

Kieltä ei ole



Lauri Seppänen

# Kieltä ei ole

Uuspragmatistista kielifilosofiaa:  
Richard Rorty ja Donald Davidson

Copyright ©2004 Tampere University Press

*Myynti*

Tiedekirjakauppa TAJU

PL 617

33014 Tampereen yliopisto

puhelin (03) 215 6055

fax (03) 215 7685

taju@uta.fi

www.uta.fi/taju

<http://granum.uta.fi>

*Layout*

Maaret Young

Takakannen valokuva Erkki Karén

ISBN 951-44-5919-9

Cityoffset Oy

Tampere 2004

Sähköinen julkaisu

ISBN 951-44-6035-9

# Sisältö

Saatteeksi .....	7
1. ONGELMA.....	12
2. SIELU JA SUBJEKTI .....	15
2.1. Subjektin synty.....	16
2.2. Sielun surkastuminen .....	18
2.3. Minä on pelkkä sattuma .....	23
3. ULKOINEN TODELLISUUS JA KIELI .....	26
4. SÄÄNNÖISTÄ VALLOILLEEN PÄÄSTETTY KIELI	32
4.1. No language -teesi .....	34
4.1.1.Sääntöjen poistaminen.....	39
4.2. A passing theory .....	42
4.3. Kielikompetenssi .....	48
4.4. Sosiaalinen kieli ja merkitys .....	53
4.5. Kielivirhe .....	56

5. KULTTUURIHISTORIA JA METAFORA .....	60
5.1. Merkityksen poisto: suora tie merkistä kohteeseen .....	65
5.2. Yksilöllinen ja yleinen kieli .....	68
5.3. Kieli luojana .....	72
5.4. Metafora .....	78
5.4.1. Metafora ja moraali .....	90
5.4.2. Vallan siirto .....	95
5.4.3. Liberaali yhteiskunta .....	98
6. ESTETISMI .....	117
7. SOLIDAARISUUS .....	124
8. EPILOGI .....	129
Kirjallisuutta .....	132

# Saatteeksi

Tämän kirjan nimi on lainattu Donald Davidsonilta, viime vuosikymmenien johtavalta kielifilosofilta (vrt. s. 1–). Nimi ei ole provokatio; se johtuu Davidsonin yrityksestä löytää inhimillisen käyttäytymisen muoto, joka tekee ymmärtämisen mahdolliseksi. Osoittautui, ettei juuri mikään, mitä perinteisesti on kutsuttu kieleksi, tätä ehtoa täytä ja on siksi hylättävä. Menetteily, jonka avulla me ymmärrämme toisiamme, on luonteeltaan sellaista, ettei sitä enää voi kutsua kieleksi. Kun Davidson julkaisi nämä ajatuksensa vuonna 1986, syntyi valtaisa filosofikiista, joka jatkuu heikentymättömänä yhä. Davidsonilaisia kutsutaan kiistassa individualisteiksi tai peräti anarkisteiksi, heidän vastustajiaan kommunitaristeiksi. Jotta lukija saisi hyvissä ajoin viiteen Davidsonin muutamista perusajatuksista, viitataan niihin jo nyt.

Me puhumme huolettomasti kielestä ja unohdamme, ettei maailmassa ole sellaista substantiaalista entiteettiä. On vain kommunikoivia ihmisiä ja heidän lähettämiään mitä monimuotoisimpia signaaleja. Davidson ja Rorty ymmärtävät nämä signaalit, joihin aito ymmärtäminen perustuu, behavioristisiksi. Ne ovat keskustelijoiden julkisesti havaittavia toimia, tarkemmin sanoen koko heidän käytöksensä tiettyssä tilanteessa määrätynä aikana. Tilanne on ymmärrettävä kommunikoijien kontekstina, joka käsittää koko heidän elämäntilansa. Lähetetyt signaalit ja niiden tulkinta ovat tilanteiden ohjaksissa.

Kommunikointi onnistuu, jos vastaanottaja arvaa lähettäjän intention oikein. Tässä on uuspragmatistisen kielifilosofian yksi ydinajatus: keskustelua ei ohjaa rationaalinen sääntö, vaan taiteellinen vaisto, arvaus. Säännöt kuten kielioppi ja sanakirja ovat aposteriorisia, tutkijoiden laatimia keinotuotteita. Ne eivät määrää puhetta, vaan yrittävät löytää siitä sääntöjä, joilla olisi pitkä tai pysyvä kesto. Behavioristiset signaalit eivät tunne mentaalaisia merkityksiä kuten Fregen *Sinn* tai de Saussuren *signifié*. Ne ovat vain havaittavia tapahtumia, siis materiaalisia merkityksiä: käyttäytyminen on merkitys. Näillä behavioristisilla taide-teoksilla ei ole mainittavaa kestoä. Koska kommunikointi etenee lakkaamatta, on uusi arvaus miltei aina tarpeen. Sanotun jälkeen on selvää, että Davidsonin oli korvattava ”kieli” termillä ”a passing theory”, ohimenevä oletus.<sup>1</sup> ”Passing” sanoo juuri, etteivät puhumisen ja ymmärtämisen signaalit periaatteessa ole toistettavissa. Ne eivät ole sääntöihin sidottua yhteisomaisuutta, vaan satunnaisia ja yksilöllisiä. Vasta solidaarisuus saattaa synnyttää yhteisiä merkkejä.

Entä mitä yhteisistä merkeistä eli yleiskielestä on sanottava? Kun behavioristiset signaalit syntyvät spontaanis-kreatiivisesti sekä ovat konkreettisia ja yksilöllisiä, yleiskielet kasvavat ulkoisen paineen ansiosta ja ovat keinotekoisesti laadittuja, kielioppeissa ja sanakirjoissa määriteltyjä abstraktioita. Ne ovat konkreettisesti puheesta abstrahoituja muotoja, joilla ei siis ole omaa eksistenssiä. Ne pystyvät lopulta sanomaan ainoastaan, että on puhuttava samoin kuin muut; syvempää tietoa niistä ei voi löytää. Tätä on haettava taiteellisesta arvausleikistä. Artikkelissaan Davidson kehittää useita menetelmiä, joiden avulla tässä leikissä parhaiten menestyy.

---

<sup>1</sup> Nämä nimet ovat kömpelöitä. Davidson ja Rorty käyttävät siksi usein tuttua termiä ”language” myös silloin, kun ”passing theory” olisi paikallaan. Itse puhun vastaavasti ”kielestä”. Konteksti sanoo aina, mistä on kysymys.



Kun pragmatistit laskeutuvat yleiskielen universalistisista abstraktioista yksilölliseen, konkreettiseen puheeseen, on heidän ”kielensä” holistista ja nominalistista. Se merkitsee ensinnäkin, ettei heidän puheensa elementtejä määrittele maailma, vaan niiden suhde toisiinsa, ja toisaalta, etteivät nämä elementit sano maailmasta mitään. Perinteisen ajattelun valtavirta haluaa etsiä juuri kielen välittämästä maailmasta varmaa tietoa. Platonistit etsivät sieltä esimerkiksi esineiden ideoita, positivistit kovia faktoja. Uuspragmatistit kutsuvat tuollaisia epistemologisia kielikäsitteitä ”epäpuhtaiksi”, omiaan ”puhtaiksi”. He näkevät puheessa vain yhden funktion, toimeentulon konkreettisesti todellisuudessa (”elämismaailmassa”). Tämä funktio on heille myös kelvollisen filosofisen käsitteen koetinkivi.

Kielifilosofisessa tutkimuksessa saattaa puhe moraalista, liberalismista, estetiikasta ja solidaarisuudesta (kpl. 5.4.–) tuntua oudolta – mitä tekemistä niillä tässä on? Vastaus on pragmatisteille tyypillinen: muutokset ja kehitys ylipäättään näillä ja muillakin aloilla eivät tapahdu esimerkiksi joidenkin tieteellisten keksintöjen, vaan uuden puhettavan omaksumisen ansiosta. Mainitut elämänaalat ovat tämän seikan havaintoainesta. Kun kirjoitan muun muassa estetismistä varsin laveasti, tarkoitus on osoittaa, että vastoin esteetikkojen lujaa uskoa mitään ”korkeampaa kieltä ja maailmaa” ei ole, on vain tämä yksi ja arkinen. Verisen estetismin raskaan tuomion on kirjoittanut jo itse Dante Alighieri.

Käsillä olevan kirjan laadintaan sain innoituksen – Winckelmannia lainatakseni – pragmatistisen, käytännönläheisen ajattelun ”jalosta koruttomuudesta” (edle Einfalt). Euroopassa ei pragmatismia ylipäättään eikä etenäkään sen kielifilosofiaa kovin hyvin tunneta. Toivon voivani herättää hiukan enemmän mielenkiintoa tätä ajattelua kohtaan analysoimalla uuspragmatismia kahden suurmiehen Richard Rortyn ja Donald Davidsonin kielifilosofiaa. Kun kysymys on pääosin esittelystä, en vertaa

heitä yleensä muihin filosofeihin enkä varsinkaan pyri esittämään mitään arvioita heistä. (Etenkin Rortyn kritiikkiä on karsapain, asiatontakin. Ei ole muistettu, ettei hän halua olla Filosofo – suurella kirjaimella! – vaan runoilijafilosofi. Koetan, mikäli mahdollista, antaa heidän itsensä puhua ja tulkita sen *sine ira et studio*. Muihin filosofeihin viittaa silloin kun Rorty tai Davidson niin tekevät. Keskiajan skolastisen filosofian tutkijana teen kuitenkin yhden poikkeuksen. Syvennyn hetkeksi antiikin ja keskiajan sielunkäsitteen kehitykseen. Haluan sillä osoittaa, kuinka syvä kahden kulttuurin ja kielikäsitteiden välinen kuilu voi olla. Sielu- ja subjektikäsite ovat pragmatismille erityisen tärkeitä. Kun tämä pieni kehityskertomus sijaitsee kirjan alussa, on keskusteluissa syntynyt sekin käsitys, että koko kirja olisikin käsitehistoriaa ja sisältäisi sellaisena liian suuria hyppäyksiä. Kirja on kuitenkin yksinomaan synkronista analyysia.

Työn kuluessa on mieleen tullut tiuhaan akateemisten kielilaineiden organisaatio. Miksi samaa objektia kieli tutkitaan ja opetetaan kahdessa eri laitoksessa ikään kuin lingvistiikka ja kielifilosofia olisivat toisistaan aivan riippumattomia asioita? Tästä seuraa, ettei varttunutkaan lingvisti useasti tunne kielifilosofian suuriakaan saavutuksia. Tunnettu metateoreetikko Andrés Kertéz uskoo, että moderni lingvistiikka on juuri tästä syystä ajautunut stagnation; kielitiede ontuu nykyisin suunnattoman kaukana metateorian jäljessä. Kielifilosofit tietävät tosin vielä vähemmän lingvistiikasta. Jääköön arvaamatta, ovatko he siinä menettäneet jotakin. On kuvaavaa, että todella suuret kielen tutkijat ovat sen tähden olleet suuria, että he ovat olleet myös merkittäviä filosofeja, esimerkiksi Wilhelm von Humboldt, Hermann Paul, Ferdinand de Saussure, Noam Chomsky, Eugenio Coseriu jne. Kielen tutkijoille, jotka kerran väittivät, etteivät he tarvitse teorioita, vaan kykyä lajitella aineistoa siististi, Hermann Paul sanoi: kaikilla on filosofia, vaikkakin ehkä tiedostamaton.

Dosentti Sami Pihlström ja Dr. phil. Dieter Schaffrath ovat ammattifilosoifeina auttaneet minua monissa alansa kysymyksissä merkittävästi. Kiitän heitä lämpimästi. Suuren kiitoksen ansaitsee myös Aila Helin, joka on kärsivällisesti huolehtinut käsikirjoituksen siisteydestä.

# 1. Ongelma

Modernin kielifilosofian suurmies Donald Davidson tiivistää pragmatistisen<sup>1a</sup> kielikäsitteensä näin: *”Johtopäätökseni on, ettei mitään sellaista kuin kieli ole olemassa, jos kielellä tarkoitetaan vähänkin samaa kuin mitä monet filosofit ja lingvistikit ovat olettaneet. Siksi mitään sen kaltaista ei voi oppia, hallita tai saada synnyinlahjaksi. Meidän täytyy luopua ajatuksesta, että on olemassa selvästi määriteltä, sosiaalinen struktuuri, jonka kielen käyttäjät hankkivat ja jota he sitten käyttävät eri tapauksiin ... Uskon, että meidän tulisi luopua yrityksestä selittää, kuinka me kommunikoimme nojautumalla konventioihin”* (Davidson 1986, 446). Kun abstraktisista konventioista eli kielen säännöistä, skeemoista, on luovuttu, jäljelle jää konkreettisesta puhunnasta toiseen vaihteleva yritys ymmärtää ja tulla ymmärretyksi, mikä on pelkän arvailun varassa. Davidson kutsuu tätä arvailua nimellä ”a passing theory”. *”Voimme sanoa, että kielikyky on kykyä löytää hetkestä toiseen puheen tarkoitus arvailun varassa ... me emme ole luopuneet vain tavallisesta kielikäsitteestä, vaan olemme pyyhkineet pois rajan kielitiedon ja maailmassa toimeen tulemistä koskevan tiedon välil-*

---

<sup>1a</sup> Vrt. Rorty 1984. (Luettavuuden helpottamiseksi olen suomentanut lähes kaikki sitaatit.)

*tä ylipäättään. Ei näet ole ainoatakaan sääntöä, joka johtaisi tilapäisiin arvauksiin ... Tällaisen prosessin sääntelyn tai opettamisen mahdollisuus ei ole hiukkaakaan suurempi kuin muidenkaan sellaisten prosessien sääntelyn tai opettamisen, joiden avulla luodaan uusiin löydöksiin soveltuvia uusia teorioita. Molemmissa tapauksissa on kysymys samasta prosessista”* (Davidson 1986, 445–).

