luvun alkupuolella E. Ahlmanin tiedestatukseen kiinnittymättömässä filosofiakäsityksessä.

7) Kritiikki suomalaisen filosofian lähihistorian **kehityslinjojen ja identiteetin kuvaamisesta**

Tutkimus nostaa esille sen, että suomalaisen filosofian lähihistorian tutkimusta, kuvaamista ja sen *identiteetin* hahmottamista on toistaiseksi tehty kovin - oikeammin aivan *liian* - vähän. Suomalaisessa filosofiassa 1900-luvun filosofian "kentän" ja suuntausten hahmottamista näyttäisi kovin yksipuolisesti hallinneen G. H. von Wrightiltä tuttu "*nelikenttämalli*" (jopa *tavanomaiseksi* miellettyinä lähtökohtana 1900-luvun filosofian "kenttään").

I. Niiniluoto (2003) on kuvannut suomalaista 1900-luvun filosofiakehitystä *analyytisen filosofian menestystarinana*; tätä hahmotelmaa voi olla aiheellista kyseenalaistaa. J. Hintikan (2001) näkemys filosofian tilasta ja tulevaisuudesta vaikuttaa liiaksi eksklusiiviselta vastatakseen suomalaisen akateemisen filosofiatutkimuksen aktuaalista nykykenttää ja sen tulevaisuuden näkymiä.

Tutkimuksessa tarkastellaan myös *filosofi-identiteetin* problematiikka sekä *nykyisin* että suomalaisen akateemisen filosofian lähihistoriassa. Esimerkiksi E. Westermarkin ja käytännöllisen filosofian professorina vuosina 1922-46 toimineen R. Karstenin *filosofi-identiteetti* on osoitettavissa varsin problemaattiseksi ainakin osana suomalaisen akateemisen *käytännöllisen filosofian* lähihistoriaa. Suomalaisen akateemisen käytännöllisen filosofian "erikoisuuksia" on myös J. Hintikan valinta Helsingin yliopiston käytännöllisen filosofian professoriksi 1959. Tähän suomalaisen käytännöllisen filosofian *aikalaistilanteeseen* liittyviä käännteitä on kuvannut M. Salmela (1998).

8) Uusi tutkimustieto suomalaisen akateemisen filosofian lähihistorian **metafyysikkakritiikistä**

E. Kailan metafyysikkakritiikkiin liittyi *aggressiivinen tendenssi* suomalaisessa 1920-50 -lukujen akateemisessa filosofiassa *diskreditoida ja sulkea filosofian ulkopuolelle* muita akateemisen filosofian lähestymistapoja, erityisesti kaikkea hänen *metafyysikkaksi* arvioimaansa tuotantoa. Tämä on merkittävästi aiheuttanut suomalaisen akateemisen filosofian lähihistoriassa *sille ominaista* säröytymistä ja polarisoitumista. Kailan *metafyysikkakritiikki* rakentui tämän tutkimuksen mukaan käsitykselle ja asetelmalle *edistyvästä tieteellisestä loogis-empiristisestä filosofiaasta* jota "uhkasi" filosofian edistymistä "jarruttava" ja filosofiaan väärin ujuttautuva *epätieteelliseksi* arvioitu *metafyysikka*. Filosofian erääksi tunnusti Kaila mielsikin juuri metafyysikkaa *vastaan* taistelemisen; tästä tutkimus nostaa esille useita esimerkkejä Kailan tuotannosta eri vuosikymmeniltä.

G. H. von Wright on nimennyt E. Kailan monismin *metafyysiseksi monismiksi*. Mikäli Kaila itse on luettava *metafyysikkaksi* voi tutkimus viitata siihen, että J. E. Salomaan ja E. Ahlmanin aikalaiskritiikkiä *metafyysiikan välttämättömyydestä* sekä edellisten *metafyysiikan käsitteen* (Kailaa monipuolisemman) ymmärtämisen tapojen merkitystä olisi akateemisen suomalaisen filosofian lähihistoriaa arvioitaessa ja kuvattaessa uudelleen tutkittava ja -arvioitava. Erityisesti tällä olisi merkitystä laadittaessa kuvauksia suomalaisen akateemisen *käytännöllisen filosofian* lähihistoriasta. E. Kailan vaikutuksia *käytännöllisen- ja arvoilofilosofian* tutkimukselle voisikin pitää jopa näiden eräänlaisena *alasarjona* Suomalaisessa akateemisessa filosofiassa.

9) Kritiikki Erik Ahlmanin ja Eino Kailan tuotannon- ja henkilökuvauksista

Tutkimuksessa tuodaan esille uusia kriittisiä näkökulmia erityisesti Kaila-tutkimuksessa tavattuun tuotannon- ja henkilökuvauksiin. Taustalla on tässä myös ajatus ”moniäänisemmän” keskustelun mahdollistamisesta suomalaisessa filosofian lähihistorian tutkimuksessa. E. Kailaa näyttäisi liiankin ongelmattomasti pyrityn kytkemään jotenkin sivuuttamattomaksi tai itseoikeutetuksi osaksi suomalaisen käytännöllisen filosofian lähihistoriaa. Edelleen, Kaila-tutkimuksessa näytetään liiaksi ajautuneen *argumentum ad hominem* -tyyppisesti selittämään Kailan tuotantoa tämän henkilöhalmon (ja sen erilaisten kuvausten) kautta.

E. Ahlmanin kohdalla ei ehkä ole riittävästi nostettu esille tämän ajattelun ja tuotannon *anti-analyttisfilosofisia* piirteitä sekä Ahlmanin roolia loogisen empirismin *aikalaiskriitikko*na suomalaisessa akateemisessa filosofiassa. Ahlmanin tarkasteleminen yksinomaan *non-kognitiivisena intuitionistina* ei tavoita tämän eettisen ja arvofilosofisen ajattelun kaikkia ominaispiirteitä.

9. LÄHDEKIRJALLISUUS

A. ERIK AHLMAN

- Ahlman, Erik. "Apriorisia lakeja kielessä." (1933) (Erik Ahlmanin teokset osa 8, s 112–123.) Jyväskylän yliopiston filosofian laitoksen julkaisu 56. Jyväskylä, 1993.
- Ahlman, Erik. "Arvioinnit "ymmärtämisen" perustana." (1926) (Erik Ahlmanin teokset osa 8, s. 1-13) Jyväskylän yliopiston filosofian laitoksen julkaisu 56. Jyväskylä, 1993.
- Ahlman, Erik. "Arvoarvostelmat tieteessä." (1949) (Erik Ahlmanin teokset osa 10, s. 168–173) Jyväskylän yliopiston filosofian laitoksen julkaisu 60. Jyväskylä, 1993.
- Ahlman, Erik. "Arvoarvostelmista." (1929) (Erik Ahlmanin teokset osa 8, s. 21-102) Jyväskylän yliopiston filosofian laitoksen julkaisu 56. Jyväskylä, 1993.
- Ahlman, Erik. Arvojen ja välineitten maailma. (1920) (Erik Ahlmanin teokset 1. osa) Jyväskylän yliopiston julkaisu 48. Jyväskylä, 1992.
- Ahlman, Erik. Bibliografia (1914-1952) Jyväskylän yliopiston julkaisu 61. Laatinut Leena Nukari. Jyväskylä, 1993.
- Ahlman Erik. Das normative Moment in Bedeutungsbegriff. Suomalaisen tiedekatemian toimituksia, sarja B 2/ XVIII, 1926.
- Ahlman, Erik. "Filosofian tehtävästä." (1937) (Erik Ahlmanin teokset osa 9, s. 101-110) Jyväskylän yliopiston filosofian laitoksen julkaisu 57. Jyväskylä, 1993.
- Ahlman, Erik. "Filosoofista kirjallisuutta." (1929) Kirja-arvostelu Eino Kailan teoksesta Nykyinen Maailmankäsitys. Valvoja-Aika. (s. 420-422) 1929.
- Ahlman, Erik. Ihmisen probleemi. (1953) (Erik Ahlmanin teokset osa 7.) Jyväskylän yliopiston julkaisu 55. Jyväskylä, 1993.
- Ahlman, Erik. Kulttuurin perustekijöitä. (1939) (Erik Ahlmanin teokset osa 5.) Jyväskylän yliopiston julkaisu 53. Jyväskylä, 1992.
- Ahlman, Erik. "Kulttuurin synty ja kuolema." (1936) (Erik Ahlmanin teokset osa 9, s. 85-93) Jyväskylän yliopiston filosofian laitoksen julkaisu 57. Jyväskylä, 1993.
- Ahlman, Erik. "Logiikan ja kielen välimailta." (Erik Ahlmanin teokset osa 11. s. 90-94) Jyväskylän yliopiston filosofian laitoksen julkaisu 59. Jyväskylä, 1993.
- Ahlman, Erik. "Muuan länsimaisen kulttuurin probleemi." (1928) (Erik Ahlmanin teokset osa 9, s. 46-52) Jyväskylän yliopiston filosofian laitoksen julkaisu 57. Jyväskylä, 1993.
- Ahlman, Erik. "Normit kielen alalla." (1949) (Erik Ahlmanin teokset osa 8, s. 146-165) Jyväskylän yliopiston filosofian laitoksen julkaisu 56. Jyväskylä, 1993.
- Ahlman, Erik. "Nykyajan kulttuurikriisi." (1941) (Erik Ahlmanin teokset osa 9, s. 146-152) Jyväskylän yliopiston filosofian laitoksen julkaisu 57. Jyväskylä, 1993.
- Ahlman, Erik. "Nykyhetken suuret ideologiat." (1939) (Erik Ahlmanin teokset osa 10, s. 130- 139) Jyväskylän yliopiston filosofian laitoksen julkaisu 60. Jyväskylä, 1993.
- Ahlman, Erik. Oikeudenmukaisuus ja sen suhde moraaliin. (1943) (Erik Ahlmanin teokset osa 6) Jyväskylän yliopiston julkaisu 54. Jyväskylä, 1992.
- Ahlman, Erik. Olemassaolon "järjellisyys" arvometafyysillisenä ongelmana. (1938) (Erik Ahlmanin teokset osa 4) Jyväskylän yliopiston filosofian laitoksen julkaisu 52. Jyväskylä, 1992.
- Ahlman, Erik. "Piirteitä psykoanalyysin kehityksestä." (1924) (Erik Ahlmanin teokset osa 10, s. 85-93) Jyväskylän yliopiston filosofian laitoksen julkaisu 60. Jyväskylä, 1993.
- Ahlman, Erik. "Politiikka ja morali I, II & III sekä "Vieläkin 'politiikka ja morali' – kysymyksestä." Aika 1920 (s.222-238; 302 (keskustelua)), 1920.
- Ahlman, Erik. "Saamisen käsitteen suhde pitämisen käsitteeseen." (1942) (Erik Ahlmanin teokset osa 8, s 131-146) Jyväskylän yliopiston filosofian laitoksen julkaisu 56. Jyväskylä, 1993.

- Ahlman, Erik. "Sielujen standardisointi." (1937) (Erik Ahlmanin teokset osa 10, s. 85-93) Jyväskylän yliopiston filosofian laitoksen julkaisu 60. Jyväskylä, 1993.
- Ahlman, Erik. "Taiteen totuus." (1928) Erik Ahlmanin teokset osa 10, s. 107-116) Jyväskylän yliopiston filosofian laitoksen julkaisu 60. Jyväskylä, 1993.
- Ahlman, Erik. Teoria ja todellisuus. (1925) (Erik Ahlmanin teokset osa 2) Jyväskylän yliopiston filosofian laitoksen julkaisu 50. Jyväskylä, 1992.
- Ahlman, Erik. "Tieteen arvovapaudesta." (1942) (Erik Ahlmanin teokset osa 9 s. 152-157) Jyväskylän yliopiston filosofian laitoksen julkaisu 57. Jyväskylä, 1993.
- Ahlman, Erik. "Tietoteoreettisia mietteitä." (1927) (Erik Ahlmanin teokset osa 8, s. 1-13) Jyväskylän yliopiston filosofian laitoksen julkaisu 56. Jyväskylä, 1993.
- Ahlman, Erik. "Tietämisen normipuolesta." (1932) (Erik Ahlmanin teokset osa 8, s. 103-112) Jyväskylän yliopiston filosofian laitoksen julkaisu 56. Jyväskylä, 1993.
- Ahlman, Erik. Totuudellisuuden probleemi. (1929) (Erik Ahlmanin teokset osa 3) Jyväskylän yliopiston filosofian laitoksen julkaisu 51. Jyväskylä, 1992.
- Ahlman, Erik. "Uusi psykologia." (1925) (Erik Ahlmanin teokset osa 9, s. 21-29) Jyväskylän yliopiston filosofian laitoksen julkaisu 57. Jyväskylä, 1993.
- Ahlman, Erik. "Vastaus professori J.A. Hollolle." Valvoja-Aika 1939 (s. 349-353; 400-402) 1939.
- Ahlman, Erik. "Vieläkin 'politiikka ja morali' –kysymyksestä." Aika 1920. (s. 233-238; 302) 1920.
- Ahlman, Erik. "G.H. von Wright,: Den logiska empirismen." Kirja-arvostelu. Kasvatus ja koulu. 1945 (s. 116) 1945.

B. EINO KAILA

- Kaila, Eino. Beiträge zur einer synthetischen Philosophie. Turun yliopiston julkaisuja. Turku, 1928.
- Kaila, Eino. Die Prinzipien der Wahrscheinlichkeitslogik. Turun suomalaisen yliopiston julkaisuja. Turku, 1926.
- Kaila, Eino. Der Logistische Neupositivismus / Eine kritische Studie. Turun yliopiston julkaisuja. Turku. 1930. (Käännös: Logistic neopositivism. A critical study. Teoksessa Reality and experience. Vienna circle collection; v.12. D. Riedel Publishing Company, Dordrecht, Holland. 1979a.
- Kaila, Eino. Der Satz vom Ausgleich des Zufalls und das Kausalprinzip / Erkenntnislogische Studien. (Erscheinungsjahr als 1924 gegeben) Turun suomalaisen yliopiston julkaisuja. Turku, 1925.
- Kaila, Eino. "Einstein-Minkowskin invarianssiteoria. (Tutkimus sen loogis-tietoteoreettisesta luonteesta ja sen luonnonfilosofisesta merkityksestä.)" (1958) Eino Kailan valitut teokset II. Otava. Keuruu, 1992.
- Kaila, Eino. "Ensimmäinen kansainvälinen monistikongressi." Aika 5 s. 5 (1911).
- Kaila, Eino. Ernest Renan. WSOY. Porvoo, 1917.
- Kaila, Eino. "Filosofian merkitys tieteellisen spesialisoitumisen vastapainona." (1948) Eino Kailan valitut teokset II Otava. Keuruu, 1992.
- Kaila, Eino. "Filosofian opetuksesta ja opinnoista." Iltalehti 23.5.1921.
- Kaila, Eino. "Filosofisia huomautuksia relativiteettiteoriaan." (1920) Eino Kailan kootut teokset II. Otava. Keuruu 1992.
- Kaila, Eino. "Fyysillisen maailmankuvan psykologisista perusteista." (Aika 16, s. 231-243) 1922.
- Kaila, Eino. "Hahmottuva maailma: Johdanto." Eino Kailan valitut teokset II. Otava. Keuruu, 1992.