Davidsonin ja yleensäkin pragmatistien rynnäköön uhreiksi joutuvat ikiaikaiset kielen skeemat kuten kaksikko subjekti-objekti ja etenkin kolmikko sielu (mieli, minä) – kieli – ulkoinen todellisuus. Sen jäsenten työnjako on enimmäkseen –ainakin lingvistiikassa – tuntunut selvältä. Sielu on (länsimaissa) aristotelis-kristillisen perinteen mukaisesti *forma*, siis sisäinen olemus eli ihmislajin muista luonnon lajeista erottava tunnus, joka koostuu sielujen sisäisestä universaalista tiedosta. Ulkoinen todellisuus puolestaan nojaa platonisen perinteen luomaan käsitykseen luonnon sisäisestä, salaisesta järjestyksestä (*ordo universi*), Goethen Faustin mukaan siitä, ”was die Welt im Innersten zusammenhält”. Näiden kahden keskellä majailee kieli, substantiaaalinen medium, jonka tehtävä on kahdenlainen. Sen tulee edustaa (representoida) ulkoista todellisuutta ja ilmaista sielun sisäistä olemusta. Lingvistien ja filosofien tulee katsoa, että kieli selviää työstään yhä suuremmalla tarkkuudella.

Tämän rakennelman pragmatistit pyrkivät nyt hajoittamaan. He eivät kuitenkaan tahdo rakentaa tilalle uutta systeemiä. Silti he eivät ole destruktiivisia, he haluavat luoda kokonaan uuden tavan ajatella ja puhua. Tyylikkäämmin ja perusteellisimmin kritiikin on esittänyt Richard Rorty. Siksi hänen osuutensa pohdinnoissani on laajin. Rorty itse löytää tukea hyvin monilta korkeimman arvoluokan tutkijoilta, niin varhaisemmilta eurooppalaisilta (Wittgenstein, Heidegger, Freud, Nietzsche, Hegel) kuin nykyisiltä amerikkalaisiltakin. Yhtä tärkeitä hänelle ovat ”vahvat runoilijat” kuten Harold Bloom. Ja mitä

muuta Nietzschekään on?<sup>2</sup> Työni jakaantuu nyt luontevasti kolmeen äsken mainittuun pääosaan. Selkeyden kannalta tarkoituksenmukainen järjestys on sielu – ulkoinen todellisuus – kieli. Lisäksi tulee kappale ”solidaarisuus”.

---

<sup>2</sup> Etenkin analyyttiset filosofit, joilla Suomessa on hallitseva asema, tuomitsevat Rortyn jyrkästi. Vain hyvin harva lingvisti on maininnut edes Rortyn nimen, tuskin kukaan hänen ideoitaan.

## 2. Sielu ja subjekti

Sielu on läntisessä maailmassa kulkenut lähes kolmen vuosituhannen pituisen kehän. Se lähti vaellukselleen antiikin Kreikan oudon tuntuista, esisokraattisesta psykheestä, hylkäsi sen sitten yli kahdeksi tuhaneksi vuodeksi ja on nyt parin vuosisadan ajan ollut hiljakseen palaamassa kohti alkupistettään. Silloin kun kieltä ylipäättään on pidetty maininnan arvoisena, se on sidottu tiukasti sieluun; molemmat ovat kulkeneet saman pitkän kaaren. Donald Davidsonin pragmatistinen kielikäsitelmä liittyy sielun viimeiseen vaiheeseen; sen taustana on moderni *conditio humana*. Esisokraattikkojen termi psykhe johtaa helposti harhaan, koska vieläkin puhutaan psykologiasta, ”sielutieteestä”, ja psykhen käännöksinä pidetään useiden nykykielten sanoja kuten soul, själ, Seele, sielu jne. Mutta alkuperäisellä psykhellä ei ollut mitään tekemistä myöhemmän sielun tai psyyken kanssa. Kreikkalaisten psykhe oli materiaallinen olio muiden aistiolioiden ja esineiden rinnalla; se oli myytti, jonka uskottiin aiheuttavan fyysisessä maailmassa vallitsevan liikkeen ja muutoksen. Se ei ollut maailmasta irrallisen ihmisen henkinen kyky tai subjekti, joka ylhäältä käsin tarkkailee ja ohjaa fyysisistä todellisuutta eli objektia. Kieli ei nyt voinut nojata sieluun, koska tätä – meille tutussa mielessä – ei ollut. Tuonnempana nähdään, kuinka lähellä modernit pragmatistit ovat samaa tilannetta. Pla-

tonin psykhe oli tosin idea, henkinen olio, kuten Aristoteleen *forma corporis*, mutta peruskuvio ei tästä muuttunut: molemmat olivat objektiivisen maailman eivätkä kartesiolaisen sielun kaltaisia olioita. Liikkeen ja muutoksen maailmassa aiheuttivat nyt aineelliset ja henkiset psykhet yhdessä. Klassisenkaan ajan kreikkalaiset eivät tunteneet (muutamaa stoalaista lukuun ottamatta) meidän subjektiamme (minäämme), eivät *conscientiaa*, tietoisuutta omasta itsestä, eivätkä subjektin ja objektin vastakkaisuutta.

## 2.1. Subjektin synty

Kristilliset filosofit<sup>3</sup> hävittivät antiikin ihmis- ja maailmankäsityksen – niin kuin näyttää – lähes kokonaan ja rakensivat aivan uuden, jonka ydin elää edelleen. Kysymys oli sielusta, subjektista. Kristittyjen esiin manaama mullistus oli huikea: sielu temmattiin irti maailmasta lähes jumalallisiin korkeuksiin. Platonin objektiivisista, maallisista ideoista tuli ylimaallisten ja persoonallisten yksittäissielujen sekä persoonallisen Jumalankin ajatuksia, joiden kuva ihminen oli. Ihminen eli tietysti edelleen maailmassa, mutta tämä oli vain näyttämö. Hänen tuli kaikkineen pyrkiä fyysisen maailman kiusoista yläilmoissa leijuvan sielunsa sisäisiin kamppailuihin. Maailma häipyikin keskiajasta lähtien lähes näkymättömiin, kristinuskohan kehotti luopumaan aineesta. Aineesta ei voinut saada tietoakaan, niin kuin kristillisen filosofian suuri edeltäjä Augustinus, länsimaiden opettajaksi kutsuttu, sanoi: maailma on luotu kahdesti, ensin ihmisen ulkopuolelle ja sitten ihmisten sieluihin. Näissä oli siis jo tieto koko luomakunnasta, se tarvitsi vain kaivaa esiin. Ihmisen sielu oli täsmälleen yhtä avara kuin koko maailmankaikkeus.

---

<sup>3</sup> Käsitteestä vrt. E. Gilson 1954.



Fysiikka-niminen tiede olisi ollut turha; oikea tieto piili sielussa. Kuuluisaksi tulleessa lauseessaan Augustinus sanoo asian selkeästi: *deum et animam scire cupio. Nihilne plus? Nihil omnino*, siis: haluan tietoa Jumalasta ja sielusta. Etkö muusta? En yhtään mistään muusta. Tätä neuvoa seurasivat tarkimmin augustinolaisiksi kutsutut fransiskaanit, mutta monet muutkin.

Jumalien, ideoiden ja aidosti hurskaiden kuten mystikoiden käydessä vähiin tai kokonaan kadottua sielu jäi leijumaan tyhjään avaruuteen, itsekin likimain tyhjänä kaikesta arvokkaasta. Se oli kuitenkin edelleen subjekti, jonka tehtävä oli tutkia, kuvata, arvostella ja hallita objektia, kaikkea mikä oli subjektin ulkopuolella. Tutun objektin hävittyä tutkijoiden tuli ymmärrettävästi ikävä maailmaan takaisin. Tie sinne oli kuitenkin katkaistu. Tuskinpa uutta, itsenäistynyttä sielua enää voi istuttaa kreikkalaisten tapaiseen arkeen. Sen vuoksi jäi etenkin järjen tehtäväksi etsiä teitä ”todellisuuteen”, syntyi siis tietoteorioita, joista piti tulla epävarman olemassaolon vankkoja perusteita.<sup>4</sup>

Augustinuksen maailmassa kielen valta oli huimaava: lause ilmaisi sielussa piilevän Jumalan ajatuksen. Keskiajan kielitieteilijöillä, modisteilla, oli sen vuoksi työssään verrattomasti painavampi motiivi kuin yhdelläkään myöhemmällä kielen tutkijalla. Heidän työnsä pohjan petettyä jäi kuitenkin voimaan käsitys, että kieli ilmaisee mielen (sielun, minän, tietoisuuden) sisällön, joka antaa tietoa maailmasta. Tyhjenevän sielun kielitieteilijät täyttävät perinteisesti mieluummin kuin filosofit synnynnäisillä kyvyillä, ”annetun myytillä”. Hyvä esimerkki on viime vuosikymmenien tunnetuin kieliteoria, transformaatiokielioppi, joka perustuu kaikissa ihmismielissä asuvien, synnynnäisten struktuurien representatioihin.

---

<sup>4</sup> Heimsoeth 1958 on auttanut ymmärtämään monia sielun alkuhistorian avainkysymyksiä.

## 2.2. Sielun surkastuminen

Augustinolaisuutta vahvemmin on sielun ylimaallista, kaiken kattavaa mahtia tukenut Tuomas Akvinolaisen muovaama aristotelinen skolastiikka, sillä roomalaiskatolinen kirkko on sitoutunut siihen. Raamatulliselle henkiselulle se antaa muun ohessa vahvan epistemologisen perustelun: *Omnis cognitio est per unionem rei cognitae ad cognoscentem*, siis tiedostava sielu (järki) muuttuu tajuamisen aktissa jokaisen tiedostetun objektin ideaksi. Sen tähden Akvinon pyhä Tuomas, doctor communis, toistaa usein Aristoteleen lauseen *anima est quodammodo omnia*, sielu on jollain tavoin kaikki. Voidakseen muuttua kaikeksi täytyy sielussa Aristoteleen mukaan olla yhtä monta reaalista muutoksen mahdollisuutta (Aristoteleen *potentiae*) kuin kosmoksessa on todellisia tai kuviteltuja objekteja.

Kirkon mahdin kutistuttua sielun hohtokin himmeni ja sammui lopulta lähes täysin. Empiristit kuten John Locke (17. vs.) ja David Hume (18. vs.) kielsivät sielun kaltaisen henkisen substanssin olemassaolon. Radikaali empiristi William James, pragmatismien kenties tunnetuin – joskaan ei syvällisin – amerikkalainen kehittäjä, meni vielä pidemmälle. Tutkielmassa ”Does Consciousness Exist?” (1904) hän haluaa torjua subjektin (sielun) ja objektin (ulkoisen maailman) fundamentaalisen pidetyn eron, johon lähes kaikki filosofien ja monien muiden tutkijoiden keskeiset teemat antiikin kreikkalaisten jälkeen ja ennen Heideggeria ovat perustuneet. Hän siis tahtoi hakea karhuun pääseen subjektin takaisin maailmaan, tavalliseen arkielämään, ja kysyä, onko sillä tässä joku rooli. Mutta jos itsenäisen subjektin ja sille alistetun objektin (”todellisuuden”) välistä eroa ei pohjimmiltaan ole, mitä me sitten sanomme mind-body -ongelmasta, totuudesta, realistisesta semantiikasta, kielellisistä representaatioista, ”maailmasta” etc? Miten kieli on mahdollinen, jos tekijän eli subjektin lisäksi puuttuu myös siitä erillinen teon

kohde eli objekti? Huomattakoon kuitenkin, että on kieliä, joissa yksin verbi on kantava grammaattinen elementti. Japanin kielessä ei ole grammaattista subjektia, niinpä suomen lause ”Jussi lukee” kuuluisi japanissa ehkä ”on lukemista ja Jussi on siinä mukana” (Coseriu 1987, 96–).

James sallii kyllä puheen ”ajatuksista”, joiden kautta meillä on ”tietoisuus” jostakin. Mutta nominalistina hän sanoo, että nimi ”tietoisuus” on annettu jollekin, jota ei ole. Henkisellä oliolla kuten tietoisuus tai sielu ei ole sellaista fundamentaalista syntyäluustaa, joka olisi erilainen kuin fyysisten entiteettien alkuaines. On olemassa vain yksi alkuperäinen ja jakamaton aines, nimittäin ”puhdas kokemus” eli ”elämän välitön virta”. Tieto on vain eräs erikoislaatuinen suhde puhtaan elämänvirran kahden tasavertaisen osan välillä. Subjektin ja objektin ero puolestaan on tuosta suhteesta johdettu pintailmiö, jota kokemus itse ei tunne. Puhtaan kokemuksen elämänvirta ei tunne myöskään hengen ja aineen eroa. Se kattaa nämä molemmat, koska se on näihin nähden neutraali, fundamentaali ykseys. Kysymyksessä on siis neutraalinen monismi.<sup>5</sup>

Pääteoksessaan (1990) Richard Rorty käy pragmatismien koko raskaalla tykistöllä yhden bastionin, René Descartesin ja tästä versoneen läpipääsemättömän mind-body -ryteikön kimppeun, joka on hallinnut länsimaista filosofiaa ja muutakin kulttuuria pitkään. Tähtäimessä on Descartesin luoma sielukäsité<sup>6</sup>,

<sup>5</sup> Kannattaa huomauttaa, että Bertrand Russell, joka alkujaan oli pitänyt subjektia (”minää”) fundamentaalikategoriana, luopui siitä näiden William Jamesin argumenttien ansiosta (Russell 1946, III, luku 29. Kirjan on suomentanut J. Hollo 1948).

<sup>6</sup> Rorty itsekin on luettuaan keskiajan tutkimuksen ehdotonta auktoriteettia Etienne Gilsonia huomannut, että lähes saman kuin Descartes sanoi jo suuri kirkkoisä Augustinus. Siksi hän myöntääkin esityksensä olevan tässä suhteessa jossain määrin yksipuolinen (1990, 50, alaviite 21). Yksipuolisuus koskee historiallisia henkilöitä, ei itse sielukäsitetä.

itsenäinen substanssi ja sen johdannaiset sekä niiden suhde kieleen. Rortyn päämäärä tässä kuten muussakin filosofiassaan on ”kasvatus” (edification), ts. ihmisen ja hänen kielensä vapauttaminen menneisyyden epistemologisista ja metafysisistä kahleista (”kummituksista”, niin kuin hän sanoo) ja palauttaminen takaisin normaaliin arkeen. Kirjan avainkohta on luku ”The Antipodeans” (s. 70–77). Se on miltei runollinen utopia ihmisistä, jotka eivät tunne tunkkaista mind-body -kiistaa. Antipodit ovat Rortyn pragmatistinen mallikansa. Niin kuin koko kirja, antipodienkin kuvaus turvautuu tämän tästä taiteilijoihin tai ”runoilijafilosofeihin”; Rortyn mielestä tärkeä kulttuurikeskustelu länsimaissa on jo kauan sitten siirtynyt vanhan koulun filosofeilta runoilijoille, esseisteille, kriitikoille ja kenties kadun miehillekin. Nämä puhuvat aidoimmin ”olemisesta maailmassa” eivätkä välitä puuttua useimpiin kysymyksiin, joita perinteiset filosofit analysoivat ”until they are blue in the face”.

Antipodit elivät planeetalla, joka sijaitsi galaksimme toisella laidalla. He olivat aivan Maan ihmisten näköisiä ja elämäntavoiltaan lähes näiden kaltaisia. Mutta heidän tieteesä ja filosofiansa olivat kulkeneet toiseen suuntaan. Kun vuoden 2050 tienoilla planeetalle saapui joukko Maan eri aloja edustavia tiedemiehiä, erityisesti filosofeja, keskustelu antipodikollegojen kanssa ei tahtonut onnistua. Kävi ilmi, ettei tämä kansa tiennyt omistavansa sielua. Heillä oli kyllä käsitteitä kuten ”toivoa että...”, ”uskoa, että...”, ”tuntua hyvältä” jne., mutta he eivät ymmärtäneet ajatusta, että nämä käsitteet merkitsivät mentaalisia tiloja tai prosesseja, jotka olisivat aivan erilaisia kuin fyysiset tilat kuten ”istua”, ”paella” jne. He eivät tunteneet sanoja ”sielu” ja ”mentaalinen” eivätkä he ylipäätään tajunneet, miksi ero ”pelkäämisen” ja ”palelemisen” välillä olisi filosofisesti tärkeä. Yhden ontologisen eron he kylläkin tunsivat. Sanoessaan vaikkapa ”me kaikki uskomme että...” he tarkoittivat vain oman lajinsa olioita, eivät esimerkiksi lemmikkieläimiä. Mutta tätä-

kään eroa he eivät ryhtyneet mitenkään selittämään, sillä Maassa sopivat käsitteet kuten ”sielu”, ”henki”, ”tietoisuus” jne. olivat heille vieraita; sellaisia sanojakaan he eivät tunteneet. He eivät huomanneet subjektin ja objektin eroa, aineen ja hengen suhdetta, ideaa, havaintoa ja mentaalista representatiota, niin että Maan filosofien harmiksi sanatkin taasen puuttuivat.

Antipodien puhettavan oli aiheuttanut heidän neurologiansa, biokemiansa ja fysiologiansa korkea taso. Näissä tieteissä heidän tiedemiehensä olivat saavuttaneet ensimmäiset suuret läpimurrot, minkä vuoksi suuri osa antipodien keskusteluista koski heidän konkreettisten hermoratojensa tiloja ja prosesseja. Kun antipodiäiti huomasi lapsensa lähestyvän kuumaa uunia, hän huusi, että kosketus uuniin stimuloi C-hermosäiettä, eikä että se tuntuu kipeältä – eihän hänellä ollut ”tuntua” -sanaakaan. Fysiologian kaikki hallitsivat niin hyvin, että jokainen kielen lause, jota pidettiin lausumisen arvoisena, voitiin korreloida heti tarjolla olevaan hermotilaan tai prosessiin. Tämä tila tai prosessi syntyi aina kun aiko i lausua, lausui tai kuuli jonkin lauseen. Myös ulkoiset esineet ja oliot, uskomukset ja halut aiheuttivat kausaalisesti saman tuloksen. Koska antipodeilla oli nyt suora tie hermoverkoista elämään, he eivät voineet käsittää niitä monimutkaisia ja hämääriä välitiloja (”sielu”, ”tunne”, ”aistimus”), joi-ta Maan psykologit ja filosofit olivat rakentaneet johonkin hermoston ja arkielämän välimaastoon. Maan ihmisten, etenkin filosofien puhetapaa he pitivät hyvin valitettavana ja onnettomanä eivätkä saaneet keskusteluistaan näiden kanssa mitään hyötyä. Jos Maassa päästäisiin sanotuissa tieteissä yhtä pitkälle kuin Antipodiassa, kukaties kieli kirkastuisi. Jo nyt voitaisiin kylläkin kokeilla, kykenisivätkö Maan lapset oppimaan antipodien selkeää kieltä. Kun antipodeilla ei ollut sielua, he varjeltuivat myös sielutieteeltä, joka Maassa oli Rortyn mukaan vienyt joukoittain ja vuosisadoiksi filosofeja umpikujan.

Kertomus antipodeista on osa Rortyn pragmatistista taistelua sellaisia nykyisen psykologian piirteitä vastaan, jotka periytyvät suoraan 1600-luvulta, erityisesti Descartesilta. Kysymys on ennen muuta Descartesin perustamasta uudesta tieteestä, epistemologiasta, jota aikaisemmin ei tunnettu. Sen mukaan ”sieluksi” kutsutussa substanssissa oli suuri määrä tietoa, johon vain sielun omistajalla oli introspektion kautta suora pääsy ja joka oli ehdottoman varmaa. Oli siis tutkittava sielua, ei muuta olevaa. Sielussa sijaitseva tieto koostui näet sielunulkoisen olevan representaatioista. Ajatus on sinänsä huikea, joskin se nyt tuntuu arkipäiväiseltä. Useimmat ovat oppineet sen varmaan jo koulussa. He toistavat mielellään, että kieli vain ilmaisee sen, mikä sielussa (”mielessä”) on jo olemassa. Tällä tavoin rakennettiin tieteille, erityisesti filosofialle ja koko elämälle, varma perusta. Epistemologiasta tuli ”ensimmäinen filosofia”.

Rortykin myöntää, ettei Antipodean tapainen tilanne meidän maailmassamme tunnu vielä todennäköiseltä. On hankala kuvitella, että psyykkisille tiloille ja prosesseille löydettäisiin kullekin tarkoin yksilöity neurofysiologinen selittäjä, joskaan se ei ole a priori mahdotonta. Pragmatistien silmissä psykologia ”henkisine” käsitteineen vain reduplikoi selitettävän entiteetin fysiologisen luonnehdinnan ja on siksi periaatteessa tarpeeton: ”... jos fysiologia olisi yksinkertaisempaa ja ilmeisempää kuin se nyt on, kukaan ei olisi tuntenut tarvitsevansa psykologiaa” (Rorty 1990, 237), ja ”... jos ihmisruumis olisi helpommin ymmärrettävissä, kukaan ei olisi ajatellut, että meillä on sielu” (Rorty 1990, 239). Huomattakoon, että näillä lauseilla haetaan ensi sijassa selkeyttä, joka nyt ei ole mahdollinen, eikä materialismia. Pragmatistinen päämäärä tässä kuten muuallakin on Wittgensteinin tapaan terapeuttinen: on lakattava puhumasta henki-aine -ongelmasta, koska se ei johda mihinkään, ratkaistakoon se miten hyvänsä.

### 2.3. Minä on pelkkä sattuma

Ihmiset, etenkin oppineet, ovat läpi tunnetun historian hakenneet turvaa tuonpuoleisista, muuttumattomista voimista, jonkinlaisista olioista, jotka asustivat ”tuolla jossakin”, mistä ne tuli etsiä ja löytää. Yksi etsityimmistä oli universaali sielu, muita olivat niinkään universaalit totuus, oikeus, hyvyys, henki jne. Tällaista etsimistä ei kukaan voi väheksyä.

Pragmatistien harjoittama vastustus on edifioivan filosofian mukainen, se johtaa hegeliläiseen historismiin ja nietscheläiseen perspektivismiin. Vasta parisataa vuotta sitten alettiin yleisesti puhua, ettei tällaisia metafysisiä entiteettejä ole, kysymys on ihmisten itsensä tekemistä käsitteistä, jotka muuttuvat lakkaamatta. Paheksuntaa herättäneen keskustelun aloittivat eurooppalaiset romantikot. Heidän uskoaan tuki se, että Ranskan suuri vallankumouskin oli lähes yhdessä yössä muuttanut ikuisena pidetyn valtiomuodon aivan toiseksi. Tämä ajatus on sittemmin levinnyt niin, että sillä Rortyn mielestä on nyt länsimaissa kulttuurihegemonia. Se on hiljalleen syrjäyttänyt jumalaisen sielun ja Minän ja luovuttanut niiden ja monien muiden metafysisien olioiden rakentamisen ihmisille itselleen.

Muutama vuosi pääteoksensa ilmestymisen jälkeen Rorty julkaisi kirjan ”Contingency, irony, and solidarity”. Siinä on mainio kappale ”The contingency of selfhood” (Rorty 1993,23–43). Kappaletta voi pitää pragmatismien minä- ja sielukäsityksen huippuna ja päätepisteenä. Tässä vaiheessa karteolaisesta ja kristillisestä sielusta ja minästä ei oikeastaan ole enää mitään jäljellä, ei paljoa myöskään perinteisestä kielikäsitteestä. Lopullisessa tilinteossaan Rorty nojautuu lähes täysin Sigmund Freudiin ja Friedrich Nietzscheen. Jos universaalia (merkityksessä ”*universalia sunt realia*”), valmista minää, ei ole, on jokaisen itse tehtävä oma minänsä. Mistä se rakennetaan? Ensimmäisen vastauksen antaa Rorty kappaleen alussa: Sana ”minä” on ontto abstraktio,

se on purettava konkreettisiin osiinsa, jotta puhe olisi täsmällistä ja ymmärrettävää. Tätä nominalistista asennettaan Rorty kutsuu ”universaaliksi individualismiksi”. Ehkä vielä painavampi vastaus saadaan Donald Davidsonin kuuluisasta väitteestä, että meidän on luovuttava ”skeemoista”, siis maailmaa (”sisältöä”) eri tavoin hahmottavista käsitteellisistä variaatioista ja tultava toimeen pelkkien arvailujen varassa. Tutkielmamme alussa siteerattu Davidsonin ”ei kieltä” -teesi on saman väitteen sovellutus kieleen. Nyt on selvää, että minän sisällöksi jää yksinomaan sattuma, kontingenssi. Tässä astuu kuvaan Sigmund Freud, jonka filosofian ytimen Rorty muotoilee näin: meidän on hyväksyttävä pelkkä sattuma kyllin arvokkaaksi elämämme ohjaajaksi.

Sattuman leikin jokainen tuntee; joskus ”on tuuria”, joskus taas ei. Mutta pelkkään tuuriin luottavia tai vain sitä hakevia pidetään yleisesti kelvottomina, varmuuteen pyrkiviä taasen kelloisina. Tähän Freud sanoo: *”Me kaikki olemme liian kärkeäitä unohtamaan, että todellisuudessa kaikki, mitä elämällemme tapahtuu, on sattumaa, aina sperman ja munasolun kohtaamisesta lähtien ... Me kaikki osoitamme yhä liian vähän kunnioitusta Luontoa kohtaan, joka on täynnä (satunnaisia) syitä ... Jokainen ihminen vastaa yhtä niistä lukemattomista kokeiluista, joilla luonnon kausaaliset voimat murtavat tiensä ihmisten kokemuksiin”* (Rorty 1993, 31). Tällaisista luonnon kausaalisista voimista Rorty käyttää Philip Larkinilta lainattua termiä ”blind impreses”, sokeat jäljet. Tekevätkö nämä siis ihmisen siinä kuin muutkin oliot? Niin Freud ei halua sanoa. Ihminen on päinvastoin luonnon tuote, joka pystyy luomaan kertomuksen omasta individuaalisesta kehityksestään kielellä, jota ei koskaan ennen ole kuultu. Näin on tehtävä, jos Nietzschen ja Freudin tapaan hyväksyy sattuman ja ilmoittaa hyväksymisensä. On lähes mahdotonta, että sattuma olisi kohdellut edes kahta ihmistä aivan samoin. Siksi jokaisen on tehtävä oma, muista poikkeava itsensä. Joka hylkää sattuman ja pyrkii useimpien filosofien tavoin esi-



merkiksi kollektiiviseen totuuteen, hänellä ei ole omaa minää lainkaan; hän on vain kopio ja hänen kielensä vanhan ikävystyttävää toistoa. Tällaiseen ei kukaan ”vahva runoilija” eikä luova ihminen voi tyytyä. Mutta kaikista ajatteliijoista ei ole runoilijoiksi, heidän on jäätävä pelkiksi filosofiiksi. Wittgenstein ja Heidegger ovat kylläkin kehittäneet kunniallisia teitä, joita myöten filosofia voi antautua runoudelle. –Jo nyt on selvää, että nopeasti leviävän pragmatismien kynissä ainakin lingvistien vaallimat kielelliset universaalit käyvät uhanalaisiksi, samoin nykyinen kielikäsitelmä ylipäättään. Palaan tähän asiaan tuonnempana.

### 3.

## Ulkoinen todellisuus ja kieli

Niin kutsuttu lingvistinen käänne (linguistic turn) filosofiassa tahtoi syrjäyttää Kantin introspektiivisen psykologian (transsendentaalin synteessin) ja korvata sen kielellä. Tarkoitus oli hylätä filosofian ja koko hengenelämän metafyyminen perusta, joka oli käynyt kiusalliseksi, ja antaa sen paikka kielelle, koska tämä oli aistein havaittavissa. Tällä tavoin toivottiin saatavan tarpeeksi naturalistinen ”ensimmäinen filosofia”, siis uusi, syntetisoiva a priori -totuus, jota ei rasittaisi mystifioinnin leima.