- Kaila, Eino. ”Hengentieteellisestä ja luonnontieteellisestä ajatustavasta.” Teoksessa ”Juhlakirja Yrjö Hirnin kuusikymmenvuotispäiväksi 7.12. 1930.” Otava. Helsinki, 1930.
- Kaila, Eino. ”Humanistinen elämännäkemyks.” (1948) Eino Kailan valitut teokset II. Otava. Keuruu, 1992.
- Kaila, Eino. Inhimillinen tieto: (Mitä se on ja mitä se ei ole). Otava. Helsinki, 1939.
- Kaila, Eino. ”Kantia lukiessa.” Valvoja-Aika, 1923.
- Kaila, Eino. Kirja-arvostelu Filosofisen Yhdistyksen vuosikirjasta I. Valvoja-Aika 1926.
- Kaila, Eino. Kirja-arvostelu Wilhelm Jerusalem teoksesta Johdatus Filosofiaan. Uusi Suometar 10.4.1910.
- Kaila, Eino. ”Koskenniemen elokuiset ajatukset.” (1954) Eino Kailan valitut teokset II. Otava. Keuruu, 1992.
- Kaila, Eino. ”Laatujen asema suureiden maailmassa.” (1953) Eino Kailan valitut teokset II. Otava. Keuruu, 1992.
- Kaila, Eino. ”Mitä on tieteellinen sivistys ja miten se hankitaan. Kulttuurin saavutuksia II suomalaisten tiedemiesten ja taiteilijain esittämänä.” (s. 10-15) WSOY. Helsinki – Porvoo, 1948; Eino Kailan Valitut teokset II. Otava, Keuruu, 1992.
- Kaila, Eino. ”Monism. Replik till dr. Lagerborg.” Nya Argus 8, 1915.
- Kaila, Eino. ”Muutama sana syvähenkisestä.” (1946) Eino Kailan valitut teokset II. Otava. Keuruu, 1992.
- Kaila, Eino. ”Nykyajan filosofeja / 1 Henri Bergson” Aika 5 (s. 424-440, 501-509) (1911a).
- Kaila, Eino. Nykyinen maailmankäsitys. Otava. Helsinki, 1929.
- Kaila, Eino. ”Nykyinen materialismi.” Uusi Suometar. 3.10. 1913.
- Kaila, Eino. ”Oppikoulun tehtävä.” (1937) Eino Kailan valitut teokset II. Otava. Keuruu, 1992.
- Kaila, Eino. Persoonallisuus (1934) Otava, Helsinki 2. painos 1938; 5. painos 1961.
- Kaila, Eino. ”Piirteitä nykyajan tieteellisestä hengestä. Prof. Tigerstedtin ”Vetenskapliga kritik” teoksen johdosta.” (1919). Eino Kailan valitut teokset I. Otava. Keuruu, 1990.
- Kaila, Eino. ”Poroporvari ja kamarifilosofi.” AIKA 5 (s.424-440). (1911b).
- Kaila, Eino. ”Reaalitiedon logiikkaa.” Ajatus 11. (s. 21-89). 1942.
- Kaila, Eino. ”Renan ja Bergson.” (1916) Aika 10. Eino Kailan valitut teokset, (s. 126-134). Otava. Keuruu, 1990.
- Kaila, Eino. Sielunelämä biologisena ilmiönä. Otava. Helsinki, 1920.
- Kaila, Eino. Sielunelämän rakenne. WSOY. Porvoo, 1923.
- Kaila, Eino. Suomentajan johdanto teoksessa Arthur Schopenhauer: Kuolema ja kuolematon. (1918) Karisto, Hämeenlinna (2.painos) 1990.
- Kaila, Eino. Syvähenkinen elämä : keskusteluja viimeisistä kysymyksistä : ensimmäinen sarja. Otava. Helsinki, 1943.
- Kaila, Eino. Syvähenkinen elämä : keskusteluja viimeisistä kysymyksistä. Otava. Helsinki, 1986.
- Kaila, Eino. Tankens oro/ Tre samtal om de yttersta tingen. Söderström et co.. Helsingfors 1944.
- Kaila, Eino. Terminalkausalität als die Grundlage eines unitarischen Naturbegriffs : eine naturphilosophische Untersuchung Osa: 1. Teil : Terminalkausalität in der Atomdynamik. Societas philosophica Fennica. Helsinki, 1956.
- Kaila, Eino. ”Todellisuuden tieteellisestä ja metafysisillisestä selittämisestä.” Valvoja-Aika 4. 1926,
- Kaila, Eino. Über das System der Wirklichkeitsbegriffe : ein Beitrag zum logischen Empirismus. Societas philosophica Fennica, 1936. (Käännös: On the System of the Concepts of Reality. A contribution to logical empirism.) Teoksessa Reality and experience. Vienna circle collection; v.12. D. Riedel Publishing Company, Dordrecht, Holland. 1979b.

- Kaila, Eino. Über den physikalischen Realitätsbegriff : zweiter Beitrag zum logischen Empirismus. Societas philosophica Fennica , 1941 (Käännös: On the Concept of Reality in Physical Science.) Teoksessa Reality and experience. Vienna circle collection; v.12. D. Riedel Publishing Company, Dordrecht, Holland. 1979c.
- Kaila, Eino. "Über den Zusammenhang zwischen Sinn und Verifikation von Aussagen." *Ajatus* 6 (s. 118-139). 1932.
- Kaila, Eino. Über die Motivation und die Entscheidung / Eine experimentellpsychologische Untersuchung. Helsinki, 1916.
- Kaila, Eino. Valitut teokset 1. Toim. Ilkka Niiniluoto. Otava, Keuruu, 1990.
- Kaila, Eino. Valitut teokset 2. Toim. Ilkka Niiniluoto. Otava, Keuruu, 1992.
- Kaila, Eino. "Vastine J.E. Salomaalle." (1930) Eino Kailan valitut teokset I. Otava. Keuruu, 1990.
- Kaila, Eino. "Wienin piiri." *Otavan Iso Tietosanakirja* 2.p.. 1938.

C. MUUT LÄHTEET

- Aate ja maailmankuva: Suomen filosofista perintöä keskiajalta vuosisadallemme. WSOY. Helsinki, 1979.
- Achinstein Peter & Stephen F. Barker. The Legacy of Logical Positivism: Studies in the Philosophy of Science. Johns Hopkins University Press, Baltimore M.D., 1969.
- A Dictionary of Philosophy. (lyh. ADOF) Editorial consultant Anthony Flew. Pan Books Ltd. London, 1984.
- Airaksinen, Timo. Moraalifilosofia. WSOY. Juva, 1987.
- Allison, Henry E.. Kant's Transcendental Idealism. Harvard University Press. Yale, 2004.
- Analytic Philosophy in Finland. (Toim. Leila Haaparanta & Ilkka Niiniluoto.) Amsterdam : Rodopi, 2003.
- Anttonen, Veikko. "Uskonto ihmisen elämässä ja kulttuurin rakenteessa." Teoksessa Uskonnot Maailmassa. WSOY. Porvoo, 1992.
- Aristoteles. Magna Moralia. Aristotle in twenty-three volumes, XVIII. W. Heinemann, London, 1977.
- Aristoteles. Metafysiikka. (Suomentaneet Tuija Jatakari, Kati Näätäsaari ja Petri Pohjanlehto.) Gaudeamus, Helsinki, 1990.
- Aristoteles. Nikomakhoksen etiikka. (Suomentanut Simo Knuutila.) Gaudeamus, Helsinki, 1989.
- Ashby, R. W.. "Logical Positivism." A Critical History of Western Philosophy. The Free Press of Glencoe, 1964.
- Bauman, Zygmunt. Postmodern Ethics. Blackwell. Oxford & Cambridge, 1993.
- Bergmann, Gustav. Logic and Reality. The University of Wisconsin Press. Madison, 1964.
- Brockhaus Enzyklopädie. 1996.
- Cassell's Laws Of Nature. An A-Z Laws and Principles Governing the Workings of Our Universe. By James Trefill, (Clarence J. Robinson professor of physics at Georg Mason University). Fairfax, Virginia, 2002.
- Christschley, Simon. Continental Philosophy: a Very Short Introduction. Oxford University Press, 2001.
- Colli, Giorgio. Filosofian synty. (Suom. Jussi Vähämäki) Tutkijaliitto. Helsinki, 1997.
- Deleuze, Gilles & Guattari, Felix. Mitä filosofia on?. (Suom. Leevi Lehto) Gaudeamus, 1993.
- Ducasse, Curt. Philosophy as Science. Its Matter and its Method. Oscar Piest. New York, 1941.
- Duddy, Thomas. A history of Irish thought Routledge. London, 2002.
- Dummet, Michael. Origins of Analytic Philosophy. Harvard University Press, 1993.

- Eisler, Rudolf. Wörterbuch der Philosophischen Begriffe (1904) Internet-julkaisu.
- Eysenck, Michael W.. Psychology. An International Perspective. Psychology Press Ltd. New York, 2004.
- Filosofian historian kehityslinjoja. (Toim. Petter Korkman ja Mikko Yrjönsuuri) Gaudeamus. Tampere, 1999.
- Filosofian tila ja tulevaisuus. (Toim. Jaakko Hintikka & Lauri Routila) Weilin+Göös. Helsinki, 1970.
- Filosofisen yhdistyksen pöytäkirjat 1873-1925. (Toim. Juha Manninen ja Ilkka Niiniluoto.) Hakapaino. Helsinki. 1996.
- pöytäkirja 5.5. 1882.
- pöytäkirja 1.4. 1892.
- pöytäkirja 21.11 1896.
- pöytäkirja 20.3. 1903.
- pöytäkirja 27.11. 1908.
- pöytäkirja 18.10 1915.
- pöytäkirja 5.11. 1915.
- pöytäkirja 28.11. 1919.
- Finsk Tidsskrift (1900-1913) 1901 ensimmäinen nidos **1901a**, 1901 toinen nidos **1901b**).
- Fischer, John D.. "Poetics of personhood." Teoksessa Reading Rorty. Blackwell. Oxford, 1990.
- Foucault, Michel. The Order of Things: An Archaeology of Human Sciences. Tavistock/Routledge. London, 1970.
- Friedell, Egon. Kulturgeschichte der Neuzeit : die Krisis der europäischen Seele von der schwarzen Pest bis zum Weltkrieg Osa: 1 : Einleitung/Renaissance und Reformation. Beck, München 1929.
- Friedell, Egon. Kulturgeschichte der Neuzeit : die Krisis der europäischen Seele von der schwarzen Pest bis zum Weltkrieg Osa: 2 : Barock und Rokoko / Aufklärung und Revolution. Beck. München, 1929.
- Friedell, Egon. Kulturgeschichte der Neuzeit : die Krisis der europäischen Seele von der schwarzen Pest bis zum Weltkrieg Osa: 3 : Romantik und Liberalismus/Imperialismus und Impressionismus Beck. München, 1931.
- From Bolzano to Wittgenstein : the Tradition of Austrian philosophy. Hölder-Pichler-Tempsky. Wien, 1986
- Gadamer, Hans-Georg. Wahrheit und Methode: Grundzuege einer philosophische Hermeneutik 2 ed. Tubingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 1965.
- Gadamer, Hans-Georg. "Wahrheit in der Geisteswissenschaften" (1953). "Totuus hengentieteissa." Teoksessa Hermeneutiikka (Suom. Ismo Nikander.) Vastapaino, Tampere 2004.
- Geldsetzer, Lutz, Die Philosophie der Philosophiegeschichte in 19. Jahrhundert. Verlag Anton Hain K G. Mesenheim an Glan, 1968.
- Gilson, Etienne. "Introduction to A History of Philosophy." Teoksessa A History of Philosophy – Recent Philosophy. Hegel to the Present. Random House Inc.. New York / Toronto, 1962.
- Grotenfelt, Arvi. "Ahlman, Erik." Otavan iso tietosanakirja. 2.p.
- Grotenfelt, Arvi. "Castrén, Zacharias." Otavan iso tietosanakirja. 2.p.
- Grotenfelt, Arvi. "Filosofia." Otavan iso tietosanakirja. 1. & 2.p.
- Grotenfelt, Arvi. "Kaila, Eino." Otavan iso tietosanakirja. 2.p.
- Grotenfelt, Arvi. "Kirjallisuuskatsaus." Kirja-arvostelu teoksesta Erik Ahlman: Teoria ja todellisuus. Valvoja-Aika 1926.
- Grotenfelt, Arvi. "Kulttuurifilosofia." Otavan iso tietosanakirja. 2.p.
- Grotenfelt, Arvi. "Kansallisfilosofia." Otavan iso tietosanakirja. 2.p.

- Grotenfelt, Arvi. "Lagerborg, Rolf." Otavan iso tietosanakirja. 2.p.
- Grotenfelt, Arvi. "Metafyysikka." Otavan iso tietosanakirja. 1. & 2.p.
- Grotenfelt, Arvi. "Neiglick, Georg Hjalmar Garibaldi." Otavan iso tietosanakirja. 2.p..
- Grotenfelt, Arvi. "Nietzsche, Friedrich." Otavan iso tietosanakirja. 2.p.
- Grotenfelt, Arvi. "Rein, Thiodolf." Otavan iso tietosanakirja. 2.p.
- Grotenfelt, Arvi. "Tiede." Otavan iso tietosanakirja. 2.p.
- Grotenfelt, Arvi. Die Wertschätzung in der Geschichte. Eine kritische Untersuhung. Veit. Leipzig, 1903.
- Grotenfelt, Arvi. "Westermark, Edvard." Otavan iso tietosanakirja 2.p.
- Grotenfelt, Arvi. "Wundt, Wilhelm" Otavan iso tietosanakirja. 2.p.
- Hintikka, Jaakko. "Filosofian tulevaisuus," Teoksessa TULEVAISUUS Juhlakirja akateemikko Georg Henrik von Wrightin 70 –vuotispäivän 14.6. kunniaksi. Otava, Keuruu 1986.
- Haaparanta, Leila. "Johdanto." Teoksessa Filosofinen tieto ja filosofin taito. (Toim. Petri Räsänen ja Marika Tuohimaa.) Tampere University press. Tampere 2003
- Haaparanta Leila. "Finnish Studies in Phenomenology and Phenomenological studies in Finland: Interfaces of Analytic Philosophy and Phenomenology." Teoksessa Analytical Philosophy in Finland. Rodopi/netijulkaisu. 2003.
- Haaparanta, Leila. "Wienin piirin filosofiakäsitys ja puhtaan ajattelun kaavakieli." Teoksessa Wienin piiri. Gaudeamus, Helsinki 2002.
- Haaparanta, Leila & Niiniluoto, Ilkka. Johdatus tieteelliseen ajatteluun. Helsingin yliopisto, 1986.
- Haavio, Martti. „Eino Kaila ja arvot.“ Ajatus 23, (s. 17-33) 1960.
- Habermas, Jürgen et alia. Hermeneutik und Ideologiekritik. Suhrkamp, Frankfurt am main, 1971.
- Habermas, Jürgen. 1987. „An alternative Way out of the Philosophy of Subject; Communicative versus Subject-Centered Reason.,” Teoksessa Postmodernity- a Reader. 1996.
- Haller, Rudolf. Neopositivismus. Eine historische Einführung in die Philosophie des Wiener Kreises. Wissenschaftliche buchgesellschaft. Darmstadt, 1993.
- Handbook of Epistemology. (Toim I. Niiniluoto, M. Sintonen & J. Wolenski) Dordrecht : Kluwer Academic, cop. 2004.
- Hegel G.F. Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III. Werke 20, bd. 20. Suhrkamp. Frankfurt am Main 1980.
- Heidegger, Martin. Sein und Zeit. Niemeyer. Tübingen, 1967.
- Heikkinen, Anja. Eduard Sprangerin kasvatustieteen perusteita. Tampereen yliopisto. Tampere, 1986.
- Heinemann, Fritz. Die Philosophie im XX. Jahrhundert: eine enzyklopädische Darstellung ihrer Geschichte, Disziplinen und Aufgaben. Ernst Klett. Stuttgart, 1963.
- Heinämaa, Sara. "Loogisista tutkimuksista ruumiin fenomenologiaan." Teoksessa Nykyaikajan filosofia. (s.261-301) Otava. Helsinki, 2002.
- Himanka, Juha. "Tiede olevasta olevana – Aristoteles, metafysiikka IV, 1-2." Teoksessa Filosofinen tieto ja filosofin taito. Tampere University Press, 2003.
- Hintikka, Jaakko. "Filosofian tulevaisuus." Teoksessa Tulevaisuus. Juhlakirja akateemikko Georg Henrik von Wrightin 70 –vuotispäivän 14.6.1986 kunniaksi. Otava. Keuruu, 1986.
- Hintikka, Jaakko. Filosofian köyhyys ja rikkaus: nykyfilosofian kartoitusta. Arthouse, Helsinki. 2001.
- Hintikka, Jaakko. "Looginen empirismin 58 vuotta myöhemmin" Teoksessa Filosofian köyhyys ja rikkaus: nykyfilosofian kartoitusta. Arthouse, Helsinki. 2001a
- Hintikka, Jaakko. "Eino Kailan sininen tuli." suom. Risto Vilkkö. ("Eino Kaila's 'Blue fire'", 1992) Teoksessa Filosofian köyhyys ja rikkaus: nykyfilosofian kartoitusta. Arthouse, Helsinki. 2001b

- Hobsbawm, Eric. The age of Extremes. The short Twentieth Century, 1914-1991. (Äärimmäisyyksien aika. Lyhyt 1900-luku. 1914-1991) Vastapaino. Tampere 1999.
- Holm, Søren. Filosofien i det tyvende aarhundrede. Munksgaard. København, 1967.
- Hollo J. A. "Arvometafysiikkaa." Kirja-arvostelu teoksesta Olemassaolon "järjellisyys" arvometafyysillisenä ongelmana. Valvoja-Aika (1939 (a)), (s.272-279). 1939.
- Hollo J. A. "Vastaus prof. Erik Ahlmanille." Valvoja-Aika (1939(b)), (s. 353-356, 402-404) 1939.
- Hume, David. A treatise of Human Nature. Penguin books Ltd, London, 1987.
- Hume, David. An Enquiry concerning the Principles of Morals. Teoksessa Enquiries concerning Human Understanding and the Principles of Morals. Oxford university press. London, 1975.
- Hume, David. Of the Delicacy of Taste and Passion. Teoksessa Essays, moral, political, and literary. Liberty fund, Indianapolis, 1987.
- Hume, David. Of the Standard of Taste. Teoksessa Essays, moral, political and literary. Indianapolis, 1987.
- Hume, David. Tutkimus inhimillisestä ymmärryksestä. (An Enquiry Concerning Human Understanding) Suomentanut ja johdannolla varustanut Eino Kaila. WSOY, Porvoo, 1938.
- Husserl, Edmund. Die Krisis der Europäischen Wissenschaft und die Transzendente Phänomenologie: Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie (1936). Gesammelte Werke Band VI. Martinus Nijhoff, Haag, 1976.
- Husserl, Edmund. Philosophie als strenge Wissenschaft (1911) Vittorio Klosterman. Frankfurt, 1965.
- Ihanus, Juhani. Vietit vai henki. Psykoanalyysin varhaisvaiheet Suomessa. Yliopistopaino. Helsinki, 1994.
- Itkonen Esa. Erik Ahlman kieliteoreetikkona. Jyväskylän yliopiston filosofian laitoksen julkaisuja 19/84. Jyväskylä, 1984.
- Jalava, Marja. Kokonainen elämä on ihmisen pyhin oikeus. Rolf Lagerborgin seksuaaliradikalismi ja ylempien yhteiskuntaryhmien keskinäiset esiaviolliset suhteet 1900-luvun alun Suomessa. Suomen historian pro gradu -tutkielma. Helsingin yliopisto/ Historian laitos, 1997. (Nettijulkaisu)
- Jamieson, Dale. Method and Moral Theory. Teoksessa A Companion to Ethics. Blackwell Publishers Ltd.. Oxford 1991.
- Jaspers, Karl. Ajatuksen suunnantajat (Osittain suomentanut Paula Leisten teoksesta Massengebenden Menschen, Piper & co Verlag. Muenchen, 1964) Kirjayhtymä. Helsinki, 1985.
- Jaspers, Karl. Was ist Philosophie? R. Piper & Co Verlag. Muenchen, 1976.
- Juntunen, Matti & Mehtonen, Lauri. Ihmistieteiden filosofiset perusteet. Gummerus. Jyväskylä, 1977.
- Jääskeläinen, Manu. Eino Kailan psykologia: Rakenne ja kehitys. Käsiteanalyttinen teoreettinen tutkimus. Helsingin yliopiston psykologian laitos. Helsinki, 1983.
- Kalli, Pekka. Cassirer ja uuskantilaisuus. Tampereen yliopiston jäljennepalvelu. Tampere, 1995.
- Kansallinen elämäkerrasto. 1932. IV osa. WSOY. Porvoo, 1932.
- Kant Immanuel. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Kant`s Werke, Band IV. G. Reimer, Berlin, 1913(a).
- Kant, Immanuel. Siveysopilliset pääteokset. Suomentanut J.E. Salomaa. 2.painos. WSOY, Juva, 1990.
- Kant, Immanuel. Kritik der Praktischen Vernunft. Kant`s Werke, Band V. G.Reimer, Berlin, 1913(b).
- Kant, Immanuel. Kritik der Reinen Vernunft. Kant`s Werke, Band III. G.Reimer, Berlin, 1913 (c).

- Kant, Immanuel. Kritik der Urtheilskraft. Kant`s Werke, Band V. G. Reimer, Berlin, 1913 (d).
- Kant, Immanuel. ”Mitä on suunnistautuminen ajattelussa?” Suom. Jussi Kotkavirta. Teoksessa Jussi Kotkavirta - Seppo Nyssönen: Ajatus. (Johdatus filosofiaan.) Porvoo, 1994.
- Kauppi, Raili. Raili Kaupin kirjoitukset 3.1.. Filosofia coincidentia oppositorum. Edellinen osa. (Toim. Ismo Koskinen ja Jari Palomäki) Tampere University Press. Tampere 2001.
- Ketonen, Oiva. ”Eino Kaila, Philosopher and Teacher” Teoksessa Eino Kaila and Logical Empiricism. Ed. I. Niiniluoto, M. Sintonen & G. H. von Wright. Acta Philosophica Fennica vol. 52. Helsinki, 1992.
- Ketonen, Oiva. 1960. ”Eino Kailan tutkijapersoonallisuus.” Ajatus 23. Suomalaisen kirjallisuuden kirjapaino OY. Helsinki
- Ketonen, Oiva. Eurooppalaisen ihmisen maailmankatsomus. WSOY. Porvoo, 1961.
- Kettunen, Pauli. ”Yhteiskunta.” Teoksessa Käsitteet liikkeessä. Suomen poliittisen kulttuurin käsitehistoria. Toim. M. Hyvärinen, J. Kurunmäki, K. Palonen, T. Pulkkinen ja H. Stenius. Vastapaino. Tampere, 2003.
- Kiiskinen, Terhi & Pihlström, Sami. Kuoleman filosofia. Filosofisia tutkimuksia Helsingin yliopistosta, 2002
- Koskinen, Tapio. Liikunta elämäntapana ja henkisen kasvun välineenä, esimerkkinä jooga ja zen-budo. Väitöskirja. Tampereen yliopiston julkaisuja, 2000.
- Koskinen, Tapio. Juoksemisen filosofia. Tampere university press, 2005.
- Krohn, Sven. Der logische Empirismus. Eine kritische Untersuchung. Erster Teil. Turun yliopiston julkaisuja. Sarja B, osa 31. Turun yliopisto. Turku, 1949.
- Krohn, Sven. ”Tutustumiseni fenomenologiaan” Teoksessa Fenomenologinen vuosikirja 1994 (Toim. Aki Huhtinen & Vesa Jaaksi) Tampereen yliopiston jäljennepalvelu. Tampere, 1995.
- Kuhn, Thomas. The Structure of Scientific Revolutions. University of Chicago Press, 1962.
- Lagerborg, Rolf. ”Thiodolf Rein om Nietzsche.” Finsk tidsskrift, 1901.
- Lagerspetz, Olli. Research: ”Dirt and Cleanliness / Begreppet smuts.” Åbo akademi, Filosofian laitoksen web-sivusto.
- Lahavin, Ran & Tillmans, M. (toim.). Essays on Philosophical Counseling, University Press of America. Lanham, 1995.
- Lahtinen, Mikko. ”Huomioita Suomalaisen filosofian historiasta.” Filosofinen aikakauslehti niin&näin 1/2004.
- Lahtinen, Mikko. ”Filosofiasta filosofiantutkimukseen.” Pääkirjoitus niin&näin 3/2000.
- Lahtinen, Mikko. Snellmanin Suomi. Vastapaino. Tampere, 2006.
- Laine, Timo & Kuhmonen, Petri. Filosofinen antropologia. Gummerus. Saarijärvi, 1995.
- Lassila, Pertti. Otavan historia Osa: 3 : 1941-1975. Otava. Helsinki , 1990.
- Laurikainen, K. V.. Fysiikka ja usko. WSOY. Porvoo, 1979.
- Laurila, K.S. Keskustelua elämän suurista kysymyksistä. (Eino Kailan ”Syvähenkisen elämän” johdosta.) Kirjapaja, Helsinki. 1944.
- Lehén, Tuure. Työväenluokan maailmankatsomus : luentoja dialektisesta materialismista. Kansankulttuuri. Helsinki, 1950.
- Leinonen, Mikko. ”Aforismeja.” Julkaisematon kokoelma. 2007.
- Leinonen, Mikko. Tarkasteluja filosofiankäsitteestä. Filosofiankäsite Erik Ahlmanin ja Eino Kailan tuotannossa. Filosofian lisensiaatintyö. Tampereen yliopisto, 2005.
- Lewin, Kurt. Der Übergang von der aristotelischen zur galileischen Denkweise in Biologie und Psychologie. Erkenntnis 1. (s. 421-466) 1930.
- Locke. John. An Essay Concerning Human Understanding. (1689) (Elektorinen aineisto: Tampereen yliopiston kirjaston linkit/ Kitchener, Ont: Batoche, 2001.)

- Lucretius Carus. *De rerum natura*. (Maailmankaikkeudesta. Suom. Paavo Numminen.) Wsoy. Porvoo 1965.
- Luukkanen, Niilo. ”Arvi Grotenfeltin historianfilosofia – aatetaustaa ja analyysiä” Teoksessa *Aate ja maailmankuva. Suomen filosofista perintöä keskiajalta vuosisadallemme*. WSOY, 1979.
- Liotard, Jean-Francoise. *The Postmodern Condition*. Teoksessa *From Modernism to Postmodernism. An anthology*. Blackwell, 1996. (Alkuteos *La condition postmoderne: Rapport sur le savoir*, 1979) 1996.
- Manninen, Juha. ”Eino Kaila ja kolmas valtakunta” *Tieteessä tapahtuu* 4/2007. 2007.
- Manninen, Juha. ”Eino Kailan tie Wienin piiriin.” *Tieteessä tapahtuu*.2/2002. (2002a)
- Manninen, Juha. ”Eino Kaila’s First doubts about Logical Empiricism” Teoksessa: Niiniluoto, von Plato, Saarinen (eds.) *Studia excellentia*. University of Helsinki, 1977.
- Manninen, Juha. ”Idealismi ja materialismi konsistorin vaakakupissa – välikohtaus autonomian ajan Suomen yliopistohistoriasta.” Teoksessa *E, Kaukonen ja V. Verronen (toim.) Tieteen historia ja tieteen edistyminen. (157-178)* Helsinki, 1985.
- Manninen, Juha. ”Idealismi ja materialismi konsistorin vaakakupissa.” Teoksessa *Dialektiikan ydin*. Kustannusyhtiä Pohjoinen. Oulu, 1987.
- Manninen, Juha. ”Kaila ja kahden tunnustamistavan ero.” *Tieteessä tapahtuu* 4/2002. (2002b)
- Manninen, Juha. *Miten oppi modernista valtiosta syntyi suomessa*. Sopholis. Aate ja opihistorian tutkimuksia 27. Oulun yliopisto. Oulu, 2003.
- Manninen, Juha. ”Positivismin kriitikosta positivistiksi.” *Tieteessä tapahtuu* 8/2002 (2002d)
- Manninen, Juha. ”Realisti Wienin piirin väittelyissä.” *Tieteessä tapahtuu* 7/2002. (2002c)
- Manninen, Juha. ”Snellman ja myöhäisromantiikka.” Teoksessa *Aate ja maailmankuva. Aate ja maailmankuva. Suomen filosofista perintöä keskiajalta vuosisadallemme*. WSOY. Juva, 1979.
- Manninen, Juha. ”Uuden filosofisen liikkeen ja sen manifestin synty.” Teoksessa *Wienin piiri*. Gaudeamus, Helsinki 2002.
- Marías, Julián. *History of Philosophy*. (Espanjankielisestä alkuperäiseditiosta *Historia de la Filosofía* englannin kielelle kääntäneet S. Appelbaum & C.C. Strowbridge) Dover Publications Inc.. New York, 1967.
- Maritain, Jacques. *An Introduction to Philosophy*. (1930) Continuum. London - New York, 2005.
- Mustelin, Olof. *Hjalmar Neiglick*. Svenska litteratursällskapet i Finland. Helsinki, 1966.
- Mylly, Juhani. *Kansallinen projekti: historiankirjoitus ja politiikka autonomisessa Suomessa*. Kirja-Aurora. Turku, 2002.
- Mäki-Kulmala, Heikki. *Vastakohtat vai kaksoset. Tutkimus neuvostomarxismien suhteesta moderniin länsimaiseen rationaalisuuteen*. Acta Universitatis Tamperensis 950. Tampereen Yliopisto.. Tampere, 2003.
- Nietzsche, Friedrich. *Moraalin alkuperästä*. Pamfletti. Suom. J.A. Hollo. Otava. Helsinki, 1969. (Saksalainen alkuteos: *Zur Genealogie der Moral*)
- Niiniluoto, Ilkka. ”Ajatuksen levottomuus: Eino Kailan syvähenkinen filosofia.” *Johdanto teokseen Syvähenkinen elämä*. Otava. Keuruu 1986.
- Niiniluoto, Ilkka. ”Eino Kaila ja Wienin Piiri.” Teoksessa *Wienin piiri*. Gaudeamus, Helsinki, 2002.
- Niiniluoto, Ilkka. ”Filosofia.” Teoksessa *Suomen tieteen historia 2*. (ss. 178-225) WSOY. Helsinki, 2000.
- Niiniluoto, Ilkka. *Is Science Progressive?* D. Reidel. Dordrecht/Boston/Lancaster, 1984.
- Niiniluoto, Ilkka. *Johdanto Eino Kailan valittuihin teoksiin osaan I*. Otava, Keuruu, 1990.
- Niiniluoto, Ilkka. *Johdanto Eino Kailan valittuihin teoksiin osaan II*. Otava, Keuruu, 1992.