Kielen piti edustaa eli representoida ulkomaailmaa. Mitä se siis todellisuudesta sanoo? Piilotteleeko siinä esimerkiksi sisäinen olemus, Goethen Faustin ”was die Welt im Innersten zusammenhält”, ja sellainen olio kuin totuus, jotka molemmat sekä lukemattomat muut seikat kieli löytää, definioi ja lopulta saa niiden kuvat sieluun. Näinhän Platonista lähtien halki keskiajan uskottiin, eikä tämä usko ole vielääkään hiipunut. Kysymys on ikivanhasta mutta vieläkin hyvinvoivasta peilimetäforasta (*speculum mundi*): Sielu ja kieli ovat maailman kuvia. Pragmatistien nykyisen johtohahmon Richard Rortyn pääteoksen nimi onkin ”Philosophy and the Mirror of Nature”. Nimi vihjaa kyllin selvästi, mikä tämän koulun käsitys moisesta peilistä on.

Aloitin pragmatistisen vastauksen kuuluisan kielifilosofin ja lingvistin Eugenio Coseriuun muutamalla keskeisellä teesillä,

koska pidän näitä kaikista tuntemistani selkeimpinä ja nasevimpinä. Coseriu edustaa tunnetusti toista suuntaa kuin Rorty, mutta yhtäläisyyksiä on yllättävän paljon; esimerkiksi holismi, nominalismi ja juuri maailman ja kielen suhde. Samankaltaisuuksia havaitsee helpoimmin siitä, että Coseriu nojautuu alin-omaa pragmatismiin suurmiehen John Deweyn ajatuksiin, varsinkin tämän kirjaan ”Logic. The Theory of Inquiry”, 1938. Luonteva selitys sukulaisuudelle on, että sekä Dewey ja Rorty että Coseriu ovat innokkaita Hegelin ihailijoita. Laajassa artikkelissa ”Kieli ja nykyihmisen elämänymmärrys” (1971, 131–155) Coseriu sanoo, että kieli viittaa maailman esineisiin ja olioihin, joita se ei mitenkään kuvaile. Kun kahvipöydässä sanon, että olin juuri metsässä, en analysoi metsää. Normaali kielen käyttö, keskustelu, ei ole tieteen harjoittamista, vaan tavallisen elämän sujumiseen tarvittavan tiedon vaihtamista. (Tätä seikkaa Rorty – esim. pääteoksessaan s. 372 – painottaa usein. Juuri käyttökelpoisuus onkin pragmatistisen kielikäsitteen ydinaluetta.) Ajatus, että järjen (ja kielen) ensimmäiset kohteet ovat ikäänkuin tyhjiä säiliöitä, on peräisin Aristoteleelta. Hänen mukaansa tiedon ensiaskel on analysoimattomien kokonaisuuksien välitön oivallus, *indivisibilium intelligentia*. Tämän tradition mukaan kieli on järjen ja sen kohteen välitöntä ykseyttä. Siksi kielessä sinänsä, siis sen inventarioon kuuluvissa elementeissä itsessään, ei ole enempää analyysia kuin synteesiä, ei totuutta eikä epätotuutta, ei eksistenssiä eikä ineksistenssiä. Nämä syntyvät – taaskin Aristoteleen mukaan – järjen käytön (*operationes intellectus*) toisessa, vaiheessa (Aristoteleen *iudicium*), ts. kun ryhdytään tieteellisesti tutkimaan maailman esineitä. Mutta tällöin refleктоivan järjen ja sen kohteen välillä on jyrkkä ero, jonka vuoksi tulos voi olla myös epätosi. Intuitiivisesti saatu järjen ja kohteen välitön ykseys on sen sijaan näissä suhteissa neutraali. Tietenkin kieli viittaa ulkomaailmaan, mutta se ei ymmärä eikä pysty tulkitsemaan tätä. Kieli on sitäpaitsi ihmisten teke-

mä finalistinen entiteetti, ei ulkoisen luonnon luoma. Kielessä ei ole mitään salattua filosofiaa, niin kuin monet uskovat, ei myöskään esimerkiksi eettistä hyvää tai pahaa. Se on viattomin kaikista ihmisen luomista instituutioista<sup>7</sup>. Ihmiset voivat käyttää kieltä mihin tarkoitukseen hyvänsä, mutta se itse pysyy aina neutraalina, sehän on vain puhumisen mahdollisuuden ehto.

Pragmatistitkaan eivät löydä kielestä minkäänlaista ulkoisen todellisuuden kuvausta, eivät Tractatuksen tarjoamaa maailmankuvaa eivätkä ylipäätään ”todellisuuden representaatioita”. Jos näitä halutaan löytää, ei pidä kääntyä kielen, vaan asianomaisen erityistieteen puoleen. Kielen käyttö ei normaalisti ole tutkimusta, vaan sivistävää (”edifying”) keskustelua (”conversation of mankind”) ja toimeen tuloa arjen askareissa (”coping”). Täällä kieli on syntynyt ja asuu edelleen ja täältä kielen tutkijakin löytää sen aidoimmillaan. Vastakohta olisi esimerkiksi kielen looginen analyysi (vrt. Bertrand Russell): kun on löydetty kielen looginen muoto, on samalla havaittu kielen arvo: ulkoisella todellisuudella on sama muoto eli lyhyesti: kielessä on koko universumin ydin. (Keskiajan realistiset modistit olivat samaa mieltä.) Tällä tavoin kielestä olisi löydettävissä ”ensimmäinen filosofia”, koko kulttuurin syvin perusta. Ja mikä tärkeintä: filosofialla itsellään olisi edelleen vankka asemansa.

---

<sup>7</sup> Kieli on käyttäjänsä kuuliainen alamainen, se ei koskaan osoita mieltään, koska sillä ei sellaista ole. Julkinen keskustelu sotkee lähes aina kielen ja todellisuuden ja syyttää kieltä milloin mistäkin sekä korjailee tätä vimmatusti. Diktaattorit ovat aikojen alusta kurittaneet kieltä kaikkein ankarimmin. Coseriu puolustaa kieltä. Esimerkiksi: sota todellisena on paha, muttei sana ”sota”. Sen vaihtaminen ”aseelliseen konfliktiin” on Orwellin ennustamaa eskapismia tai primitiivistä sanamagiaa. Jos ”sota” kielletään tai vaihdetaan johonkin uuteen (joka tavallisesti opitaan yleisesti vasta vuosikymmenien kuluttua), kätketään ihmisiltä koko sodan todellisuus. Ilman aineellista merkkiä ei kukaan voi edes ajatella.

Pragmatistit myöntävät tietenkin, että analyttikkojen kieli niinkuin tieteiden kieli ylipäätään palvelee määrättyjä tarkoituksia. Kai jokainen ymmärtää, että on olemassa ”... Verhexung des Verstandes durch die Mittel unserer Sprache”, minkä vuoksi kielten kirkastamiseen on aihetta. Mutta kirkastamista tarvitsevat filosofit, eivät ompeluseuralaiset, he ovat tehneet itselleen aivan sopivan kielen. Niinpä pragmatistit eivät hyväksy esimerkiksi Russellin tarjoamia apodiktisia totuuksia, koko kulttuurin yhteistä perustaa eivätkä yhden kuvauksen privilegiota muihin kuvauksiin nähden. Nelson Goodmanin sanoin (1972, 24–; vrt. Rorty 1990, 281 alaviite): ”*Maailma on olemassa monin tavoin, ja jokainen tosi kuvaus tavoittaa yhden niistä*”. Senpä vuoksi pragmatistit eivät lähde analyttikkojen avaamalle ”tieteen varmalle polulle”, joka useimmiten merkitsee – niin kuin Davidson sanoo – vahvaa purismia, siis kielen rajua karsimista, jotta se sopisi teoriaan, ja jäljelle jääneiden osien korjaamista. Tällaisessa tilanteessa pragmatistit käyttävät tuttua menetelmäänsä: he hylkäävät päämääränsä kannalta hyödyttömät ja vanhentuneet kysymykset ja esittävät aivan uudenlaisia. Analyttisen filosofian sanotaan sitä paitsi jo kuolleen (kenties oman käden kautta). Ehkäpä se on vain tehnyt työnsä loppuun.

Rorty (1990, 257–) kutsuu epistemologista kielifilosofiaa ”epäpuhtaaksi”, se on hänen mielestään syntynyt nostalgisesta kaipuusta Kantin tarjoamaan kulttuurin historiattomaan perustaan. Mutta kehittyessään formaaliseksi tieteksi (logisoimalla kielensä) se menetti yleisöään ja elää nyt tuskin muualla kuin yliopistojen filosofian laitoksilla. Se ei anna – niinkuin Rorty sanoo – tukea henkiselle kehitykselle, mitä on lähes aina pidetty filosofian tehtävänä. ”Viimeinen roomalainen” Anicius Boethius (n. 480–524 jKr.) oli kuuluisa loogikko, mutta henkiin on jäänyt oikeastaan vain Consolatio Philosophiae, jossa Boethius puhuu kauniisti todellisesta onnesta ja Jumalan johdatuksesta. Epistemologiasta puhdistettu kielifilosofia sen sijaan on ”puh-

dasta”, se hakee yhteyksiä ennemminkin, taiteisiin ja ”runoilija-filosofeihin” kuin epäpuhtaisiin oppeihin. Näin on Rortyn mielestä mahdollista tehdä kielifilosofia ja kieli ylipäättään jälleen yleisen kiinnostuksen kohteeksi. Harold Bloom onkin sen vuoksi kutsunut Richard Rortya tämän hetken kiintoisimmaksi filosofiksi maailmassa.

Pragmatistien filosofiassa ei ole juuri sijaa kielen suhteelle maailmaan. Maailman syrjäyttämiseen on vienyt nojautuminen Quinen ja Davidsonin holismiin, joka sanoo, että kieli on vain joiltain reunoiltaan maailman motivoima, mutta ettei ole järkevää ajatella näin koko kielestä. Kielen elementit saavat funktionsa vain suhteesta koko kieleen, eivät suhteestaan maailmaan. Ja toisinpäin: lauseen merkitys koostuu näin saatujen sanojen merkityksistä. Tämä nominalistinen asenne on pragmatisteille elintärkeä. Ajatukselleen, että jokapäiväinen kielen käyttö on normaalisti vain asioiden pelkkää mainitsemista, ei niiden tutkimista tai edes kuvailemista, Rorty (1990, 371–) saa tukea Wittgensteinilta ja Heideggerilta: ”*Wittgenstein ja Heidegger ... eivät ajattele, että sanoessamme jotakin meidän on pakosta ilmaistava käsityksemme sanotusta asiasta. Mehän saatamme vain sanoa jotakin – osallistua keskusteluun emmekä tutkimukseen. Ehkäpä joidenkin esineiden mainitseminen ei ole aina niiden määrittelemistä ... Molemmat miehet väittävät, että nähdessämme ihmisten mainitsevan esineitä me emme näe heidän kaivavan esiin todellisuuden sielunsisäisiä representaatioita ... Meidän täytyy poistaa puheestamme peilimetafora kokonaan ... Meidän on ymmärrettävä, ... ettei puheessa ole representaatioita ensinkään. Meidän pitää poistaa lauseiden ja ajatusten korrespondenssin käsite ja nähdä lauseiden liittyvän toisiin lauseisiin pikemmin kuin maailmaan*”.

Arkkinaturalisti Quinen holismin myötä oltiin nyt yllättävästi ajautumassa kohti subjektiivista idealismia. Samaan suuntaan veivät radikaalit filosofit Paul Feyerabend ja Thomas Kuhn tuomalla filosofiaan merkityksen muutoksen käsitteen, joka

näytti tuhoavan perinteisen filosofian (Kant mukaan lukien) tärkeimmän oletuksen, koko olevan historiattoman (siis muuttumattoman), apriorisen perustan. Kun Quine oli torjunut Fregen (ja lähes koko lingvistiikan) mentaalisen ”merkityksen” käsitteen ja osoittanut ”määritelmän” epäilyttäväksi, ei edes pelastukseksi luotu referenssiteoria paljon lohduttanut. Monien mielestä oli lähes väistämätöntä, että jäljelle jäi vain idealismi. Jos kosketus maailmaan oli hukassa, voitiin kai Schopenhauerin tavoin sanoa, että maailma on mielteeni (Vorstellung).

Idealismista ei empirismin dogmien horjuttamisen jälkeenkään voinut olla kysymys. Quine, Feyerabend ja Kuhn eivät olisi muuttaneet Goethen taiteilijanmaksimiä ”tässä istun ja luon maailmoja oman kuvani mukaan” filosofiseksi opinkappaleiksi. Jäljelle jäi tietenkin tyhistetty empirismi. Ajatus, joka kelpaa pragmatisteillekin, on seuraavanlainen. Jos päivittäisestä arkipuheesta poiketen joku tuntisi tarvetta udella, mistä ja minkälaatuista kalusteista ns. todellisuus on tehty, hänellä ei paha kyllä olisi vastassaan muuta kuin arkikieli sekä ne hänen yhteisössään kysymisen hetkenä vallitsevat uskomukset, joita yhteisö silloin pitää perusteltuina. Tämä on se käsiteskeema (conceptual scheme), joka pitää yllä luottamusta yhteisön kulttuurin jonkinlaiseen jatkuvuuteen, ja ainoastaan tämän skeeman sanotut filosofitkin voivat hyväksyä. Kosketus kuvailtuun arkitodellisuuteen siis säilyy, ja se on myös normaalikielen tarkoite, referenssi. Jos kuitenkin oltaisiin freudilaisia, ei edes millään ihmisryhmillä olisi yhteisiä uskomuksia eli todellisuuksia, vaan jokaisella yksilöllä olisi pelkän sattuman muovaama oma maailmansa. Vähintään tässä tilanteessa Davidsonin ”passing theory” olisi paikallaan: tällainen ihmisryhmä eläisi silkan arvailun varassa. Rortyn väite, ettei ihminen ole luonnon laji, olisi nyt helppo ymmärtää; sillä hän tarkoittaa platonisten ”olemusten” torjuntaa. Näidenhän piti olla kaikille ihmisille yhteisiä.