- Niiniluoto, Ilkka. "Philosophy in Finland – the cultural setting" Teoksessa *Analytical Philosophy in Finland*. (toim. L. Haaparanta & I. Niiniluoto) Rodopi/verkkosivusto. 2003.
- Niiniluoto, Ilkka. "Thiodolf Rein ja Suomen Filosofinen Yhdistys." *Tieteessä tapahtuu* 3/1998.
- Niiniluoto, Ilkka. "Wienin piiri tutkimuksen kohteena." Teoksessa *Wienin piiri*. Gaudeamus, Helsinki, 2002.
- Niiniluoto, Ilkka & Koskinen, Heikki J. (toim.). *Wienin piiri*. Gaudeamus, Helsinki, 2002.
- Niiniluoto Ilkka, Sintonen Matti & von Wright. G. H. (Ed.) *Eino Kaila and Logical Empiricism*. *Acta Philosophica Fennica* vol. 52. Helsinki, 1992.
- niin&näin 2/99 "Filosofia tänään: kumousta odotellessa. Richard Rortyn haastattelu." (Haastattelijana Risto Kunelius)
- niin&näin 2/95 "Uuden etsiminen vain intellektuaalisesti ei johda mihinkään. G. H. von Wright niin&näin haastattelussa." (Haastattelijoina Lahtinen, Mikko & Pihlström, Sami & Tuusvuori, Jarkko)
- Nordin, Svante. *Filosofian historia: länsimaisen järjen seikkailut Thaleesta postmodernismiin*. Oulu. Pohjoinen, 1999.
- Nykyajan filosofia. (Toim. ja johdannon laatineet Ilkka Niiniluoto & Esa Saarinen) Helsinki. WSOY, 2002.
- Oesch, Erna. "Totuus ja metodi hermeneutiikassa." niin&näin 2/1994.
- Oizerman, T. I. *Filosofian pääsuuntauksat : historiallis-filosofisen prosessin teoreettinen analyysi*. (Suom. Vesa Oittinen) Edistys, Moskova. 1977.
- Oksala, Pellervo. "Erik Ahlmanin kulttuurifilosofiasta." Teoksessa Erik Ahlman symposiumi. 100 vuotta Erik Ahlmanin syntymästä. Jyväskylän yliopistossa 7.-8.5. 1992 Jyväskylän yliopiston julkaisu, 1993.
- "Omaopas." Helsingin yliopiston filosofian laitoksen opiskelijaopas, 2007.
- Ortega y Gasset, José. *What is philosophy?* Norton. New York, 1964.
- The Oxford Companion to Philosophy*. Oxford University Press. Oxford, 1995.
- Parviainen, Jaana. *Bodies Moving and Moved*. Väitöskirja. Tampereen yliopiston julkaisuja, 1998.
- Parviainen, Jaana. *Meduusa liike*. Tampere university press, 2006.
- Paulsen, Friedrich. *Die Zukunftsaufgaben der Philosophie*. Teoksessa *Systematische Philosophie von W. Dilthey, A. Riehl, W. Wundt...* Berlin-Leipzig, 1907. (Lainaukset teoksessa Oizerman, 1977)
- Pentikäinen Juha & Pentikäinen Katja.(toim.) *Uskonnot maailmassa*. WSOY, Porvoo, 1992.
- Pihlström, Sami. "Richard Rorty ja filosofian loppu." Teoksessa *Filosofian tulevaisuus*. Filosofisia tutkimuksia Tampereen yliopistosta vol. 47. Tampere, 1993.
- Platon. *Faidon*. *Platonis dialogi graece et latine*. G. Reimer, London, 1817.
- Platon. *Faidon*. Teokset osa 3. Suomentanut Marja Itkonen-Kaila. Otava, Keuruu, 1979.
- Platon. *Faidros*. Teokset osa 3. Suomentanut Pentti Saarikoski. Otava, Keuruu, 1979.
- Platon. *Faidros*. *Werke in Acht Bänden Griechisch und Deutsch*. 5. Band. Gunter Eigler, Darmstadt, 1983.
- Post-analytic Philosophy*. Edited by John Rajchman and Cornel West. Columbia University Press. New York, 1985.
- Postmodernism: a Reader*. Harvester Wheatsheaf, New York, 1993.
- Puolimatka, Tapio. *Kasvatuksen mahdollisuudet ja rajat. Minuuden rakentamisen filosofia*. Tapio Puolimatka ja Kirjayhtymä OY. Tampere, 1999.
- Raatikainen, Panu. "Analyttinen filosofia." *Nettijulkaisu sivustoilla Filosofia.fi*
- Reading Rorty: Critical responses to Philosophy and the Mirror of Nature (and beyond)* Blackwell. Oxford, 1990.
- Rein, Thiodolf. "Friedrich Nietzsche I, II" *Finsk tidsskrift*, 1901a.

- Rein, Thiodolf. J. V. Snellmanin elämä. Edellinen osa. Paivälehdten kirjapaino. Helsinki, 1904.
- Rein, Thiodolf. Muodollisen logiikan oppikirja. Holger Schildt. Helsinki, 1920.
- Rein, Thiodolf. "Till självförsvar i frågan om Nietzsche" Finsk tidsskrift, 1901b.
- Rickert, Heinrich. Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft. Tuebingen Mohr 1926. 6. und 7. durchges. und erg. Aufl.
- Rickert, Heinrich. The limits of concept formation in natural science : a logical introduction to the historical sciences. Cambridge University Press, Cambridge 1986.
- Ricoeur, Paul. Main trends in Philosophy. Holmes and Meier Publishers, Inc..London and New York, 1979.
- Rintelen, Fritz-Joachim von. Contemporary German Philosophy and its Background. H. Bouvier, Bonn, 1970.
- Ritter, Joachim. Historisches Wörterbuch der Philosophie. Band 7 Wissenschaftlich Buchgesellschaft Darmstadt. Schabe & co. AG, Basel. 1989.
- Rorty, Richard. Consequenses of Pragmatism. The Harvester Press. Brighton, 1982.
- Rorty, Richard. "The Historiography of Philosophy: Four Genres." (1984) Teoksessa R. Rorty, J. B. Schneewind & Q. Skinner (toim.) Philosophy in History. Cambridge University Press. Cambridge, 1984.
- Rorty, Richard. "Introduction: Metaphilosophical Difficulties of Linguistic Philosophy." Teoksessa The linguistic turn : recent essays in philosophical method. Edited by R. Rorty. University of Chicago Press. Chicago, 1967.
- Rorty Richard. "Philosophy as science, as metaphor, and as politics." Teoksessa Essays on Heidegger and others (Philosophical papers vol. 2) Cambridge University Press, Cambridge, 1991.
- Rorty, Richard. Philosophy and the Mirror of Nature. Basil Blackwell. Oxford, 1980.
- Rorty, Richard. "Solidarity or Objectivity?" Teoksessa From Modernism to Post-modernism. An Anthology. (Ed. Lawrence Cahoone) Blackwell Publishers Ltd.. Oxford, 1996.
- Russell, Bertrand. Länsimaisen filosofian historia poliittisten ja sosiaalisten olosuhteiden yhteydessä varhaisimmista ajoista nykyaikaan asti. Osa 2: Uuden ajan filosofia. WSOY. Helsinki, 1992.
- Saarinén, Esa. "Systeemiäly: näkökulmia vuorovaikutukseen ja kokonaisuuksien hallintaan." Helsinki University of Technology julkaisu, Helsinki 2004.
- Salmela, Mikko "Analytic Moral Philosophy in Finland." Rodopi verkkosivusto (2003).
- Salmela, Mikko. "Eino Kailan 'praktillisen koeteltavuuden' periaatteesta." Teoksessa Tieto, totuus ja todellisuus. (Toim. Ilkka Kiesepää, Sami Pihlström, Panu Raatikainen.) Gaudeamus. Helsinki, 1996.
- Salmela, Mikko. "Erik Ahlmanin arvofilosofia – hyvää elämää vai elämän tarkoitusta etsimässä?" Ajatus 50. Suomen filosofinen yhdistys. Helsinki, 1994.
- Salmela, Mikko. "Erik Ahlmanin tahtokäsityksestä." Teoksessa Tahto. (Toim. Ilkka Niiniluoto ja Matti Sintonen. Tampereen yliopistopaino OY. Tampere, 1999a.
- Salmela, Mikko. "Olemassaolon "järjellisyys" - Eino Kailan ja Erik Ahlmanin debatti metafysiikan mielekkyydestä 1930- ja 1940-luvuilla." Teoksessa Järki (toim. I. Niiniluoto ja I. Halonen). Yliopistopaino, Helsinki, 1997.
- Salmela, Mikko. "Realismi ja antirealismi 1900-luvun suomalaisessa moraalifilosofiassa." niin& näin 1/99. 1999b.
- Salmela, Mikko. Suomalaisen kulttuurifilosofian vuosisata. Otava. Keuruu 1998.
- Salomaa J. E.. Filosofian aakkoset Oy Aura. Turku, 1943.
- Salomaa, J. E.. Filosofian historia I. Vanha ja keskiaika. WSOY, Porvoo, 1935.
- Salomaa, J. E.. Filosofian historia II. Uusi aika. WSOY, Porvoo, 1936.
- Salomaa, J. E.. "Filosofian käsitteestä." Filosoofisen yhdistyksen vuosikirja I (Ajatus I) WSOY. 1926.

- Salomaa, J. E. Filosofian probleemeja WSOY. 1941-
- Salomaa, J. E.. ”Johdanto Kantin siveysopillisiin pääteoksiin.” Teoksessa Kantin siveysopilliset pääteokset WSOY, Juva, 1990.
- Salomaa, J.E.. ”Katsaus uusimpaan Saksalaiseen filosofiseen kirjallisuuteen.” Valvoja-Aika, 1923.
- Salomaa J.E.. ”Metafysiikan mahdollisuudesta.” Ajatus II WSOY, 1927.
- Salomaa J.E.. Nykyajan filosofeja. WSOY. Porvoo, 1924.
- Schaeffer, John. D.. Sensus Communis: Vico, Rhetoric and the limits of relativism. Duke University Press. Durham and London, 1990.
- Schaper, Eva. ”Taste, sublimity, and genius: The aesthetics of nature and art.” Teoksessa The Cambridge Companion to Kant. Cambridge University Press, Cambridge, 1992.
- Scheler, Max . Gesammelte Werke Osa: Bd 3 : Vom Umsturz der Werte Francke. Bern, 1955.
- Scheler, Max. „Philosophische Weltanschauung.“ Kokoelmassa Späte Schriften. A. Francke Verlag, Bern, 1976.
- Scheler, Max. „Wesen und Formen der Sympathie.“ 6. durchgesehene Auflage von „Phänomenologie und Theorie der Sympathiegefuele“. A. Franke AG Verlagen. Bern 1973.
- Schlick, Moritz. Wende der Philosophie. Erkenntnis 1, 1930.
- Schneewind, J. B.. „Modern Moral Philosophy.“ Teoksessa A Companion to Ethics. Blackwell Publishers Ltd.. Oxford, 1999.
- Schnädelbach, Herbert. Philosophie in Deutschland 1831-1933. (1983) Surkamp, 4.p., Frankfurt am Main. 1991.
- Searle, John E.. ”Contemporary Philosophy in the United States” (1996) Teoksessa A Companion to Ethics. Blackwell Publishers Ltd.. Oxford, 1996.
- Siitonen, Arto. Aporetiikka filosofisena metodina. Eräitä reunahuomautuksia Nicolai Hartmannin ideaan. Turun yliopiston filosofia laitoksen julkaisuja, 1973..
- Sintonen, Matti. ”Filosofia – kaikkien tieteitten äiti ja hampaaton isoäiti.” Tieteessä tapahtuu 2/2006.
- Sintonen, Matti. Empirismi ja postivismi. Teoksessa Nykyajan filosofia Bookwell. Juva 2002.
- Skinner, Quentin. ”Meaning and understanding in the history of ideas.” History and theory: studies in the Philosophy of History vol VIII. 3-53, 1969.
- Skinner, Quentin. Philosophy in history: Essays on the Historiography of Philosophy. Cambridge University Press. Cambridge, 1984.
- Skinner, Quentin. ”Motives, intentions and interpretation.” Teoksessa Meaning and context: Quentin Skinner and his critics. Ed. James Tully. Cambridge and Oxford, 1988.
- Spranger, Eduard. Nuoruusiän sielunelämä. WSOY. Porvoo, 1932.
- Spranger, Eduard. Lebensformen. Niemeyer Max Verlag GmbH; Auflage: 9. A., 1966.
- Stegmüller, Wolfgang. Main Currents in Contemporary German, British, and American Philosophy. Dordrecht. Reidel, 1969.
- Stenius, Erik. ”Rolf Lagerborg.” Societas Scientiarum Fennica, Årbok-Vuosikirja XLII C:2. Helsingfors, 1964.
- Suber, Peter. Metaphilosophical Themes and Questions. A Personal List. (<http://www.earlham.edu/~peters/courses/meta/topics.htm>)
- Suomen tieteen historia Osa 2 : Humanistiset ja yhteiskuntatieteet. WSOY, Porvoo, 2000.
- Syrjämäki, Sami. ”Filosofian historian historiallinen rekonstruktio. Skinner, intentiot ja anakronismit.” niin&näin 1/1999.
- The Emergence of Logical Empiricism: from 1900 to Vienna Circle. (Ed. Sarkar Sahotra) Garland Publishing. New York. 1996.
- The Linguistic Turn. Essays in Philosophical Method: with two Retrospective Essays. Edited by R. Rorty. Chicago : University of Chicago Press, 1992.
- Tuusvuori, Jarkko S.. Philosophical counseling. niin&näin 4/1999.