## 4. SÄÄNNÖISTÄ VALLOILLEEN PÄÄSTETTY KIELI

Donald Davidsonin vuonna 1986 julkaisema runsaan kymmenen sivun mittainen artikkeli ”A Nice Derangement of Epitaphs” nostatti ymmärrettävästi tavattoman kohun, sitä pidettiin skandaalina. Artikkelissa esitettyjä ajatuksia on sittemmin kutsuttu ”no language” -teesiksi ja Davidsonin kannattajia anarkisteiksi tai, hivenen kohteliaammin, individualisteiksi. Vastakkainen, ikiaikaista perinnettä varjeleva leiri puolestaan sai nimen kommunitaristit. Sen kärkinimi on Saul Kripke ja suojeluspyhimyksenään se pitää Ludwig Wittgensteinia. Syntyneen hälyn laajuutta ja kiivautta ei tarvitse kummeksua, kiistakysymyshän on kielitieteen ja -filosofian tärkeimpiä. Kommunitaristit ja ennen heitä lukuisat ajattelijat ovat jo ammuin halunneet ohjata ihmisten viltinä rehoittavat puheet sääntöjen tiukkaan verkkoon, jotta ne ylipäättään voisi ymmärtää. Tarkoitus oli luoda kokonaisia yhteisöjä ja lopulta kaikkia ihmisiä sitovia eli universaaleja sääntöjä ja ajattelun tapoja. Kansojen hallitseminenkin kävi tällä tavoin huokeammaksi. Platon puolestaan halusi ideoineen kehittää asean skeptikkoja vastaan, siis ihmisten turvallisuutta. Näiden säännön etsijöiden työtä ei kukaan voi väheksyä (lukuun ottamatta diktaattoreiden samansuuntaista harastusta). Mutta mitä he ovat luoneet? Davidsonin individualis-



min mukaan puhtaiden abstraktioiden valtaisan joukon, joka usein nousee taivaiden kannen tuolle puolen, kuten Platonin ideat. Niiden yhteyttä yksityisen ihmisen konkreettiseen ja sekaan puhelemiseen tuskin enää voi löytää. Niinpä usein vieläkin ideat eli säännöt selitetään alkuperäisiksi, esimerkiksi synnynäisiksi tai jumalien antamiksi. Näiden rinnalla vähäisen yksilön kuriton puhe ei voikaan paljon kiinnostaa. Annettuihin ideoihin uskovat voivat vedota pitkään historiaan, Platonin valometaforaan. Sen mukaan Jumalan ideat virtaavat valon lailla ihmisten sieluihin, jotka peilien tavoin (*specula mundi*) ottavat ne vastaan. Ne ovat universaaleja sääntöjä, joihin jokaisen ihmisen puheen tuli alistua. Koko keskiajan kielitiede, modistiikka, perustui tähän uskoon.

Jumalan ja ideoiden hävittyä modistiikan jokunen perusajatus jäi kuitenkin elämään ja voi tänäänkin hyvin. Modistille kielen tärkein ellei ainoa tehtävä oli kuljettaa ihmisten mieliin tietoa luomakunnasta, Jumalan ajatuksista. Vaikka nämä unohdettiinkin, lingvistiikkaa ja suurelta osin filosofiaakin hallitsee edelleen vahva usko, että kielen funktio on edustaa maailmaa, hankkia siitä todenmukaista tietoa sekä ilmaista ihmismielen sisältöjä. Tutkijat hakevat kielestä ihmismielen ja maailman kuvaa, sillä näillä kummallakin on heidän mielestään sisäinen olemus, ”the essential core”, niinkuin Richard Rorty sanoo (Rorty 1993, 10), ja se pitää paljastaa. Näissä yhteyksissä lingvistit puhuvat tavallisesti representaatioista, filosofit puolestaan korrespondenssista. Aivan uutta ajattelutapaa kehittivät oleellisesti muuttamat suuret filosofit kuten Nietzsche ja Hegel sekä ennen muuta eurooppalaiset romantikot. He selittivät, ettei tieteiden, taiteiden tai minkään muunkaan tehtävä ole etsiä ja löytää totuuksia ja tosiasioita, vaan tehdä niitä. Richard Rortyn mukaan tällä asenteella on länsimaissa nyt kulttuurihegemonia niin kuin yllä jo sanottiin. Yksin Jumala ei ole enää *creator*, myös ihminen on luoja.

## 4.1. No language -teesi

Hyppy nykyäsitöksen mukaisesta maailman ja ihmismielen sisäisestä luonteesta Donald Davidsonin radikaaliin pragmatismiin on jo valtaisa, mutta vielä paljon suurempi se on lähdettäessä liikkeelle modistiikasta. Tässä lähimain kaikki oli ulkoa annettua, pragmatismissa koko kieli tehdään itse. Sen tekee jokainen yksikseen, korkeintaan kahden yksilön yhteisössä, vieläpä joka hetki uudestaan. Donald Davidsonin no language -teesissä ei kuitenkaan ole mitään eksoottista. Se näet sanoo vain, mitä me kaikki todella teemme yrittäessämme tulla ymmärretyksi tai koettaessamme ymmärtää kuulemaamme ja näkemäämme. No language -teesi sanoo nyt, että se mitä me lähes aina olemme kutsuneet kieleksi, ei tätä tehtävää täytä ja on siksi väärinkäsitys. Filosofina Davidson kysyy, mitkä ovat sen entiteettin välttämättömät ominaisuudet, jota voidaan kutsua kieleksi. Perinteiset säännöt ja normit eivät näihin kuulu, ne ovat kontingenteja. Yritän nyt selvittää, mihin Davidson tämän työn alussa lainatussa kappaleessa pyrkii ja miten hän teesejään perustelee.<sup>8</sup>

<sup>8</sup> Laajin Davidsonin kielifilosofiaa esittelevä teos lienee E. LaPoren toimittama kirja ”Truth and Interpretation”, Oxford 1986. Se sisältää useiden nimekkäiden filosofien mielipiteitä Davidsonin yksittäisistä teeseistä; kokonaiskuvaa ei ole pyritty muodostamaan. Eniten olen hyötynyt Richard Rortyn (1990 ja 1993) tulkinnoista, joissa Davidsonin kielifilosofia nähdään oleellisena osana pragmatismia. Hyödyksi on ollut myös Davidsonin oppilaan ja työtoverin Kathrin Glüerin teos ”Sprache und Regeln. Zur Normativität von Bedeutung”, Berlin 1999. Davidson itse on ollut työn yksi ohjaaja. Glüer on luonut onnistuneen kokonaisuuden Davidsonin filosofiasta. (Resensioini työstä on ilmestynyt ZDL:ssä.) Kieliteoriansa teknisuonteisia pääpiirteitä Davidson on kehittänyt jo artikkelissaan ”Communication and Convention”, in: *Inquiries into Truth and Interpretation*, Oxford 1984, 265–280, mutta systemaattisin esitys on yllä jo useaan otteeseen mainittu ”Derangement” -artikkeli. Seuraava tulkintakin perustuu pääosin siihen.

Davidsonin radikalismi on syntynyt kysymyksestä, selittääkö systemaattinen, suurille joukoille yhteinen ja opittu kieli-merkitys ymmärtämisen, niin kuin lingvistit, filosofit, kielenopettajat ja monet muut ovat yksissä tuumin opettaneet. Asiahan on näyttänyt itsestään selvältä: jos et tiedä, katso sanakirjasta ja kieliopista. Sanakirjaa Davidson ei hylkääkään, sieltä löytyy konventionaalinen merkitys, jolla hänen filosofiassaan on oma paikkansa. Tämän merkityksen sisältämä tieto on kuitenkin pinnallista (”shallow”), ymmärtämisen tutkiminen vaatii paljon syvempää oivallusta.

Selvityksensä Davidson aloittaa muutaman malapropismin avulla. Yksi niistä on peräisin Suomessakin tutulta Archie Bunkerilta (”perhe on pahin”): ”we need a few laughs to break up the monogamy” (Davidson 1986, 434). ”Monogamyn” konventionaalinen merkitys tekisi lauseesta tietysti omituisen. Mutta kiintoisaa asiassa onkin, että kuulija ymmärtää Archien tarkoituksen heti ja vaivatta. Tyhmyys, tärkeily, vitsailu jne. ovat tässä yhteydessä sivuasioita. Tärkeää on huomata, että malapropismit, kontekstin muovaamat sanamerkitykset ja muut vastaavat kielen elementit osoittavat konventionaalisten ja puhujan tarkoittamien eli ensimmäisten merkitysten tietyissä tilanteissa poikkeavan toisistaan. Vieläkin tärkeämpää on huomata, että puhujan tarkoittama ensimmäinen merkitys näyttää vievän voiton konventionaalisesta. Silti tämä viimeksi mainittukin on tärkeä, koska puheen interpretaatio alkaa normaalisti sanakirjamerkityksestä. Ei kuitenkaan aina: kuulija saattaa ymmärtää ensiksi normaalista poikkeavan tarkoituksen, kuten Archie Bunkerin monogamyn. Hyvä esimerkki ensimmäisestä merkityksestä olisi Diogeneen klassinen vastaus keisari Aleksanterille: ”I would have you stand from between me and the sun”. Kuulija tai lukija, Aleksanteri mukaan lukien, ymmärtää heti Diogeneen intention: väisty auringon tieltä (että minä voin nauttia siitä). Itse lauseen konventionaalinen merkitys on kyllä selvä,

mutta tuossa tilanteessa tuskin keisarikaan ryhtyi sitä ensiksi aprikoimaan. Ensimmäisen merkityksen käsite ei tietenkään ole uusi muutoin kuin nimeltään, se tunnetaan ennestään nimellä tekstimerkitys ja Coseriu'n hierarkiassa Bedeutung-Bezeichnung-Sinn se olisi Sinn. Merkittävällä tavalla uusi se on Davidsonin no language -teesin oleellisena osana. Avainsana on puhujan intentio, se määräsi Diogeneenkin lauseen varsinaisen tarkoituksen ja vei voiton konventionaalisesta merkityksestä. ”Derangement” -artikkelissa juuri puhujan intention käsite osoittaa suunnan, johon edetään muutaman muun peruskäsitteen kautta. Näitä ovat kommunikoinnin onnistuminen, minimaalinen sosiaalisuus ja julkinen todettavuus. Lopputulos on ”a passing theory”, ohimenevä arvaus. Tällä tiellä karsiutuvat lähimain kaikki perinteiset kielikäsitteet, ne eivät ole ymmärtämisen kannalta oleellisia, vaan kontingenteja. Näimme jo, että konventionaalisella merkityksellä eli perinteisellä kielimerkityksellä on tässä vain sivurooli.

Malapropismien lisäksi Davidson marssittaa tuekseen joukoittain ilmauksia, joita tavataan kutsua vääriksi tai ainakin selvitystä vaativiksi. Artikkelin alkuun hän sijoittaa varsin pitkän lainauksen eräästä tekstistä, jossa ei taida olla yhtään korrekta englannin kielen lausetta tai fraasia, epäillä sopii myös sanamerkityksiä. Silti tekstin kirjoittajan intention ymmärtää helposti. Pragmatisti sanoisi, että näin puhuu itsenäinen yksilö, ei yhteisö, joka koostuu kopioista. Myöhemmin artikkelissa (s. 437) Davidson luettelee lukuisia vastaavanlaisia esimerkkejä ja Rorty (1993, 14) jatkaa luetteloa. Otettakoon tähän muutamia: täysin uudet elementit, metaforat, lipsahdukset, muminat, puutteelliset ilmaisut, kielioppivirheet, täydellinen typeryyt, neronleimaus, psykologiset oireet, halvaantuneen puheet; luetteloa voisi jatkaa loputtomiin. Tällainen epäkorrekti kielenkäyttö on yleisempää kuin uskotaan. Mutta kuka puhuu korrektisti? Esimerkiksi lainlaajaja, tuomari ja virkamies, heidän on

pakko. Kiintoisaa kuitenkin on, että jo vuosikausia on yhä kiivaammin tivattu, että heidän pitäisi puhua ymmärrettävästi, siis jonkinlaista kansan kieltä, joka ei useinkaan ole korrektaa. Korrektius puolestaan on kielen tutkijoiden ja filosofien laatimien abstraktien sääntöjen, Davidsonilaisittain puhuen skeemojen, tarkkaa noudattamista. Noam Chomsky on tehnyt tästä oppinsa yhden perusteeman. Maailmankuuluksi on tullut lause ”colorless green ideas sleep furiously”. Chomskyn koulun mukaan tämä lause on syntaktisesti korrekti, mutta semanttisesti poikkeava, epäkorrekti, mikä voidaan semanttisen komponenttianalyysin keinoin osoittaa. Samalla menetelmällä se epäilemättä voitaisiin korjatakin. Mutta lauseen voi aivan hyvin ymmärtää sellaisenaan ja vain sellaisenaan. Tietävästi se onkin osa muuatta julkaistua runoa. Samalla tavalla epäkorrektia on suuri osa nykyrunoutta ja esimerkiksi Heideggerin kieli. Korrektius ei ole kielen oleellinen vaan vain kontingentti ominaisuus, jota ilmankin tullaan toimeen. Ymmärrettävyydestä sen sijaan ei voida tinkiä: kommunikoinnin onnistuminen on yksi elämisen perusehto, korrektius pikemminkin koriste. (Davidson ei tietenkään vastusta korrektaa kieltä, hän ei vain pidä sitä ihmisten välisessä normaalissa kanssakäymisessä oleellisena.)