- Überweg, Friedrich. Friedrich Überwegs Grundriss der Geschichte der Philosophie Vol. 1: Die Philosophie des Altertums. Wissenschaftliche Buchgesellschaft. Darmstadt, 1863.
- Wang, Hao. *Beyond Analytical Philosophy: Doing Justice to What We Know*. Cambridge MIT Press. 1986.
- Vilka, Leena. *Eläinten tietoisuus ja oikeudet. Kettutyttöfilosofiaa ja susietiikkaa*. Yliopistopaino, Helsinki 1996.
- Viikari, Auli. ”Sanan voima – kirjallisuus mediayhteiskunnassa.” Teoksessa *Maailmankuva etsimässä*. (toim. Jan Rydman) Vantaa. Tummavuoren kirjapaino OY, 2000.
- Vuorio, Timo. ”Miten filosofia edistyy?” Teoksessa *Filosofinen tieto ja filosofin taito*. Toim. Petri Räsänen ja Marika Tuohimaa. Tampere University Press. Tampere, 2003.
- White, Hayden. *Metahistory: the Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe*. Baltimore : Johns Hopkins University Press, 1975
- White, Morton. *From a Philosophical Point of View: Selected Studies* Princeton : Princeton University Press , cop. 2005.
- Wilenius, Reijo. ”Erik Ahlmanin ihmiskäsityksestä.” Teoksessa *Erik Ahlman symposiumi. 100-vuotta Erik Ahlmanin syntymästä 7.-8.5. 1992*. Jyväskylän filosofian laitoksen julkaisuja 60, 1993.
- Wilenius, Reijo. *Mitä on ihminen? – Filosofiaa ihmisestä ja inhimillisestä kasvusta*. Ateena-kustannus, 1999.
- Williams, Bernard. „Contemporary Philosophy: a Second Look.“ Teoksessa *The Blackwell companion to Philosophy*. Blackwell publishers. Ltd. Oxford, 1996.
- Wittgenstein, Ludvig. „Lecture on Ethics.” Teoksessa *From modernism to Postmodernism: An anthology*. Blackwell publishers Ltd. Oxford. 1996.
- Wittgenstein, Ludvig. *Filosofisia tutkimuksia*. Suom. Heikki Nyman. WSOY. Porvoo-Helsinki – Juva, 1981.
- Wittgenstein, Ludvig. *Tractatus logico-philosophicus*. (1921) (Suom. Heiki Nyman) WSOY. Porvoo 1971.
- Wolensky, Jan. *The History of Epistemology*. Teoksessa *Handbook of Epistemology* (Toim. I. Niiniluoto, M. Sintonen & J. Wolenski) Kluwer Academic Publishers. Dordrecht, 2004.
- Wright von, Georg Henrik. „Analyttinen filosofia – historiallis-kriittinen tarkastelu.” Teoksessa *Minervan pöllö*. Otava. 1992.
- Wright von, Georg. Henrik. “An Intellectual Autobiography.” Teoksessa *The Philosophy of Georg Henrik von Wright*. Open Court. La Salle, 1989.
- Wright von, Georg Henrik. *Filosofisia tutkielmia*. Kirjayhtymä. Helsinki, 1985.
- Wright von, Georg Henrik. ””Hahmottuva maailma” - Eino Kailan keskeneräiseksi jäänyt maailmankatsomusteos.” *Ajatus* 23, 1960.
- Wright von, Georg Henrik. ”Eino Kailan Monismi.” Teoksessa *Minervan pöllö*. Keuruu, Otava, 1992.
- Wright von, Georg Henrik. ”Introduction.” Teoksessa *Reality and experience*. Vienna circle collection; v.12. D. Riedel Publishing Company, Dordrecht, Holland. 1979.
- Wright von, Georg Henrik. ”Muistoja Filosofisen Yhdistyksen toiminnasta Eino Kailan puheenjohtajakaudella.” *Suomen Filosofisen Yhdistyksen vuosikirja Ajatus* 59, 2002.
- Wright von, Georg Henrik. Ote kirjeestä Eino Kailalla 9.7.1939. Julkaistu teoksessa *Filosofisia tutkimuksia – Philosophical studies in honorem Leila Haaparanta*, Acta Philosophia Tamperensia, vol 4. Toim. Kaisa Luoma, Erna Oesch ja Risto Vilkkko. Tampere University Press, 2004.
- Wright von, Georg Henrik. *Logiikka, filosofia ja kieli*. Otava. Keuruu, 1982.
- Wright von, Georg Henrik. *Looginen empirismi - eräs nykyisen filosofian pääsuunta*. Suom. Hilppa Kinos. Otava, Helsinki, 1945.
- Wright von, Georg Henrik. ”Piirteitä Edvard Westermarkin filosofisesta kehityksestä.” Teoksessa *Aate ja maailmankuva* WSOY. Helsinki-Porvoo-Juva. 1979b.

- Wright von, Georg Henrik. "Tilanne filosofiassa." Teoksessa *Filosofian tila ja tulevaisuus.* (Toim. J. Hintikka ja L. Routil) Weilin & Göös. Tapiola, 1970.
- Vår tids filosofi. Filosoferna. De filosofiska strömningarna. En uppslagsbok. Redaktör Poul Lübcke. Politikens forlag. Copenhagen, 1982.
- Ylikoski, Petri. "Tieteenfilosofian naturalistinen käänne." *niin&näin* 3/1996.
- Zeller, Eduard. *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung* Osa: 3, 1 : Die nacharistotelische Philosophie. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1963.
- Zenkovsky V. V. *A history of Russian Philosophy Vol II.* Routledge, New York, 2003. (First published by Routledge & Kegan Paul Ltd., 1953.)

Liitteet

Liite 1. Suomennos Erik Ahlmanin saksankielisestä referaatista (Deutsches Referat) "Der Sinn des Daseins als Wertmetaphysisches Problem" teoksessa *Olemassaolon "järjellisyys" arvometafyysisenä ongelmana* (1938)

OLEMASSAOLON "JÄRJELLISYYS" ARVOMETAFYYSISENÄ ONGELMANA

Miten määritellä käsite "arvo"? Arvoteorian menneisyyden tarkastelu osoittaa, että arvon määrittelyissä on erityisiä vaikeuksia.

Aikaisemmin, arvoteorian alkuvaiheessa koetettiin usein – toisinaan näin on vielä nykyisinkin - katsoa arvo empiiriseksi tosiasiaksi, reaalisesti suhteeksi esimerkiksi sellaisena määritelmänä kuin: arvokas on kohde, joka tosiasiallisesti vetää subjektia puoleensa tai herättää tässä arvontunteen. Tällöin ei tavoiteta asian ydintä. Tämäntyyppinen "arvo" on neutraali, se ei ole identtinen varsinaisen arvon käsitteen kanssa, sellaisena kuin mitä sillä tarkoitetaan sen tavanomaisessa kielellisessä merkityksessään.

Kun on otettu asiaksi määrittää arvokäsite, joka ylittää ahtaan empiiris-psykologisen tosiasiallisuuden rajan, osoittautuu, että tällöin määrittelyssä käytetty käsite sisältää itsessään arvomomentin. Näin on kun esimerkiksi sanotaan: arvokasta on puoleensavetävän arvoinen, tai mitä jokin normaalitietoisuus tai riittävästi kehittynyt tietoisuus hyväksyy tai mitä subjektin ollakseen järkevää tulisi hyväksyä tai mikä ajasta riippumatta on pätevää. Vastaava tapaus on kyseessä, ei vain arvon tai arvokkaan käsitteiden, vaan kaikkien varsinaisten arvokäsitteiden (kuten pitämisen, velvollisuuden, hyvän, täydellisen jne.) kohdalla. On todettava, että kaikkia varsinaisia arvokäsitteitä voidaan selittää, määritellä tai ilmaista vain käsitteillä, jotka sisältävät itsessään arvomomentin. Mikäli arvokäsitteitä yritetään määritellä tai ilmaista arvopäillä käsitteillä, tulee arvokäsite itse muotoilluksi, arvonsisältämättömänä. Tällöin arvokäsitteillä voidaan tarkoittaa vain jotakin empiiris-tosiasiallista seikkaa.

Todellinen arvoarvostelma sisältää aina ainakin yhden arvokäsitteen, kuten esimerkiksi arvostelmassa: "Tämä menettely on hyvä." Jos muodostetaan arvoarvostelma siten, ettei siinä enää tavata arvokäsitettä, kuten esimerkiksi: "Useat ihmiset lupaavat tehdä tällaisen menettelytavan mukaisesti." syntyy arvostelma, jonka merkityssisältö ei enää ole alkuperäisen kanssa yhtäläinen. (Kts. voima, *Tieteellisen arvo-opin perustus*. s.164)

On huomioitava, ettei ole ilman muuta erotettavissa, viittaako jokin sana arvokäsitteeseen vai neutraaliin arvovapaaseen käsitteeseen. Käsitteen lähempi selvittäminen, etenkin sen suhde muihin käsitteisiin, on välttämätöntä. Siten jopa käsitteet "arvo" ja "arvokas" saattavat, kuten edellä on esitetty, esiintyä arvovapaina.

Uudemman länsimaisen tieteen kehityksessä arvokäsite on vähitellen tullut pois-suljetuksi syistä, joita emme tässä lähemmin tarkastele. Näin on käynyt ilmeiseksi, ettei tiede enää pyri ratkaisemaan mitään absoluuttisia arvo-kysymyksiä, sen piiriin eivät kuulu kysymykset absoluuttisista arvo-arvostelmista, eikä se perusta lauselmiaan absoluuttiseen arvonaikokulmaan. Ankarassa merkityksessä tulee tieteen koko merkityssisältö voida yleistää systemaattisesti järjestetyiksi, itsessään tosina (tai "oikeina") esitettäväksi lauseiksi.

Katsaus historiaan ja erityistieteiden tämänhetkiseen tilaan osoittaa, miten kaikkia arvoarvostelmia ja arvoperusteita on siinä pyritty sulkemaan pois. Useissa tieteissä on tosin mahdollista tieteellisesti esittää, että jokin reaalinen objekti (esim. kemiallisissa ilmiöissä tai menettelytavoissa) on "arvokas" jonkin määritellyn päämäärän saavuttamiseksi. Tuolloin tämä arvostelma on kuitenkin itse arvovapaa, neutraali. Tällaisessa tapauksessa voidaan toki, jos näin halutaan, tarkoittaa myös "arvoarvostelmaa", mutta tällaisen teknisen arvostelman samaistaminen todelliseen arvoarvostelmaan on virheellistä. Myös psykologia, jolle arvoarvostelmat ovat toki läheisiä, on nykyisin arvovapaa. Psykologiassa arvoarvostelmien välttäminen ei ole mahdollista, kuten Erich Bechner (teoksessa *Naturwissenschaften und Geisteswissenschaften*, s.309) osoittaa, siksi, että psykologia on tekemisissä tutkimuskohteiden kanssa, joiden arvo on jo muutenkin edellytettyä ja siksi psykologia ei tarvitse erityisesti tuoda esille tätä arvoa, vaan se "neutralisoi" metodisesti objektinsa. Tämä metodinen asenne ei ole mitenkään ristiriidassa sen seikan suhteen, että psykologiassa puhutaan esimerkiksi "hyvästä" ajattelusta (kts. Bechner, *ibid.*) sillä tällainen arviointi on "teknistä" ja siksi arvovapaa.

Vaatimukset saada langettaa todellisia arvoarvostelmia, on nykyisin esitetty enimmäkseen erityistieteiden ulkopuolelta filosofian edustajien toimesta. Mikäli kuitenkin tahdotaan pohdiskella absoluuttista arvoa ja langettaa absoluuttisia arvoarvostelmia, täytyy, näitä koskevia näkemyksiä rustellakseen, työskennellä sellaisten tietometodien parissa, tarkemmin niin kutsuttujen emotionaalisen evidenssin ja emotionaalisen logiikan ("logique du coeur", Pascal, Scheler), jotka ovat erityistieteiden lähtökohdille vieraita. Näissä on niin valtaisa eroavuus, että seuraavassa tarkoitan "tieteellä" vain jokaista sellaista tutkimusala, jossa ei työskennellä jälkimmäisen tiedon saavuttamisen keinon periaatteiden kautta.

Viime aikoina on esitetty kahdenlaisia vastaväitteitä tieteen periaatteellista neutraliteettinäkökulmaa kohtaan. Ensinnäkin on sanottu, että tieteen "arvovapaus" on vain näennäistä, koska tieteellisen tutkijan työskentelyä ohjaavat kuitenkin nähtävästi merkittävästi arvonaikokohdat. Näin asia onkin, sikäli kun tutkijan psyykkiset aktit lasketaan kuuluviksi mukaan tieteseen. Jos kuitenkin – kuten tässä on esitetty – ainoastaan tieteellisen tutkimustyön tulokset, siis teoreettisesti perustellut lauseet katsotaan tieteseen kuuluviksi, ei edellisellä vastaväitteellä ole kohdetta. Myös tieteen lauseet koskien tutkimustyön psyykkisiä akteja ovat arvoneutraaleja.

Toinen vastaväite on tyypillisesti eettinen. Monilta tahoilta on nimittäin esitetty huolenilmauksia siitä tieteen arvovapautta koskevien yhä kuuluvampien äänien johdosta, jotka tapaavat argumentoida suunnilleen seuraavasti: koska todelliset arvoarvostelmat eivät kuulu tieteen piiriin, eikä se tunne mitään absoluuttista arvoa, vaan käsittelee kaikkea neutraalina, täytyy tehdä sellainen johtopäätös, että kaikki arviointi on yhtä oikeata kuin toinenkin, kaikki menettelytavat ovat yhtä hyviä ja yhtä oikeudenmukaisia lopulta näin kaikki näyttää sallitulta.

Tällainen loppupäätelmä ei ole loogisesti kestävä. Tällöin hiljaa hyväksytään, että tieteen indifferenssi implikoi normatiivisen kategorian, nimittäin saamisen sallittavuuden (saks. *Permissivität des Dürfens* suom. huom.) (Erilaisista normikategorioista katso Husserl, *Logische Untersuchungen I*, s.42) Koska tiede on täydellisesti arvovapaa, ei siinä alkuunkaan voida olla mitään mieltä siitä että jokin olisi hyväksyttävää tai yhtä oikeutettua. Kuten puhtaasti kognitiivisesta arvostelmasta – kuten yleisesti tunnustetaan – ei voida johtaa pitämistä, vastaavasti näin on myös saamisen laita.