Davidsonin filosofiassa analyttisen koulun kritiikki saa paljon tilaa, siksi pragmatisti Rorty turvautuu siihen mielellään. Muiden pragmatistien tavoin Davidson on holisti, hän sanoo ”*tietystä holistisesta merkityskäsityksestä*” näin: ”*Jos lauseiden merkitys riippuu niiden struktuurista ja me ymmärrämme jokaisen struktuurissa esiintyvän elementin merkityksen vain abstraktiona kaikista niistä lauseista, joissa se esiintyy, silloin me voimme antaa minkä hyvänsä lauseen (tai sanan) merkityksen vain antamalla kielen jokaisen lauseen (ja sanan) merkityksen*” (Davidson 1967, 308, vrt. Rorty 1990, 302–). Pragmatistin tavoin behavioristikaan ei tunne ”maailman peiliä”, molemmat yhtyvät Wittgensteiniin: kieli ei ole mitään velkaa todellisuudelle. Silloin luon-

nollinen oppi on holismi eli ajatus, jonka mukaan kielen elementtejä ei määritä ns. todellisuus, vaan niiden suhde toisiinsa, ts. kielen kokonaisuus. Davidson jatkaa tässä Quinen kumouksellista holismin perinnettä. Quine oli sen avulla torjunut empiristien ns. reduktion dogmin. Tämä atomistinen oppi väitti, että jokaisella termillä on oma merkityksensä, joka löydetään määrittelemällä se havainnossa annetun ”vastinekäsitteen” avulla. Näin kieli on maailman peili, jokainen kielen elementti paljastaa oman osuutensa todellisuudesta. Quinen mukaan kieli on kuitenkin holistinen systeemi, joka koskettaa todellisuutta vain paikoittain, periferiassa. Sen vuoksi esimerkiksi irrallisten lauseiden totuusehtojen etsiminen on mieleetöntä, sillä lauseet eivät kohtaa todellisuuden tuomiota yksilöinä vaan kollektiivina. Artikkelinsa ”Two Dogmas of Empiricism” johdannossa Quine sanoo, että analyyttisten totuuksien ja reduktionismin hylkääminen on askel kohti pragmatismia. Artikkelin päättyy lauseeseen: ”Jokainen ihminen on tieteellisen perinnön haltija ja jatkuvan aistimellisen ärsytyksen sateessa; ne harkinnat, jotka ohjaavat häntä muokkaamaan tieteellistä perintöään alituisen aistiensa ärsytykseen ovat, sikäli kuin ne ovat järkiperaisiiä, pragmaattisia” (käännös Elo & Salonen 1993, 188–199). Quinen kritiikki oli tietenkin ankara isku sille empiristiselle kielifilosofialle, joka reduktion avulla halusi kehittää kielen sisältämästä tiedosta ”ensimmäisen filosofian”. Niin kuin yllä jo sanottiin, pragmatistit ovat sittemmin kutsuneet tällaista kielifilosofiaa ”epäpuhtaaksi” vastakohtana ”puhtaalle”, joka hylkää kieleen sidotun tietoteorian kokonaan ja tuo kielen takaisin normaaliin arkeen. Kielessä ei ole mitään salaista filosofiaa, ei mitään maailman selitystä. Se on itse osa maailmaa, yksi niistä osista, joka auttaa meitä tulemaan toimeen muiden osien kanssa.

#### 4.1.1. Sääntöjen poistaminen

Holismien lisäksi Davidsonilla on toinenkin syy torjua reduktion liittyvät totuusehdot (joita monet pitävät merkityksinä). Tämä syy koskee perinteisen kielianalyysin ydintä, dualismia *scheme – content* (ehkä ”abstrakti sääntö” – ”konkreettinen sisältö”). Analyytikot antoivat normaalin kielen elementille abstraktin muodon, jonka tuli olla todellisuuden representaation skeeman tarkka vastine ja sopia siksi täsmälleen johonkin todellisuuden sisältöön; näin olisi tästä sisällöstä puhumisen totuus taattu. Mutta miten tässä on käynyt? Davidsonin vastaus on hyvin pragmatistinen. Jos pidämme kiinni skeeman ja todellisuuden dogmista, tuloksena on käsiterativismi ja totuuden riippuminen skeemasta. Ilman tätä dogmia sanottu riippuvuus lentää yli laidan. ”*Tietenkin lauseiden totuus riippuu edelleen kielestä, mutta tämä on niin objektiivista kuin suinkin. Luopumalla skeeman ja maailman dualismista me emme luovu maailmasta, vaan vahvistamme uudelleen välittömän kosketuksen tuttuihin olioihin, joiden ilveet tekevät lauseistamme tosia tai epätosia*” (Davidson 1974, 20; vrt. Rorty 1990, 310). Saman tien saavat tuhansia vuosia tutkitut, ylevät termit kuten ”tosi”, ”hyvä” jne. arkiasun. Pudotus on räikein mahdollinen. Skolastikot pitivät näitä kahta termiä ns. transsendentaaleina eli määreinä, jotka kuuluivat kaikkeen olevaan. Oleva itse oli aina hyvä, koska Jumala oli sen luonut; paha syntyi olevan laiminlyönnistä, jota kutsuttiin ”puutteksi”. Kaikki oleva oli myös totta, koska ihmisen järki oli luotu yhtymään siihen (*adaequatio intellectus et rei*). Epätosi syntyi olemattomien kuvittelusta, jota vastuuttomat ja tietämättömät taiteilijat harjoittivat.

Jumalien kuoltua koko rakennelma romahti. Kysymyksemme kuuluuikin nyt, voidaanko yksityisille termeille edelleen antaa riittävät ja välttämättömät ehdot eli määritelmät. Richard Rorty (1990, 304–) esittää pragmatistisen kannan asiaan erotta-

mallalla kaksi määrittelyyn tapaa, filosofisen ja arkipäiväisen ("homely and shopworn"). Katsotaan vaikkapa Platonin ja hänen jälkeisensä eettisen filosofian rakkainta termiä "hyvä". George E. Moore kävi termiin käsiksi filosofina. Kysymykseen, mitkä ovat "hyvän" välttämättömät ja riittävät ehdot, Moore vastaa: Jos "hyvää" käsitellään filosofisen tradition tavoin, sellaisia ehtoja ei ole. "Hyvän" kohde on määrittelemätön käsite, samaan tapaan kuin Kantin Puhdas Järki, jolla määritelmän mukaan ei ole ehtoja. Jos joku yrittää määritellä "hyvää", hän syyllistyy naturalistiseen virhepäätelmään, hän ts. johtaa luonnossa olevasta selaista minkä pitäisi olla. Mutta Moorella on toinen filosofinen ulospääsytie, Platon. Platonilaiselle hyvänä oleminen tarkoittaa osallistumista Hyvän ideaan, henkiseen reaaliolioon taivaitten tuolla puolen. Näin uskoi vielä lähes koko keskiaika, koska Tuomas Akvinolainen oli asian tieteellisesti todistanut. Ajatus on viehättävä, mutta mitä siitä pyhän Tuomaan jälkeen enää voi sanoa? Siitä tuskin on myöskään yhteisen kansan eettiseksi ohjeeksi. Mooren etiikan ansioksi jää, että hän osoitti perinteisen filosofian rajat tässä kysymyksessä. Jälleen kerran meidän on laskeuduttava skeemojen pettävästä korkeuksista arkipuheeseen, jossa "hyvä" ei ole ongelma lainkaan. Puhe hyvästä ja huonosta ilmasta menee aina täydestä, ei kukaan kysy määritelmiä. Jos jotakin sattuisi kiinnostamaan, voitaisiin kai sanoa, että "hyvä" palvelee jotakin interressiä. Interressien määrä on loputon ja jokaisen palveluun tarvitaan niinikään rajaton määrä ehtoja. Siksi "hyvä" on jätettävä arkipuheen varaan niin kuin totuuskin, kuten juuri nähtiin. Täällä hyvä ja paha ovat aina olleet itsestään selviä, nimenomaan ilman määritelmiä. Rortyn tärkeä päätelmä onkin, ettei millään kiinnostavalla deskriptiivisellä termillä ole mitään kiinnostavia välttämättömiä ja riittäviä ehtoja. Väite on tosin liian varauksellinen. Funktionaalinen (eurooppalainen) strukturalismi on jo kauan sanonut, että kaikki deskriptiiviset sanat ovat yksilöitä, ja että jo Kantin (ja sittemmin monien mui-



denkin filosofien) mukaan yksilöitä ei voi määritellä, niitä voi vain kuvailla. Kuvaukseksi riittää lyhyt vihjaus kuten *animal rationale* sanasta ”homo”, loput lukija arvaa. Avuksi on myös, että oppositio *bestia* ei sisällä määrettä ”rationalis”. Näin menettelevät useimmat sanakirjat. Kiperimmissä tapauksissa ne tarjoavat sanan tarkoittaman esineen kuvan ja synnyttävät käsityksen, että merkitys tai totuusehto on konkreettinen esine.

Nyt on tultu kohtaan, jossa perinteisiä sääntöjä, skeemoja, aletaan yksitellen hajottaa. Tämän avulla pragmatistit hakeutuivat takaisin ihmisten arkipuheeseen, ”todellisuuteen”, joka ei tunne tutkijoiden rakentamia abstraktioita. Davidsonia hieman mukaillen voi kysyä, minkä maagisen aineksen sitoutuminen tavallisesta puheesta johdettuun sääntöön tuo tavalliseen puheeseen. Perinteiset semanttisen säännöt eivät ole ymmärtämisen kannalta oleellisia vaan kontingentteja. Tämä näkyy parhaiten kun tuonnempana saavumme Davidsonin kielifilosofian – tai oikeammin ymmärtämisen filosofian – huippuun, joka on a passing theory. Silloin totutusta kielikäsitteestä on enää vähän jäljellä – ehkei yhtään mitään. Davidson: ”*Me kaikki puhumme huolettomasti kielestä ja kielistä ja unohtamme helposti, ettei mitään sellaista maailmassa ole; on vain puhujia ja heidän erilaisia kirjoitettuja ja akustisia tuotteitaan*” (1992, 256, vrt. Glüer 1999, 50). Oleellisia ovat nyt nämä satunnaiset tuotteet ja niiden vaihtelevat ehdot. Ymmärtämisen ”todellisuus”, johon Davidson ja muut pragmatistit pyrkivät, on juuri tässä. Tutkijoiden rakentamat skeemat, esimerkiksi pitkäikäiset semanttiset säännöt, eivät ole realiteetteja. On kiintoisaa toistaa, että skolastikolle juuri abstraktiot olivat todellisia ja yksilöiden kaoottinen puhe vain *flatus vocis*, sillä keskiajan hengenelämää hallitsi ankara laki: *universalia sunt realia*. Tästä havaitaan kuinka vaihteleva todellisuuden käsite ohjaa myös kielikäsitteistä.

Käsite ”kieli” on tutkijoiden rakentama abstraktio. Se on synnyttänyt yleisen käsityksen, että kaikkien ihmisten sieluissa

piilee sen niminen reaallinen olio, joka tosin useimmiten on pinnaltaan erilainen, mutta pohjalta universaali. Tällaisen vakaan kielen avulla me voimme ymmärtää toisiamme. Juuri nähtiin, että Davidsonin mielestä tuollainen abstraktio on erehdys. ”Kieli” -nimistä oliota ei ole eikä kuvatun kaltainen kieli selitä kommunikoinnin onnistumista; siihen tarvitaan paljon syvempi selitys. Liian kaukana menneisyydessä ovat ajat, jolloin kieli oli substantiaaalinen medium, mutta se olikin Jumalan luoma. Nyt ihmisten itsensä on luotava keskinäinen ymmärtämisensä ja sen rakenneosat ovat paljon vaatimattomammat. Tutkijoiden skeemat luovat systeemejä, eivät ymmärtämistä. Tämän tulee pysyä konkreettisessa ”elämismaailmassa” (vrt. Husserlin ”Lebenswelt”). Davidsonia kiinnostaa erityisesti yhteisten kielten (kuten suomi, kiina jne.) kyky taata onnistuva kommunikointi. Tässä on normaalia painavampi syy muistaa, että nämäkin ovat abstraktioita. Davidson ei kiellä, että ne helpottavat asiaa suuresti. Silti hänen tuomionsa on jyrkkä: *”Mikä kielessä on konventiota, jos siinä sellaista esiintyy, on se että ihmiset pyrkivät uutterasti puhumaan niin kuin heidän naapurinsa. Mutta viittaamalla tähän konvention tai totuttelun prosessin elementtiin, joka tekee puhujista lähimain ystäviensä ja vanhempiensa kopioita, me emme selitä mitään enempää kuin yhdenmukaisuuden; me emme valaise lainkaan niiden taitojen oleellista luonnetta, jotka tällä tavoin on saatu sopimaan yhteen”* (Davidson 1982a, 270; vrt. Glüer 1999, 24).

## 4.2. A passing theory

Nämä oleelliset taidot eivät näy yhteisessä kielessä, eivätkä voidaan, koska se on vain abstraktio, joka ei ilmoita mitään maailmasta, sielusta eikä edes itsestään, niin kuin yllä jo sanottiin. Se vain mainitsee jotain ja jättää sen sitten silleen. Ei siinä voi mi-

tään tapahtuakaan, vain konkreettisesti puheessa voi ja tapahtumien määrä siinä on rajaton. Oleellista on, että konkreettinen puhe sijaitsee aina reaalisessa kontekstissa, se ei leiju yläilmoissa lähes koskemattomana, niin kuin merkityksistä usein oletetaan. Ja kontekstit muuttuvat lakkaamatta toisin kuin esimerkiksi Platonin ideat, jotka olivat muuttumattomia. Siksi Wilhelm von Humboldt sanoi Raamattua parafrasoiden, ettei kielellä ole maailmassa pysyvää sijaa. Davidson haluaa nyt kaivautua abstraktin kielen pinnan alle konkreettiseen puheeseen, ei rakentaakseen uutta systeemiä, vaan osoittaakseen, mitä ymmärtäminen merkitsee. Menetelmän nimi on ”a passing theory”, tilapäinen oletus. Se on arvailua kanssaihminen kuuluvien ja näkyvien merkkien tarkoituksesta tai koko heidän käytöksestään. Teoria on ”passing”, koska sitä on tiuhaan vaihtuvien kontekstien mukaan alinomaan muutettava. Se on behavioristinen ja muistuttaa menetelmää, jota pohjoisamerikkalaiset kenttälingvistit käyttivät tutkiessaan intiaanikieliä, joita he eivät alunpitäen hallinneet. Richard Rorty (1993, 14-) kuvaa Davidsoniin viitaten yleistä behavioristista menetelmää kirjansa kappaleessa, jonka otsikko on sopivasti ”kielen sattumanvaraisuus” *”... kuvittele et- tä muovaan parhaillaan ... teoriaa eksoottisen kulttuurin jäsenen normaalista käyttäytymisestä jouduttuani odottamattomasti hyp- päämään laskuvarjolla hänen maahansa. Tämä outo henkilö, joka otaksuttavasti pitää minua yhtä outona, ryhtyy puolestaan heti laati- maan teoriaa minun käyttäytymisestäni. Jos me koskaan kommunikoimme helposti ja onnekaasti, se sujuu koska hänen arvauksen- sa siitä, mitä minä aion seuraavaksi tehdä, mukaan lukien seuraavat ääntelyt sekä minun omat odotukseni siitä, mitä minä tulen tekemään ja sanomaan tietyissä tilanteissa, yhtyvät enemmän tai vähemmän, ja koska päinvastainen prosessi on myös totta. Hän ja minä tulemme toimeen keskenämme samoin kuin me saattaisimme tulla toimeen kuristajakäärmeiden kanssa – yritämme välttää yllä- tystä”*. Sanoessamme, että me päädyimme puhumaan samaa kiel-

tä tarkoitamme Davidsonin mukaan, että meillä on tapana yhtyä tilapäisissä teorioissa.

Davidsonin opetus on, että kaikki mitä kaksi ihmistä tarvitsee, jos heidän on ymmärrettävä toisiaan puheen avulla, on kyky saavuttaa yhteisymmärrys ohikiitävissä teorioissa ilmauksesta toiseen. Behavioristinen arvailu ei kuitenkaan ole tarpeen vain törmätessä aivan vieraaseen kieleen. Jo oma äidinkieli vaatii sitä, eihän puhuttua tai kirjoitettua muutoin voi ymmärtää, vaikka tuttu äidinkieli tarjoaakin monille sen verran tilannetietoa, että kommunikointi usein onnistuu helpostikin. Niin sanotun ”yhteisen kielen” käsitteen sisältö on vain, että kieli on yhteinen, syvempää neuvoa se ei anna. Tässä yhteydessä Davidsonin tärkein ja useaan otteeseen toistettu argumentti yleiskielestä on seuraava: Yhteinen kieli opitaan etukäteen abstraktisten syntaksi- ja semantiikkasääntöjen avulla, ja kielen käyttö on opitun toistamista. Kommunikoinnin onnistumisen akti on tässä suhteessa kuitenkin aivan toisenlainen. Davidson ottaa avukseen Lewis Carrollin kirjasta ”Liisa ihmemaassa” lainatun esimerkin. Liisalle sanotaan lause ”*There’s a glory for you*”, jota hän ei ensi hätään ymmärrä, mutta Mrs Malaprop tajuaa heti ilman sääntöjä ja edes huomaamatta tajuavansa, että kerrotussa tilanteessa lause voi tarkoittaa vain ”*There’s a nice knockdown argument for you*” (1986, 440). Vaatimaton esimerkki osuu Davidsonin kielifilosofian – tai paremminkin hermeneutiikan – ytimeen. Ennen muuta se sanoo, että ymmärtäminen on puhtaasti kreatiivinen akti, jonka oleellinen tuntomerkki on määrittelemättömyys, mahdottomuus oppia etukäteen. Davidson kutsuu-kin sitä ”mysteeriksi” (1986, 445), joka välähtää näkyviin joskus jossakin hävitäkseen sitten jäljettämiin. Toisten ihmisten puheen ymmärtäminen on ylipäätään joukko äkkinäisiä välähdyksiä, jotka eivät noudata yhtäkään sääntöä ja joilla ei ole mitään järjestystä; niillähän ei ole pysyvää perustettakaan. Konkreettinen puhe on sidoksissa aikaan ja paikkaan, jotka muuttuvat pu-

heen edetessä lakkaamatta; sen vuoksi puhe on aina uutta ja vaatii alinomaa uuden tajuamisen välähdyksen, uuden ohimenevän arvauksen. Kreatiivisen kielikäsitteilyn tärkeys Davidsonille näkyy siitäkin, että vielä kuuluisan ”Derangement” -artikkelin tiivistelmässä hän palaa asiaan laajasti ja painokkaasti. Ydinlause kuuluu: ”*Ei ole ainuttakaan sääntöä, joka johtaisi tilapäisiin arvauksiin*” (1986, 446). Davidson kyllä myöntää, että kieli on sosiaalinen taito, mutta individualistina hän supistaa sosiaalisen ymmärtämisen alan hyvin ahtaaksi, niinkuin kohta nähdään.

Voidaan sanoa, että Davidsonin huoli on hermeneuttinen laajassa mielessä, erityisesti kielen osuus siinä. Selväksi on käynyt jo, että yleisten skeemojen hävittyä kysymyksessä on enää kielen käyttö lukemattomissa konkreettisissa tilanteissa. Miten tulkita ”tuoli”, kun vastaan tulee ”oppituoli”, ”saarnastuoli”, ”sähkötuoli”, ”pyörätuoli” jne. Saksan kielessä on vielä esimerkiksi ”Stuhlgang” (ulostus), ”der päpstliche Stuhl” (paavin valta), ”Richterstuhl” (tuomarin virka), ”Meister vom Stuhl” (vaapaamuurariloosin johtaja), ”vom Stuhl fallen” (pelästyä) jne. Mitä virkaa ”tuolilla” on enää näissä kirjavissa tilanteissa, joita jokainen puhuja voi vielä keksiä lisää mielin määrin? Ferdinand de Saussurea seuraavat lingvistit sanovat, että ”tuoli” on aina sama ’selkänöjallinen istuin’ ja eroaa esimerkiksi paradigmaattisesta oppositiosta ”jakkara” selkänöjan ansiosta, ja että jokainen kontekstimerkitys koostuu tuosta perusmerkityksestä, joka on Saussuren signifié, sekä tilanteen tuomasta lisästä. Davidson sen sijaan kasvattaa tilanteiden vallan lähimain absoluuttiseksi eikä hän näkisi äskeisissä ”tuoleissa” mitään yhdistävää kielellistä merkitystä; sehän olisi hänen individualisminsa kanssa sovittamattomassa ristiriidassa. Seuraus on, että ymmärtämisen aktissa kieli kutistuu vähiin tai häviää kokonaan, jos se ymmärretään perinteisessä mielessä. Meidän on ymmärrettävä jokainen yksittäinen tilanne perinpohjin, mitään yleistä, kaikkiin konteksteihin sopivaa teoriaa ei ole. On vain tilapäisiä arvailuja.

Mitä sitten kulloisestakin puhetilanteesta pitäisi tietää? Rortyn yllä esitelty yleinen kuvaus behavioristien opista ja menetelmästä antoi jo varsin kattavan vastauksen. Toisaalta ovat moderni pragma- ja sosiolingvistiikka ahertaneet juuri näiden kysymysten kimpussa. Davidsonilla näyttää olevan selviä yhtymäkohtia näihin, joskaan hän ei (ainakaan ”Derangement” -artikkelissaan) niitä mainitse. Omaa käsitystään hän esittää seuraavalla tavalla. *”Minun ongelmani on kuvata, mitä sisältyy käsitteeseen ’omistaa kieli’ tai hallita kielellinen kanssakäyminen yhtä vaivattomasti kuin muutkin arkiaskareet. Hyvin yksinkertaistettu ja idealisoitu ehdotukseni asioitten kulusta on tässä. Tulkitsijalla on puhetapahtuman jokaisena hetkenä jotakin, mitä itsepintaisesti kutsun teoriaksi ... Oletan, että tulkitsijan teoria on sovitettu hänen kulloinkin tavoittamaansa evidenssiin: tietoon puhujan luonteesta, puuvusta, roolista, sukupuolesta ja kaikesta muusta, mitä on kerätty tarkkailemalla puhujan kielellistä ja muuta käyttäytymistä. Puhujan esittäessä sanottavaansa tulkitsija muuttaa teoriaansa lisäämällä uusia nimiä koskevia hypoteeseja, muuttamalla tuttujen predikaattien tulkintaa ja korjaamalla yksittäisten ilmausten aikaisempaa tulkintaa uuden evidenssin valossa”* (Davidson 1986, 441–). Jotkut kommunikoinnin tapahtumat selittyvät kylläkin evidenssin karttumisen aiheuttaman teoriamuutoksen avulla. Useimmiten selitys on kuitenkin toisenlainen. Palataan vielä hetkeksi Liisaan ja hänen ihmemaahansa. Huomasimme äsken, ettei Liisa heti käsittänyt, mitä Humpty Dumpty tarkoitti lauseellaan *”There’s glory for you”*, mutta Mrs Malaprop tajusi muitta mutkitta, että *”Glory”* on nyt *”a nice knockdown argument”*. Selitys on, että Mrs Malaprop tunsikin Humpty Dumptyn intention, koska hänellä oli ja Humpty Dumpty tiesi että hänellä oli (etc.) tarvittava tilannetieto oikean tulkinnan löytämiseksi. Siis: tulkinta on vahvasti sidoksissa tilanteisiin. Jos Liisa olisi heti esittänyt oman tulkintansa, se olisi varmastikin ollut väärä, sillä Humpty Dumptyn intentio ei ollut *”glory”* -sanan konven-

tionaalinen merkitys. Esimerkkiimme sisältyy Davidsonin perusnäkemys käsitteestä ”kieli”: konkreettiset puhetilanteet kaavatavat konventionaalisen, edes jollain lailla yhteisen ja pysyvän merkityksen. ”Glory” esimerkissämme on *”a nice knockdown argument”*, koska kuvatussa puhetilanteessa se oli ainoa puhujan intentoima ja kuulijan oikein ymmärtämä merkitys, ja yksin tämä on ”kielen” kriteeri. Kielikompetenssikaan ei nyt ole muuta kuin loputon joukko tilapäisiä teorioita eli arvailuja, jotka eivät keskenään muodosta mitään systeemiä.

Tämän työn alkuun sijoitetun Davidsonin no language -teesin mieli käy nyt yhä selvemmäksi. Hän ei tuhoa kieltä, vaan tuo sen takaisin kotiin, aamukahvipöytiin, työpaikoille, kapakoihin. Kotoinen kieli oli teologien seurassa karannut taivaisiin ja lukuisten nykylingvistien mukana pelottavan syvällä piileviin struktuureihin. Kumpakaan ei tavata kylänraitilla ja kadunkulmilla, vaan vain tiedemiesten kammareissa. Pragmatisti ei nimensä mukaisesti sellaisiin puutu, ne ovat liian kaukana praksksesta. Hän katselee kieltä mieluummin sen tavallisessa arkipuvussa. No language -teesi sanoo, ettei kielellä ole taivaiden eikä syvyyksien juhlapukua, jossa sen niin kielen opiskelijat kuin tutkijatkin ovat lähes aina nähneet.

Pragmatistina Davidson haluaa kerrankin katsoa, miten kieli inhimillisen elämän kokonaisuudessa (ei sen ylä- tai alapuolella) toimii. Hänen havaintonsa on dramaattinen. Sen huomaa helposti, kun rinnalle asettaa esimerkiksi nykylingvistiikan hallitsevan koulun, joka tutkii konteksteista ja konkreettisista puhetilanteista (”performanssista”) irrallista matemaattista systeemiä, kompetenssia; tämä rakentuu ihmishengen synnynnäisistä, perimmältään universaaleista struktuureista ja on siis luonteeltaan psykologinen. Tuota ylintä joskin tiedostamatonta struktuuria representoivat aistein havaittavat kielimuodot, jotka nyt ovat universaalien ihmishengen kuvia. Kun tällä tavoin on avautunut suora tie sieluun – muistettakoon, että kieli avasi mo-

disteille lavean tien itse Jumalaan – sielusta on piirretty lukuisia kuviakin, kaikki lähes samanlaisia. (Niiden mukaan sielu on latvalleen käännetty kuivettunut puu.) On selvää, että Davidson ja pragmatistit ylipäättään ovat tällaisista opeista niin kaukana kuin vain voi kuvitella; hehän ovat lähellä behaviorismia, kun äskeisen opin kehittäjä Chomsky on kiivas mentalisti.

Lyhyt kertaus saattaa olla paikallaan: Konkreettisesta puheesta irrallista abstraktia ja koko ihmiskunnalle yhteistä struktuuria ei ole, koska skeemat on poistettu. Kieli ei myöskään representoi enempää sielua kuin maailmaakaan, sen tekevät yksittäiset tieteen. Kieli ei ole itsenäinen, abstrakti olio ja kaiken kukkuraksi jopa puhuttu arkikieli itsekin antautuu konkreettisten puhetilanteiden hallintaan, joiden varassa ymmärtäminen pääosin on. Niinpä ei ole enää kovin hyviä syitä kutsua tulosta ”kieleksi”, parempi nimi on ”ohimenevä oletus”. Mutta nimi ei nyt ole pääasia. Jos pragmatisteja haluaa seurata, voi vahvoin perustein väittää kielen kuolleen. Kuollutta ei kuitenkaan kannata surra, koska se jumalten kuoltua on lähes aina ollut väärinkäsitys.