Tieteen indifferenssiin liittyy kuitenkin eräitä merkittäviä, nyt mainittavia seuroksia. Koska tieteelle ei mikään ole itsessään arvokasta (tai arvovastaista), ei tiede voi itse perustella oman tai sen sisällä harjoitetun tutkimuksen arvoa. Kysymys siitä, onko tiede itsessään jollain tapaa arvokasta, on tieteen oman "alueen" ulkopuolinen, a-teoreettinen kysymys. Tiede saattaa oman metodinsa puitteissa osoittaa vain suhteellisen arvonsa, siten että se esittää olevansa kelpo väline saavuttamaan tiettyjä yleisesti tavoiteltuja päämääriä (taloudellista hyvinvointia, terveyttä, tyydytystä intellektuaaliseen tarpeeseen jne.).

Samaan tapaan ei tiede myöskään voi esittää tai perustella mitään ihannetta tai ehdotonta normia. Tiede ei voi sanoa mitään olevan mielekkyydestä, niin yleisesti kuin missään

erityisessäkin tapauksessa – maailmanhistorian mielekkyydestä tai jonkin yksittäisen olennon mielekkyydestä - juuri kysymyksissä, jotka kaikista filosofisista ongelmista ehkäpä kaikkein elävimmän ihmistä kiinnostavat. Tällaisten kysymysten edellytyksinä on nimittäin ajatus, että on mahdollista, että olevaan vaikuttaisi jokin reaalin absoluuttinen arvo. Olevassa on ”järjellisyttä” (saks. Sinn), jos siinä vaikuttaa riittävässä määrin jokin absoluuttinen arvo.

Ei tosin voida sanoa, että tieteen indifferentti näkökulma sisältäisi ajatuksen maailmankulun mielettömyydestä, mutta voidaan kuitenkin nähdä että kysymys ”Onko maailmankulussa järkeä?” on tieteen näkökulmasta mieleton. Tiede ei ylipäänsä voi kysyä tällaista, sillä vastauksen tulisi sisältää arvokäsite ”järjellinen” (saks. Sinn) joka ei tieteellisessä mielessä ole käsite lainkaan.

Mikäli tähän kysymykseen on vastattava, on vastauksessa mentävä tieteen ulkopuolelle.

Ihmishengen historia tuntee lukuisia yrityksiä perusteella ”olevan järjellisyttä.” Nämä liittyvät osaltaan teologisiin, osaltaan metafysiisiin selityksiin.

Uskonnollisessa maailmanselityksessä on tietenkin keskeisessä asemassa Jumalan käsite: maailmankulku on ymmärrettävä järjelliseksi, sillä se kytkeytyy Jumalaan, absoluuttisiin korkeimpaan arvokeskukseen. Uskonto ratkaisee jollain tavoin arvokysymyksen, vaikkakin monissa kohdissa summittaisesti.

Filosofien aksiologis-metafyysinen käsitteiden kehittely on kriittisempää ja toiseen kategoriaan kuuluvaa; filosofien käsitteet ovat kuitenkin monissa suhteissa sukua teologian käsitteistölle. Metafyysikkojen ja teologien ajatuskulkujen kehityksessä voidaankin nähdä laajalti vastaavuutta.

Maailmankulun mielekkääksi selittävien filosofioiden tietyt tyypilliset ominaispiirteet tulevat perusteellisessa analyysissä esille. Niistä voidaan yleisesti panna merkille, että jokainen metafysistä rakennelmaa kannatteleva olemisprinsiippi on tavallisesti positiivissisältöinen - arvoprinsiippi. Tällaisia ovat esimerkiksi Platonin ikuiset ideat, stoalaisuuden logos, Plotinoksen ja Augustinuksen ”Jumaluus”, Leibnizin ”tietoisuus”, Hegelin ”henki” sekä Nietzschen ”tahto valtaan.” Maailmankulku on mielekäästä siten, että se perustuu tällaiseen ontologis-aksiologiseen prinsiippiin. Prinsiippi pohjautuu periaatteelliseen mahdollisuuteen, että maailma voidaan selittää positiivisesti tai kaikkiaan optimistisesti.

Koska maailmassa kuitenkin esiintyy erilaisia olemisen kerrostumia ja puolia, siinä esiintyy arvonvastaista ja arvonvastaisen tuntemuksia herättävää, - tämä onkin toinen aksiologis-perustaiselle metafysiikalle tyypillinen erityispiirre – nämä nähdään tasoina, eksistenssien asteina: arvonvastaaisilla olemisen kerrostumilla on pienempi todellisuusaste kuin arvokkailla. Platonilla (kuten myös uusplatonismissa) ideat ovat todellista olevaa (ontos on), materia määrittyy ei-olevaksi (me on). Augustinus sanoo Jumalasta, että hän korkeimmalla olevan tasolla on (summe est), Spinozalla ja Leibnizillä tavataan ajatus siitä, että täydellisyys ja eksistenssin taso ovat vastaavuussuhteessa. Hegel tarkastelee vain järjellistä (eli arvokasta) todellisuutta sen täydessä merkityksessään ja jopa samaistaa nämä kaksi käsitettä.

Kolmanneksi voidaan osoittaa tapauksia, jolloin aksiologiselta perustalta tehdään johtopäätös ei-empiriästä realiteettia koskien. Koska maailmaa vallitsee arvosisältöinen prinsiippi, voidaan olettaa esimerkiksi arvokkaan maailmanhistoria, se, että arvokas tulee lopulta todellistumaan, tai on aina jo todellistunut, vaikkakin tämä voi tulla esille vain asiaa syvällisemmin tarkastelevalle; siis että tämänpuoleisen elämän epäoikeudenmukaisuus tulee sovitetuksi tuonpuoleisessa eksistenssi- ja arvo-asteissa. Myös Kant on käyttänyt tällaista päättelymenetelmää. Erityisessä määrin positiivista arvoa sisältävästä tosiasiasta, nimittäin siveellisen tietoisuudesta, hän katsoo ”Käytännöllisen (eli arvonäkökulman perusteella toimivan) järjen” kautta voitavan johtaa tiettyjä kokemuksen mahdollisuuden ylittäviä realiteetteja: tahdon vapauden (sinun pitää, niinpä voit!), Jumalan ja kuolemattomuuden. Koko intelligibili maailma lepää aksiologisella perusteella. Intelligibiliin maailmaan on järjellisesti uskottava, muutoin olemisto käy ristiriitaiseksi käytännöllisen järjen vaatimusten suhteen. Puhtaan järjen kritiikillä oli tehtävänään kognitiiviteoreettista alaa rajoittaen raivata tilaa uskonnolle, oikeuttaa maailma positiivisella arvoprinsiipillä. ”Minun täytyy rajoittaa tietoa tehdäkseen tilaa uskalle.”

Schopenhauerin metafysiikassa on kysymys ”olevan mielekkyydestä” saanut oma-alaan vastauksen. Lähinnä hän kylläkin tarkastelee maailmankulkua äärimmäisen pessimistisesti. Mutta ilmiömaailman mittaamattomalla kärsimyksellä ja ylipäänsä pahuudella on perimmältään suuri piilevä mielekkyytensä. Sen merkitys on eräs olemiseen pyrkivälle tahdolla langelettava oikeudenmukainen rangaistus, ”ikuisen oikeudenmukaisuuden” toteutumana. Tahto kär-

sii omasta syyllisyydestään, joka on keskeisesti sitä, että se on tullut olevaksi. Empiirinen maailma on siis viimeinen päätepiste, se on siis paha vaikkakin mielekäs ja oikeutettu.

Schopenhaueria on tunnetusti pidetty ateistina. Se on kylläkin käsittämätöntä, aivan kuin kuin jokin "ikuinen oikeudenmukaisuus" voisi olla mahdollinen ilman jonkinlaista jumaluutta. Siten Ed. von Hartmann onkin aivan johdonmukaisesti johtanut schopenhauerilaisista oletuksista maailmantapahtumassa lunastuvan kärsivän jumaluuden.

Nietzschellä tavataan aivan erityislaatuinen sovellus mielekkyysongelman historiassa. Hän tempaa itsensä irti ajatuksesta, että maailmassa voisi olla mitään objektiivisia arvoja. Olevassa ei ole mitään objektiivisia arvoja. Mutta inhimillinen tahto, erityisesti yli-ihmisen tahto voi myöntää jollekin asialle arvon ja siten itse tehdä olevasta "järjellisen" (saks. Sinnvoll).

Filosofianhistoriallisessa yhteydessään liittyy myös ns. ontologinen Jumalatodistus aksiologisiin tekijöihin siinä, että sillä ollut ilmeinen merkityksensä ja on ehkä edistänyt tämän todistuksen suosiota. Ontologisessa todistuksessa tahdotaan täydellisen olennon käsitteestä johtaa sen eksistenssi. On pantava merkille, että "täydellisen olennon" käsite on tällöin arvokäsite. Scheler esittää (*Der Formalismus in der Ethik*, s.21) seuraavan arvoaksiooman: "Positiivisen arvo eksistenssi on itekin positiivinen arvo." On psykologisesti houkuttelevaa olettaa, että täydellinen olento kokee arvonkasvua, kun siihen liitetään predikaatti "eksistenssi" niin, että se on kaikkiaan täydellinen vain jos se eksistoi. Se pitääkin juuri ajatella eksistivana, kun sitä ajatellaan.

Myös evidenssiä koskevien uskomuksiemme taustalla sen totuuskriteerinä on aksiologinen perusta. Siihen viittaa sekkin, että Descartes esittää Jumalan todellisuuden – eli arvoisältöisen tekijän - takeena evidenssielämysten oikeellisuudelle. Usko evidenssiin sen eri muodoissa – havaintoevidenssiin, loogiseen evidenssiin, emotionaaliseen evidenssiin - kytkeytyy perustaltaan aksiologis-metafyysiseen vakaumukseen, ettei maailma voi olla niin absurdi, etteivätkö mitä todistusvoimaisimpina totuus- ja oikeudenmukaisuustahdolle esittäytyvät evidenssioikeuden voi palvella luotettavana päätelmän perusteena. Myös vakaa uskomus siihen, että inhimillinen pyrkimys saada älyllisen rehellisyyden/totuudellisuuden kautta käsitystä objektiivisesti oikeasta lähentää eikä loitonna häntä tästä on perustaltaan aksiologis-metafyysinen.

Maailman arvovastaiset ilmiöt ovat tuottaneet optimistisesti asennoituneille metafyyksikoille suuria vaikeuksia. Toisaalta juuri nämä seikat ovat antaneet suurimman sysäyksen metafyyksisille spekulatioille. Tällaisia ilmiöitä ovat ennen kaikkea kärsimys, kuolema, sattumukset, moraalinen huonous, arvojen toteutumisen puute, varsinkin se seikka, että toiset arvot ehkäisevät toteutuessaan toisen arvojen toteutumisen. Todellisuus on tietyssä mielessä arvoille liian ahdas.

Tämän arvovastaisen olemispuolen osoittamiseksi on pohdittu monia ratkaisuja (näitä yrityksiä käsitellään lähemmin tässä kirjassa.) Näiden spekulatioiden ohella olisi vielä tarkasteltava näkemystä, jonka mukaan empiirinen maailma kaikkine puutteellisuuksineen on epäolennainen, vain ajallinen ja ohimenevä olemisenpiirinsä. Tämän mukaan maailma on syvimässä merkityksessään vain harhaa, vaikkakin väylänä korkeampiin arvonäkökulmiin sellaisena välttämätön.

Tulkoon sanotuksi, että maailman voi olemuksellisesti käsittää vasta, kun sen arvopuoli on saatettu käsitetyksi. Siksi ajattelijat ovat alati ponnistelleet osoittaakseen "maailman mielekkyyden" (saks. "Sinn der Welt"). Ei ole lainkaan odotettavaa, että tähän ongelmaan kohdistuva mielenkiinto hiipuisi, vaikka kuten edellä on sanottu, tiede on pätevää "vailla mielekkyyttä" (saks. als "sinnlos" gilt). Sillä tiede ei arvoindifferentisyytensä vuoksi tarjoa tässä suhteessa mitään tilalle asetettavaa. (Suomennos Mikko Leinonen)

Liite 2. Luettelo metafilosofista kysymyksenasetteluista (Peter Suber)

Metaphilosophy Themes and Questions A Personal List
Peter Suber, Philosophy Department, Earlham College³³⁷

Cognitivity

- * Does philosophy lead to knowledge (is it cognitive)? Can it be true or false?
 - o To be cognitive in this sense is to bear any truth-value, including falsehood, as opposed to bearing none at all. Don't confuse cognitivity with truth.
 - * To bear a truth-value is not necessarily to be knowable with certainty, or by any method. Don't confuse cognitivity with knowability.
 - o The question is not whether anything is knowledge or cognitive e.g. science; but whether philosophy is (ever) knowledge.
 - * Does philosophy merely criticize or examine knowledge, without itself being (or becoming) knowledge? If so, then why should we trust it? What warrants it? Can it be objective or corrigible? How should we evaluate it?
 - * Can philosophy be cognitive "in some sense" and non-cognitive "in another sense"? If so, try to articulate those senses. Can we say that the "highest" or "most important" philosophy is cognitive or non-cognitive?
 - * If philosophy is non-cognitive, would it follow that we should read it non-immanently? (See section below on immanent and non-immanent readings of philosophy .)
 - * If philosophy is cognitive, does the apparently permanent character of disagreement in philosophy become a sign of failure? (See the section below on disagreement and diversity.)
 - * In natural science even "negative results" are valuable. (A negative result is the failure to confirm an hypothesis.) Is there anything comparable in philosophy? What value might "mistaken" philosophies have?
 - o Can only non-cognitivist metaphilosophies find value in "great mistakes"?
 - * Can non-cognitivists have any concept of philosophical error? If so, how? If not, is there a non-cognitivist equivalent?
 - * Is philosophical truth more like the truth of artworks or the truth of science?
 - * Are philosophers who are committed to "reason" thereby committed to the cognitivity of philosophy? Those who are committed to "inquiry"?
 - * Can philosophy be cognitive "ultimately" and non-cognitive only provisionally? Vice versa? Can you think of examples of each?
 - * Do some positions make their cognitivity depend on their certainty? (Can you think of any examples?) If such positions don't quite attain the certainty they need, what is the effect of relinquishing their cognitivity?
 - * Is philosophy non-cognitive if its point or end is non-cognitive? (See list below for some examples.)
 - o Or is it non-cognitive only if it refrains from claiming truth or falsehood on the way to fulfilling the point, purpose, or end of philosophy?

³³⁷ I made this list of questions primarily to help students appreciate what is distinctive about the branch of philosophy we call "metaphilosophy". Students who have no trouble understanding when a question is epistemological or ethical sometimes nevertheless have great trouble deciding whether a question is metaphilosophical. I've found that no straightforward definition of metaphilosophy helps students with this task. What does help, a bit, is to see a large number of metaphilosophical questions. My secondary purpose is making this list is to help students come up with paper topics, read philosophy with attention to its implicit metaphilosophy, and sort out their own metaphilosophical thoughts. (Alaviitteeksi sijoittaminen tässä M.L.)

* Is philosophy non-cognitive if it is prompted, inspired, or caused by something non-epistemic, such as psychological insecurity, class struggle, will to power, or feelings of pleasure and pain?

* Is all non-cognitivist philosophy fictionalist?

* If you decide that philosophy is non-cognitive (ultimately, or in the foreground), then how do you explain the apparent fact that most (practically all) philosophers write as if philosophy were cognitive, claiming that such-and-such is true, and thus-and-so false?

o possible explanations:

+ They had secret doctrines, and did not publish their real views. (True for the majority?)

+ They were self-deceived. (And we are so much wiser than they?)

+ The way they wrote does not really imply cognitivism; truth claims, refutations, arguments, etc. are moves in the game. (Needs further explanation, justification.)

* Is non-cognitivism in metaphilosophy plausible only to the extent that we are already skeptical about the possibility of attaining knowledge? If not, why else might it be plausible?

* What different ways are there to be non-cognitive and how do we decide to favor some over others? Here are some to consider:

o truth not propositional; philosophy propositional only as means, or only sometime (Hegel)

o truth only within system, and system suspended or floating (Kant? Wittgenstein)

o non-cognitive point to inquiry for truth (Stoicism, pragmatism, many others)

o cognitive criteria ultimately subordinate to ethical or aesthetic criteria (Nietzsche)

o self-conscious fictionalism (Nietzsche? Vaihinger)

o centrality of regulative principles

o philosophy as "stirring the compost"

o philosophy as questions, not answers

o philosophy as search for comfort, solace, utility, beauty, ataraxia, salvation

o philosophy as literature or art

o philosophy as expression of personality

o philosophy as expression of Zeitgeist, substructure, personality, etc. (ideology)

o philosophy as sheer choice

o philosophy as cultural action

o philosophy as liberation

o philosophy as self-creation

o philosophy as preparation for death

o philosophy as meditation

o philosophy as criticism

o philosophy as prescription

o philosophy as play

o philosophy as worship, celebration

o philosophy as therapy

o philosophy as clarification of language

o philosophy as (a certain kind of) living

o philosophy as wisdom

o philosophy as "gadflight"

* How can we decide that some philosophy is better than others? Are non-cognitivists at a loss, or disadvantage, here?

* See John Lange, *The Cognitivism Paradox*, Princeton University Press, 1970; Jacob Loewenberg, *Reason and the Nature of Things: Reflections on the Cognitive Function of Philosophy*, Open Court, 1959; James F. Peterman, *Philosophy as Therapy: An Interpretation and Defense of Wittgenstein's Later Philosophical Project*, SUNY Press, 1992; Joseph Wayne Smith, *The Progress and Rationality of Philosophy as a Cognitive Enterprise: An Essay on Metaphilosophy*, Avebury, 1988.

Systematicity

* Should philosophy be systematic?

* What is a philosophical system?

* What virtues have been claimed for doing philosophy non-systematically or anti-systematically?

* Why is beginning a problem for systematic philosophy?

o Compare a few philosophers on their actual beginnings and on their theoretical solutions to the problem of beginning.

- * Can systems prove themselves without begging the question by taking the methods and standards of proof from within the system?
- * Do systems that purport to be complete license their proponents to interpret disagreement as error? If so, is this regrettable?
- * Do systems that purport to be complete absorb all criticism as part of the system (the "tarbaby defense"). If so, is this regrettable?
- * Compare a few systematic philosophers on how they would respond to one who felt herself to stand outside the system.
- * Kant said (KdrV, B.502) that "Human reason is by nature architectonic. That is to say, it regards all our knowledge as belonging to a possible system." If Kant is right about this, does it follow that philosophy should be done systematically? Or only that reason hopes that a complete system exists in principle?
- o Kant's quotation continues: "That is to say, it regards all our knowledge as belonging to a possible system, and therefore allows only such principles as do not at any rate make it impossible for any knowledge that we may attain to combine into a system with other knowledge."
- o In any case, is Kant right?
- o Should we decide how to do philosophy in light of the nature of reason (supposing we could know it)?
- * Are systems demanded (by those who demand them) because the explanandum of philosophy is systematic, or because human beings have a quirky preference (such as a native architectonic or anal retentive neurosis)?
- * Can the philosophical and metaphysical demands of system-building distort doctrine? For example, if logic or ethics ought to say such-and-such in truth, could the problem of beginning or similar problem leads us in a different direction? Are the demands of truth and of systematic coherence compatible?
- * Cf. Nietzsche: "I mistrust all systematizers and avoid them. The will to a system is a lack of integrity." *Twilight of the Idols and The Anti-Christ*, trans. R.J. Hollingdale, Penguin Books, 1968; from *Twilight of the Idols* (original 1889), I.26 (p. 25); cf. Hollingdale's comments on N's anti-systematicity in Appendix A, of this edition, pp. 188-89.
- * See Everett W. Hall, *Philosophical Systems: A Categorical Analysis*, University of Chicago Press, 1960; George Lucas Jr. (ed.), *Hegel and Whitehead: Contemporary Perspectives on Systematic Philosophy*, SUNY Press, 1986; Adriaan Theodoor Peperzak, *System and History in Philosophy*, SUNY Press, 1986; Jules Vuillemin, *What Are Philosophical Systems?*, Cambridge University Press, 1986.

Methodology

- * Are there methods peculiar to philosophy?
- * Do we need a method to discover, examine, or justify a method? Do we need a certified method to certify a method? If so, how do we escape this apparent dilemma of circularity and infinite regress?
- * How does philosophy justify its methods?
- * Do (should) we acquire a method before claiming knowledge, or after? Is knowledge certified by the method that discovered or established it, or is method certified by the knowledge it discovers or establishes?
- * What is the relationship between method and result in philosophy?
- * What is, and what ought to be, the role of argument in philosophy?
- o How rigid is the distinction between argument to convince and argument to prove? Does argument have a bona fide epistemic function or is it entirely social/political?
- o See section on philosophy and argument below.
- * What are the tenable solutions, if any, to the problem of beginning?
- * What is the role of criteria in philosophy? How are they discovered? Do we need criteria to validate our criteria?
- * What are the roles of consistency, completeness, and certainty in philosophical writing? What is their value? What are relations among these three traditional desiderata?
- * Is it true (according to Descartes) that all differences of result among philosophers may be traced to differences of method?
- * What's wrong with being unmethodical?
- * Why is philosophy more conscious of its methods than the sciences?

Historicity

- * Is a philosophy determined, or limited, by conditions in the philosopher's time and place?

- o Are some philosophies impossible to understand from certain other historical positions?
- o For a given philosopher who claims eternal truth for her conclusions, how does she claim to have transcended history, and how does she explain her own historicity?
- o For a given philosopher who disclaims eternal truths and asserts that all assertions are historically situated, how does she cope with the apparent self-refutation of her position?
- * Is the history of philosophy the history of error?
- * What is the relation between the substance of a philosophy and its 'place' in the history of philosophy?
- * What is the relation between philosophy itself and the history of philosophy?
- o How does this relation differ from those between mathematics, chemistry, literature, or religion and their histories?
- o If "philosophy is the history of philosophy" (Hegel), then are all philosophical claims historically conditioned and liable to reevaluation (including this one)?
- * Can philosophy progress? If so, has it actually progressed?
- * Can philosophy regress? Can you cite any examples?
- * Compare the values of writing the history of philosophy immanently and non-immanently.
- * What metaphysical questions are typically answered (at least by display) in writing the history of philosophy?
- * How have philosophers used the history of philosophy for non-historical or doctrinal purposes?
- o See Aristotle's historical remarks at the beginning of the *Metaphysics*.
- * Can bad history make good philosophy? (See e.g. Russell and Heidegger on the pre-Socratics.)
- * How do philosophers typically use their predecessors? How should they?
- o What would you think of a philosopher who had read virtually none of his predecessors? (See e.g. Herbert Spencer.)
- o Hobbes said that if he wasted his time reading the books of his predecessors, then he'd never know more than they did.
- + Would you expect such philosophers to ask different kinds of questions and come to different kinds of results? If so, try to describe the difference.
- * In what ways have the questions of philosophy changed and stayed the same from the Greeks to the 20th century?
- * Is any view of the history or historicity of philosophy displayed by philosophies that claim to be "philosophies of the future" rather than of the present or past? Cf. Feuerbach, Nietzsche.
- * Why, and how, would a philosopher seek to "overcome" the history of philosophy?
- * Is a "merely antiquarian" interest in the history of philosophy unphilosophical?
- * Is it legitimate to take philosophical questions from one period and look for answers in philosophers of another period?
- * What has happened when a philosophical question is no longer asked, or is greatly reduced in urgency or centrality? (Can you think of examples?)
- * What has happened when a position or answer is passed by without being refuted?
- * Can Kant be right when he says that he understands Plato better than Plato understood himself? (*First Critique*, B.370; cf B.862.)
- o Can Fichte be right when he makes the same claim about Kant?
- o Can Husserl be right when he says that we understand all previous philosophers better than they understood themselves? (*Crisis of the European Sciences and Transcendental Philosophy*, Northwestern UP, 1970, at 73.)
- o What is historical distance such that this kind of understanding becomes possible?
- * Can you recognize the historical strata in the list of questions, for example, in this hand-out?
- * See: Darrel E. Christensen, "Philosophy and Its History," *Review of Metaphysics*, 18 (1960) 58-83; Dauenhauer, Bernard P. (ed.), *At the Nexus of Philosophy and History*, University of Georgia Press, 1987; W.B. Gallie, *Philosophy and the Historical Understanding*, Schocken, 2d ed., 1968; Jorge J.E. Gracia, *Philosophy and Its History: Issues in Philosophical Historiography*, SUNY, 1991; Peter Hare (ed.), *Doing Philosophy Historically*, Prometheus Books, 1996; Frank E. Manuel, *Shapes of Philosophical History*, Stanford University Press, 1965; Adriaan Theodoor Peperzak, *System and History in Philosophy*, SUNY Press, 1986; Richard Rorty et al. (eds.), *Philosophy in History: Essays on the Historiography of Philosophy*, Cambridge University Press, 1984; V. Tejera and Thelma Lavine (eds.), *History and Anti-History in Philosophy*, Kluwer Academic Publishing, 1989; Craig Walton, "Bibliography of the Historiography and Philosophy of the History of Philosophy," *International Studies in Philosophy*, 9 (1977); reprinted Torino: *Filosofia*, n.d.

Self-Reference and Self-Application

- * Are a given philosopher's criteria of truth (knowledge, meaning) true (knowable, meaningful) by their own terms? Must they be?
- * Is self-referential inconsistency as objectionable as other kinds of inconsistency?
- * Many philosophies have implications for the nature or use of argument, proof, language, method, and philosophy itself. Must philosophies always comply with their own strictures on these subjects, or can they work at a 'different level' and exempt themselves?
- * Are there interesting or significant philosophical positions that cannot be expounded except with some self-referential problem or paradox? Can you think of examples?
- * Compare the metaphilosophies of a few philosophers on their self-referential consistency.
- * Some scholars have distinguished philosophical reasoning from formal logical reasoning (and scientific and legal reasoning), and found that some self-referential methods are peculiar to philosophy. What uses of self-reference are peculiar to philosophical reasoning?
 - o Find examples of self-justification and self-refutation.
 - o Does the search for first principles, or presuppositions, require frequent encounters with vicious and benign self-reference?
- * For a given work, what is the effect of doctrine (if any) on the genre of its exposition, type of discourse, or use of language? on its mode of assertion, type of confidence or certainty claimed?
- * Many philosophers use reason to limit or subvert reason (see e.g. Sextus Empiricus, Hume, and Kant). If this is paradoxical at first sight, what does it show in the last analysis about the nature of reason, philosophy, and method?
- * How should we judge philosophies which (as most do) instruct us how to judge?
 - o If we cannot 'get outside' philosophy to judge philosophies, should we regret or rejoice? What does it show about the cognitivism of philosophy?
- * Why does a given philosopher practice philosophy and write books? Is her book consistent with this vision of the nature and function of philosophy?
- * Can the doctrinal aspect of a philosophy be consistent with all its other aspects? What is the price of trying? of failing?
- * See: Steven J. Bartlett and Peter Suber, *Self-Reference: Reflections on Reflexivity*, Martinus Nijhoff, 1987 (contains a large bibliography).

Immanence and Non-Immanence

- * Should philosophy be explained as the intellectual response to philosophical questions, arguments, living problems, and prior philosophers? (These would be immanent explanations.)
- * Should philosophy instead be explained as the upshot, byproduct, epiphenomenon, or side-effect of something else, such as economic or political forces, class struggle, will to power, individual psychology, cultural determinism, or linguistic confusion? (These would be non-immanent or reductive explanations; they are sometimes called "external critique".)
- * If you prefer an immanent explanation, how do you explain the role of the historical and psychological conditions of the philosopher in the development of her philosophy? Does philosophy reflect the material conditions of its time and place at all?
- * If you prefer a non-immanent explanation, 'ultimately', then is your favored explanation subject to philosophical criticism? If so, what is the effect of this circle on the strength of your explanation?
- * How far can the two types of explanation of philosophy work together? Is it consistent to interpret the same philosopher or text as having reasons (immanent) and causes (non-immanent), or does the latter undercut the former?
- * Can non-immanent analysis of a philosophy avoid "reduction"?
 - o What is reduction? If it is objectionable, why is it objectionable? What metaphilosophy is displayed by the view that it is objectionable?
- * For a given philosopher, ask whether she wants to be examined solely on the basis of the arguments and conclusions in her book?
 - o Even if so, what might be useful for us, qua philosophers, to learn about the philosopher's (or philosophy's) psychological, political, economic, or historical background and circumstances?
- * For a given philosopher, ask whether her important theses arose, or are presented as if they arose, entirely from thinking about issues and examining arguments?
- * What of philosophical interest might be (in Wittgenstein's terms) displayed but not depicted by a work of philosophy?

- * Is it necessary, or artificial, to distinguish the grounds of a theory according to the author (the immanent argument) from the causes of the theory according to the reader (the non-immanent explanation)? If they are distinct, which is more essential in understanding the nature of a philosophy?
- * Marxists hold that immanent histories of philosophy presuppose idealism. Is this true? Conversely, is it true that idealist histories must be immanent histories? Must materialist histories be non-immanent? Must non-immanent histories or analyses be materialist?
- o If Marx is right, would it follow that teaching philosophy to emphasizing the immanent arguments would presuppose idealism?
- * What are the social and political conditions that define philosophers and philosophy? Does identifying them help solve or dissolve any philosophical problems?
- * Is immanent philosophy bad faith? "Just academic"? If philosophy must address one's situation to be authentic, how far can it then address the tradition and continue the immanent dialogue of the tradition?
- * Can philosophy be done non-immanently, or only viewed non-immanently?

Disagreement and Diversity

- * Why have philosophers not agreed as often as scientists?
- * Have philosophers agreed more than at first appears? Less?
- * Can the apparent disagreement be reinterpreted as misunderstanding? as development?
- * What may, and may not, legitimately be inferred from the spectacle of disagreement in philosophy? Why?
- o For example, does it follow that at least half the positions are in error? that we should be relativists? that we should be skeptics? that certainty is unattainable? that philosophy is non-cognitive? that philosophy is dialectical? that truth is contradictory? that philosophy is not a science? that philosophers are narcissists? that future work is necessary? that future work is pointless? something else?
- * If philosophy is cognitive, then is the spectacle of disagreement a sign of failure?
- o Similarly, if one takes the spectacle of disagreement to be a sign of health, then is one thereby displaying one's view that philosophy is non-cognitive?
- o Is the apparently permanent character of philosophical disagreement of philosophers a sign of success or failure? (Both? Neither?)
- * How can we conceive "success" (or health) such that philosophy is successful (or healthy) despite the perennial disagreement?
- o Can philosophy be a "practical" success and a "speculative" failure?
- o Can philosophy be functional for good in its culture and for its individual practitioners (even if its theories are false or uncertain)?
- o Can philosophy show the connections among ideas, so that we understand the issues better and better (even if its theories are false or uncertain)?
- o Can philosophy provide tools for understanding (even if its theories are false or uncertain)?
- * How much of the historical disagreement in philosophy can be attributed to:
 - o the fact that philosophers are asking different questions?
 - o the fact that individual philosophers differ from each other in some combination of race, class, gender, personality, language, century, and culture?
 - o exaggerated or polarized statements that describe different but largely compatible philosophies?
 - o misunderstanding?
- * What does it mean that philosophers disagree even about the significance of disagreement?
- * Is disagreement in and of itself a ground of doubt? Does disagreement prevent certainty? If so, is certainty impossible? Do any philosophers take disagreement into account in "setting" the "assertiveness level" of their assertions?
 - o Is disagreement a sufficient sign of uncertainty, obliging us to doubt or hesitate, or is it compatible with certainty (i.e. if all but one are simply wrong)?
 - o If disagreement is taken as a sufficient sign of uncertainty, and if one of the positions fighting for recognition in the choir of disagreement is actually true, then we will miss our chance to affirm truth waiting for the disagreement to disappear.
 - + If this is so, are we stupid, or is this tragic?
- * If epistemology converts the search for truth into the search for certainty (Suber), then does it thereby convert it to the search for agreement as well?
 - o If epistemology (through questions like "how do you know?") does not do this, are there other forces that do? If so, what are they?

- * Are some philosophical disagreements "incommensurable"? If so, how are they adjudicated, if at all?
- o What about disagreements about the true logic, the concept of judgment, the function of disagreement, or other parameters of debate and adjudication itself?
- o What about disagreements on the nature or place of incommensurability?
- * If you incline to an Hegelian or developmental view of disagreement, how do you explain the fact that a very large majority of philosophers think they are giving the truth once and for all? Are they all self-deceived? If so, how can this be explained? Or is it not in fact true that most philosophers think they are giving the truth once and for all?
- * If two positions are not really contradictory, but appear to be so, they may be reconciled at the immanent level. But all philosophies may be reconciled at a non-immanent level, even if they really contradict one another. One non-immanent reconciliation is to regard the positions as stages in the unfolding of truth. What are the dangers, and glories, of non-immanent reconciliations?
- * Is agreement a goal of philosophy? Would agreement be a sign of the success of philosophy?
- o If agreements can be false or ideological, then what is the value of agreement as a goal for philosophy?
- o Is agreement a more reasonable goal for philosophy if we mean agreement in Habermas' ideal speech situation?
- * From Charles Peirce: Is agreement (ultimate unanimity of all reasonable inquirers) a criterion of truth?
- o If you are inclined to say no, do your criteria ultimately reduce to this one? Do your criteria either use agreement as a sign of truth, or imply that agreement is desirable?
- * Does one philosophy imply that all other, disagreeing philosophies are wrong? Do all philosophies have a (tacit or explicit) "exclusivity clause"?
- o Find philosophies that do and that do not take this position. What are their various views of disagreement? of logic? of debate? of error? of corrigibility?
- o For a philosophy without an exclusivity clause, explore the question whether that philosophy and its attitude toward disagreement are self-subverting or self-justifying.
- o Can cognitive philosophies not have an exclusivity clause? Can coherent philosophies? Can the attempt to rid oneself of an exclusivity clause depend on the use of one?
- * Can a philosophy be refuted for relying on a metaphilosophy belied by the fact of disagreement?
- * If disagreement can damage (some) philosophical positions, then would it matter if all human beings agreed on everything starting tomorrow? Or would the rich history of past disagreement suffice to cause whatever damage disagreement could cause?
- * Is there any place in philosophy for the argument from consensus gentium? If it has even a limited role, what is it?
- * In the second Critique Kant said that the distinction between contingent unanimity and necessary universality is essential to ethics. Is it essential to philosophy or metaphilosophy?
- * Is disagreement symmetrical?
- o Fichte said he agreed with Kant on the theory of freedom; before he died, Kant said he disagreed with Fichte on the theory of freedom. H.L.A. Hart and Hans Kelsen also disagree on whether they disagree (Hart thinks they agree on some points, Kelsen doesn't).
- o What is happening when disagreement appears to be asymmetrical?
- * What is the relation between a philosopher's attitude toward disagreement and diversity, and her theory of error? Must philosophers apply their theories of error to all philosophers who disagree? If not, when and why not?
- * Why is it so very rare to read words to the effect, "I am right, everyone else is wrong, and I can prove it..."?
 - o Do philosophers commonly have this attitude but timidly or courteously refrain from voicing it? Or do they have this attitude only rarely?
- * How should a philosopher regard the critics and dissenters who do not agree with her?
 - o Compare a few philosophers on how they actually regard critics and dissenters (e.g. as mistaken, underdeveloped, self-deceived, blameworthy, stubborn, pitiable, unintelligent, uninspired, unfortunately born in wrong sex, culture, or century, true in the untrue form,...).
 - o What is displayed about one's metaphilosophy, and about one's epistemology and ethics, by how one regards critics and dissenters?
 - o What features of a philosophy and a metaphilosophy permit one to use the "tarbaby defense", that is, to embrace and envelope all critics and dissenters, saying they are explained by the system and even confirm the truth of the system? Are these features objectionable in themselves, or desirable?
- * See Frank Brown Dilley, "The Nature of Philosophical Disagreement," in his *Metaphysics and Religious Language*, Columbia University Press, 1964; Frank Brown Dilley, "Why Do Philosophers

Disagree?" *Southern Journal of Philosophy*, 7 (1969) 217-28; Henry Alonzo Myers, *Systematic Pluralism*, Cornell University Press, 1961; George Kimball Plochmann, "Metaphysical Truth and the Diversity of Systems," *Review of Metaphysics*, 15 (Oct. 1959-Jan. 1960) 51-66; Nicholas Rescher, *The Strife of Systems: An Essay on the Grounds and Implications of Philosophical Diversity*, University of Pittsburgh Press, 1985; Wilmon Henry Sheldon, *Strife of Systems and Productive Duality*, Harvard University Press, 1918; Joseph Wayne Smith, "Against Orientational Pluralism in Metaphilosophy," *Metaphilosophy*, 16, 2-3 (April-July, 1985) 214-20 (against Rescher).

Primacy of the Practical

- * Is 'the practical' (the ethical) primary in philosophy?
- * Do we do non-ethical philosophy ultimately for the sake of ethics, and all philosophy ultimately for the sake of action or living?
- * Is philosophy essentially a kind of inquiry?
- * Is philosophy essentially a kind of action or life?
- * What is the relation between 'the speculative' and 'the practical' in philosophy?
- * Do we hold one philosophy rather than another solely by virtue of intellectual criteria or at least partially by sheer choices?
 - o Explore what Fichte, Kierkegaard, Nietzsche, and Sartre have said on this question.
- * Is it legitimate to judge (say) epistemological doctrines by their implications for ethics?
- * Is it legitimate to judge (say) ethical doctrines by their implications for epistemology?
- * What kind of philosophy should we do if we hold that ethics is morally prior to everything, but that some kinds of knowledge are temporally prior to ethics?
- * If good action requires true belief, how do we cope with the difficulty of attaining true belief? That is, how do we act ethically while undertaking the philosophical (scientific, quotidian...) labor of attaining true belief? Should we settle for approximations and fictionalist shortcuts (as in Descartes' provisional morality), or should we spend all the time it takes to "do epistemology right", letting our duties suffer in the meantime?
- * Can philosophy be dangerous? If so, what are your models of safety and danger? What is the relation between truth and safety? What are the dangers of philosophy?
 - o Hume said (Treatise at p. 272) that errors in religion are dangerous while those in philosophy are only ridiculous. Are there no dangerous errors in philosophy? (If so, why?)
- * Can philosophy be useful for social or political ends? If so, how and which ends? If so, is service toward those ends the "point" of philosophy? If not (if philosophy is not useful for social and political ends), is that a criticism?
- * Hegel believes that philosophy cannot give moral or political advice, since it always comes on the scene too late (spreading its wings only with the falling of the dusk). If true, would this rule out the primacy of the practical for philosophy? (What does Hegel himself say?)
- * What does it reveal about the nature of philosophy that the life of Socrates, far more than his views, has been cherished and influential for two millennia?
- * Studying the meaning of the word "of" is apt to affect one's life less than studying the concept of freedom. Is it fair to judge the merits of a philosophy, or character of a philosopher, by the degree of integration of the philosophy in the life of the philosopher?
- * Are there different answers to the questions, (1) how did philosophy arise, and (2) why should one study philosophy? For example, did philosophy arise for epistemological reasons, to render our beliefs coherent, or for metaphysical reasons, to understand what was going on, whereas (perhaps) one ought to study philosophy for moral reasons?
- * Let us say that "primary" philosophy tries to answer the important questions that actually arise in life, and that "secondary" philosophy tries to answer the questions that arise in doing primary (and secondary) philosophy. Secondary philosophy may address questions of methodology or systematicity, consistency, try to head off paradoxes of self-reference, and so on. If we grant primacy to the practical, what is the value of secondary philosophy?
 - o Should we avoid it? Do it quickly and get back to primary philosophy? Spend as long as we must at it in order to be sure that our primary philosophy is well-founded, even if we spend most of our lives at it?
- * Should we expect the study of philosophy to help us decide in specific cases how to act?
- * Are philosophers moral experts? Are moral experts (if any) philosophers?
- * Should we expect the study of philosophy to make us better people?
- o If so, exactly how?

o If not, then what is the value of studying philosophy?

* What does a philosopher expect from a good reader? Scholarship and understanding? Or some more authentic reflection or action? Does it depend on the philosopher or work?

o Identify a philosopher who expected the latter. How effective was his/her book in eliciting or inviting that reflection or action?

Philosophy good and bad

* How do we distinguish good or great philosophy from lesser philosophy?

o How have philosophers done it?

o Do our criteria come from the philosophies we are judging to be good or great? (What are the paradoxes of saying yes, or no, here?)

* Is it an objection to some non-immanent readings of philosophy that they ignore excellence and look at all works, good and bad, as equally representative of a certain underlying cause, or as symptoms of some syndrome?

* Is the evaluation of philosophy, as Northrop Frye says of literature, much less important than its interpretation?

* Is there a dimension of quality in philosophy beyond its truth or plausibility? Can true philosophy be badly done, or false philosophy well done? If so, what kind of quality is this and what are its criteria?

o Call this dimension of quality the "craft" dimension. Can attention to craft ever distort doctrine, or suggest paths that 'pure' epistemology, metaphysics, or ethics (etc.) would not have suggested?

o See also section on philosophical beauty, below.

Philosophy and expertise

* What talents or skills are required for "good" philosophizing?

o Is familiarity with the history of philosophy required?

o Is mastery of formal logic (or argumentation more loosely) required?

o Is skill at exegesis required?

o Is acquaintance with the other arts and sciences, including history, required?

o Is wide experience, or "life", required?

* Can philosophy be "expertly" done and remain exoteric?

* If one denies that there is a special kind of expertise for philosophy, is one thereby committed to relativism?

* Cf. Hegel on the foot as standard of shoemaking, reason as the standard of philosophizing; not all who have feet are expert cobblers; not all who have reason are expert philosophers; Lesser Logic, 5; Phenomenology, 67.

o What else is required beyond "reason"?

* Cf. Kant on the "genteel tone" that had recently arisen in philosophy.

* Cf. C.E.M. Joad on "Bunkumismus"; there are no "stigmata of competency" in philosophy; Return to Philosophy, Dutton, 1936, p. 36; also see 23-24, 35-37.

Ends of philosophy

* Do we, or should we, do "philosophy for philosophy's sake"? If so, what becomes of the pursuits of truth, justice, and good life? If not, what is the purpose of philosophy?

* Is there a single "point" to the practice of philosophy? Or could it be a mixture of (add your own...) moral improvement, inquiry for truth, solace, salvation, diversion, celebration, puzzle-solving, aesthetic enjoyment, worship, zestful living, and wonder?

* In what sense are the ends of philosophy therapeutic for the philosopher and for the readers?

* In its ends or goals, is philosophy closer to art, religion, or the sciences?

* Are the ends of philosophy yet to be achieved? Or are they constantly achieved and/or by their nature in need of continual pursuit and accomplishment?

* If philosophy is worth doing, is it worth doing forever? Or is it worth doing only until it is "finished" (whatever that would be)?

o If the chase is worth more than the capture, would it ever make sense (or ever make good philosophy) to forgo the capture when it was within reach in order to continue the chase? If we translate this out of metaphor, what are we talking about?

o Lessing: if God had truth in one hand and pursuit of truth in the other, he'd choose the second. Wittgenstein: let the fly out of the fly bottle; get to the point where you can stop doing philosophy.

- * What would lead a philosopher to expound a position and then at the end to abandon it, or in the metaphor of Sextus Empiricus made famous by Wittgenstein, to kick down the ladder after climbing up it?
 - o Compare this self-cancellation in Sextus Empiricus, Hume, Emerson, Kierkegaard, Wittgenstein, and Feyerabend.
- * Feuerbach and Wittgenstein (among others) want to stop doing philosophy. What would justify stopping?
- * Wittgenstein and some other analytic philosophers believe that (good) philosophy "leaves everything the way it was". Describe a perspective that would make this a virtue, and another that would make it a vice.
- * What is certainty? Does philosophy seek or need certainty?
 - o Is the conquest of doubt overrated in importance by the tradition? What important ends require it?
- * Marx protested that previously philosophers merely tried to interpret the world, but that the point is to change it. Which pre-Marxian philosophers deserve this criticism? How would some reply to Marx?
- * If a philosophy makes the philosopher miserable, is it thereby failing to achieve the ends of philosophy?
- * See James F. Peterman, *Philosophy as Therapy: An Interpretation and Defense of Wittgenstein's Later Philosophical Project*, SUNY Press, 1992; Harry Redner, *The Ends of Philosophy: An Essay in the Sociology of Philosophy and Rationality*, Rowman and Allanheld, 1986;