### 4.3. Kielikompetenssi

Yllä oli jo lyhyt viittaus pragmatistien käsitykseen kielikompetenssista. Sitä on nyt syytä tarkentaa, jotta sen huikea ero juuri mainittuun universalistiseen kompetenssiin kävisi selväksi. Universalismi on tietenkin perinteinen oppi, josta vain harvat (esimerkiksi Antiikin skeptikot ja jotkut kirjailijat kuten Becket ja Ionescu) ovat yrittäneet poiketa. Opin peruskaava on ollut enimmäkseen yksinkertainen: kieli on perustaltaan universaali, joskin se pinnaltaan jakautuu yksittäisiksi kieliksi. Näin selitti jo itse Aristoteles ja sittemmin hänen mahtava koulukuntansa, lähes koko keskiaika. Ajatus on lohdullinen ja optimistinen. Kun



nykyisin nopeasti kasvava pragmatismi Davidsonin ja Rortyn johdolla haluaa kaataa sen, kumpikaan filosofi ei ole pessimisti eikä nihilisti, vaan realisti. Katsotaan nyt, mitä argumentteja heillä on tarjolla. Tukeudun edelleen erityisesti Davidsonin ”Derangement” -artikkeliin, koska se on tämänkin kysymyksen selkein esittely. Monet tässä esitettävät käsitteet ovat edellä jo olleet esillä, mutta näkökulma on nyt uusi.

Puhujan on saatava kuulija ymmärtämään. Siksi hän muo-  
vaa sanottavansa niin, että se ymmärrettäisiin hänen haluamal-  
laan tavalla. Jotta tämä kävisi päinsä, hänellä pitää olla jonkinlai-  
nen kuva kuulijan valmiudesta ymmärtää häntä, ts. kuulijan  
”esiteoriasta”. Tälle ”teorialle” eli arvaukselle Davidson antaa ni-  
men ”prior theory”. Puhujan otaksumalla kuulijan alkuasenteel-  
la (prior theory) on merkittävä vaikutus siihen, miten hän me-  
nettelee tehdäkseen puheensa ymmärrettäväksi. Siis: kuulijan  
prior theory sanoo, miten hän on etukäteen varautunut tulkitse-  
maan puhujaa, kun taas passing theory ilmoittaa, miten hän sen  
todella tulkitsee. Puhujan *prior theory* taasen sanoo, minkälaisen  
hän uskoo tulkitsijan teorian olevan, ja *passing theory* on se, joka  
vastaa hänen intentiotaan.

Davidsonin käsitys perinteisestä kielikompetenssista ei ta-  
voitele taivaita skolastikkojen tavoin, eikä koko ihmiskuntaa  
kuten Chomsky. Hän mainitsee lyhyesti vain kaksi seikkaa: yh-  
täältä on yleisesti uskottu ilmaisun ensimmäisen merkityksen  
olevan tulkittavissa sen sanojen semanttisten ominaisuuksien ja  
ilmaisun struktuurin avulla; tätä oli pidetty mahdollisena, koska  
sanojen merkitysten kesken vallitsevat systemaattiset suhteet.  
Toisaalta on onnistunut ja säännönmukaista kommunikointia  
pidetty mahdollisena vain, kun ensiksi mainittu tulkinnan me-  
todi on puhujalle ja kuulijalle yhteinen (”shared”) (Davidson  
1986, 436). Koska kummallakin osapuolella on sama teoria ja  
kumpikin tietää sen, on tätä teoriaa voitu kutsua konventioksi.  
Davidsonilla itsellään on nyt kaksi teoriaa, joiden nojalla hän

käy perinteiseen kielikompetenssiin käsiksi, prior theory ja passing theory. Näihin kahteen hän keskittää tärkeimmät kehittelmänsä väitteet kielestä ja ymmärtämisestä ja päätty kielifilosofiansa mullistavaan teesiin: kielikompetenssia ei ole, ei perinteistä enempää kuin mitään uuttakaan, esimerkiksi pragmatistista. Nämä argumentit ovat Davidsonin kielikäsityksen ydin, on syytä käydä ne kohta kohdalta läpi.

Davidsonin harjoittaman kritiikin kohde on ennen muuta itsestäänselvydeksi juurtunut usko, että kaikille yhteinen, sääntöjen ohjaama ja opittu kieli on ymmärtämisen mahdollisuuden ensimmäinen ehto. Toistettakoon vielä, että tausta tässä on paljon laajempi, nimittäin vanha universaalikeskustelu. ”Yhteinen kieli” on universalistinen käsite, pragmatistit sen sijaan edustavat jyrkkää individualismia ja satunnaisuutta. Universalistiset käsitteet ovat erityisesti Davidsonille jo sen tähden mahdottomia, että ne koostuvat abstrakteista skeemoista, jotka hän on torjunut. Tuttu käsite ”kieli” on hänelle ylimaallinen kudelma. Hän astuu alas taivaista konkreettisen puheen maaperälle.

Kielikompetenssin kritiikin Davidson aloittaa kertaamalla jo sanottua: ”*Minkä kommunikoinnin onnistumiseksi on oltava (puhujalle ja kuulijalle) yhteistä, on passing theory. Tämä teoria on se, jota tulkitsija todella käyttää ymmärtääkseen ilmauksen, ja myös se, jota puhuja haluaa tulkitsijan käyttävän. Vain jos nämä kohtaavat, on ymmärtäminen täydellistä*” (1986, 442). Jos nyt *passing theory* yksin on vastuussa ymmärtämisen mahdollisuudesta, vastaan tulee heti kysymys, miten sitten on vanhastaan tutun kielikompetenssin laita, jolle aina on annettu juuri tämä tehtävä. Davidson vastaa vertailemalla toisiinsa edellä mainittuja kolmea käsitettä: *passing theory*, *prior theory* ja perinteinen kielikäsitys.

Ensimmäisen esittelyn saakoon tärkein kaikista, *passing theory*. Tämä ei yleisesti ottaen vastaa tulkitsijan kielikompetenssia. Sillä ei ole kontekstin ”väärentämien” ilmaisujen sana-

kirjaa ja se sisältää jokaisen sanan tai syntagman onnistuneen (oikein tulkitun) käytön jonain hetkenä jossain yksittäisessä tilanteessa, olkoot niiden merkitykset kuinka kaukana totutusta tahansa. Jokainen normaalista käytöstä poikkeava esiintymä, josta on saavutettu yksimielisyys, on *passing theoryn* kannalta oikea merkitys. Kun Mrs Malaprop sanoo ”*a nice derangement of epitaphs*”, hänen intentionsa on ”*a nice arrangement of epithets*”, ja ilmaisun hetkenä paikalla ollut nokkela tulkitsija arvaa sen. ”*A nice arrangement of epithets*” on mahdollisimman kaukana Mrs Malapropin käyttämästä ilmaisusta, mutta silti se on jälkimmäisen oikea merkitys, jos puhuja ja kuulija ovat siitä yksimielisiä. Kotoisessa puheessa elävä *passing theory* tekee tällaisen hypyn mahdolliseksi. Perinteinen abstrakti kieli leijuisi korkealla Mrs Malapropin onnettoman lipsahduksen yläpuolella sanomatta siitä mitään. Koska se on universalistinen, se ei ylety alas yksityisiin asioihin. Esitetystä *passing theoryn* luonnehdinnasta seuraa tärkeä johtopäätös: ”*Passing theory ei ole teoria, jota kukaan (pait-si ehkä joku filosofi) kutsuisi aktuaaliseksi luonnolliseksi kieleksi. Sellaisen kielen ‘hallinta’ olisi hyödytön, sillä passing theoryn tunteminen merkitsee vain, että osaa tulkita yksittäisen ilmauksen yksittäisessä tilanteessa. Ei myöskään voitaisi sanoa, että sellainen kieli – jos tätä sanaa halutaan käyttää – olisi opittu tai että jotkut konventiot määrittelisivät sen*” (1986, 443).

Entä *prior theory*? Äkkipäätään luulisi, että puhuja odottaa kuulijan varustautuvan normaaliin luonnolliseen kieleen, etenkin jos molempien äidinkieli on sama. Yllä on jo useaan otteeseen osoitettu, ettei pragmatistien mielestä mitään yhteistä (”shared”) ymmärtämisen pohjaa ole, koskapa me emme ole toistemme kopioita, tehdastuotteita, vaan sattuman synnyttämiä sekalaisia olioita, jotka eivät mahdu yhteiseen luonnonlajiin ”*humanitas*”. Tätähän erityisesti Rorty tähdensi Freudin auktoriteettiin viitaten. Puhujan on siis aina arvailtava, esimerkiksi behavioristista menetelmää käyttämällä, mikä elämäntilanne on

kuulijan/kuulijat muovannut ja yritettävä asettaa sanansa sen mukaan. Kohdalleen se tuskin heti osuu koskaan, mutta mitä lähemmäksi *prior theory* ja *passing theory* tulevat toisiaan, sitä suurempi on ymmärtämisen mahdollisuus. Mitään yleistä standardia, mekaanista valmistuotetta, ei ole käytettävissä. Davidson vertaakin *prior theorya* idiolektiin (1986, 443). *Prior theory* ei näin ollen ole puhujalle/kuulijalle yhteinen enempää kuin kieli-kään. Jäljelle jää vain *passing theory*, jonka on oltava yhteinen eli ymmärrettävä, sosiaalinen, mutta hyvin ahtaissa rajoissa, niin kuin kohta nähdään.

Jäljellä on vielä perinteinen käsitys kielikompetenssista. Sen mukaan yhteinen kieli takaa ihmisten keskinäisen ymmärtämisen. Tämän itsestään selvänä pidetyn käsityksen torjuminen tuntuu tietenkin ensi alkuun oudolta. Monet filosofit ja lingvi-stit ovat pitäneet sellaista torjuntaa lähes pyhäinhäväistyksenä ja oman oksan sahaamisena. Yllä on nähty jo kyllin selvästi, että pragmatistien pyrkimys on aivan toisenlainen. He ovat kerran-kin ottaneet abstraktioiden sijasta itse konkreettisen arkipuheen vakavasti.

Perinteinen ja yhä lähes ainoa kielikäsitys nojaa abstraktioihin. Konkreettisesta puheesta johdettuja abstraktioita ei tietenkään kukaan vastusta. Mutta ne palvelevat – useimmiten kai sentään tietoisesti – muita tarkoituksia kuin puhujien keskinäis-tä ymmärtämistä konkreettisissa tilanteissa. Abstraktioihin ajaa tietenkin tieteen yleinen eetos, järjestyksen hakeminen kaaokseen. Järjestyksen löytäminen taasen synnyttää suurta älyllistä tyydytystä. On suuri voitto, jos esimerkiksi äsken mainittu ”tuoli” lukemattomine kontekstivariantteineen saatetaan yhden me-takielisen, abstraktin *signifien* ‘selkänöjallinen istuin’ alaisuuteen, niin kuin funktionaaliset strukturalistit ovat tehneet. Tä-män perusteella he pitävät yksittäiskielten (oikeammin ns. funk-tionaalisten kielten) sanastoja tarkoin jäsentyneinä kokonai-suuksina. Kun tutkimus etenee tarpeeksi pitkälle, saavutetaan

puhtaasti filosofinen tulos: koska kaikki yksittäiset kielet jäsen-  
tävät kokemusmaailmansa eri tavoin, voidaan näitä struktuureja  
vertaamalla saada selville kunkin kansan maailmankatsomus.  
Tällaisia tutkimuksia on jo useita. Mutta abstrakti *signifié* ”tuo-  
li” ei auta arkipuheessa, kun se ei siihen pyrikään. Jos en etukä-  
teen tietäisi, että saksankielen ”Stuhl” tarkoittaa myös ‘ulostetta’  
ja jos joku kysyisi, onko minulla ”harter Stuhl” (ummetus), en  
saisi apua abstraktiosta, vaan vaikkapa kylpyhuoneesta tai mistä  
hyvänsä muusta konkreettisesta kontekstista. Konkreettisesta  
puheesta voidaan kyllä johtaa abstraktioita, mutta yksin näistä  
on lähes mahdotonta päästä takaisin jokapäiväiseen puheeseen  
eli arkiymmärrykseen. Jos se joskus onnistuisi, ei pragmatisteilla  
olisi mitään sitä vastaan; onnistuminen on heille aina pääasia.  
Davidson ei sellaiseen onnistumiseen usko, siksi hän hylkää  
skeemat eli abstraktit säännöt kokonaan. Hänen tuomionsa val-  
litsevasta kielikonseptiosta on tily: suurille joukoille yhteinen,  
opittu ja sääntöjen esimerkiksi kielioppien ohjaama abstraktio  
”kieli” ei hyödytä arkipuhetta. Yleiset semanttiset säännöt ja yk-  
sittäiset kontekstimerkitykset eivät kohtaa toisiaan, siksi sään-  
nöistä on luovuttava. Ne voidaan uskoa sellaisille filosofeille ja  
lingvisteille, joiden tavoitteena ei olekaan konkreettinen ym-  
märrys, vaan esimerkiksi aineettomat ideat, jumalat, todellisuus-  
den rakenne, sielun sisältö ja muu sellainen. Nämä eivät prag-  
matistien mukaan kiinnosta enää muita kuin muutamia filoso-  
feja eikä niillä ymmärryksen kannalta ole merkitystä.

#### 4.4. Sosiaalinen kieli ja merkitys

Kaiken sanotun jälkeen saattaa tuntua oudolta, että Davidson  
sanoo ymmärtämisen olevan sosiaalinen taito. Selvää kuitenkin  
on, että hän tarkoittaa sosiaalisuudella aivan muuta kuin perin-  
teinen kielikäsitys. Hänhän ei tunnusta mitään entiteettiä ”kie-

li”, joka ohjaisi tai peräti pakottaisi meidät puhumaan sen sisältämien sääntöjen mukaan. Mitään sellaista ei maailmassa ole, on vain puhuvia ihmisiä. Erityisesti ”pakottamista” hän pitää absurdina (Davidson 1994, 9; vrt. Glüer 1999, 23). Ihmiset eivät tunne tieteilijöiden sääntöjä, vain yksi ”sääntö” on jokaiselle selvä: puheen on onnistuttava. Tämän vuoksi puhe ei voi olla Wittgensteinin ”privaattikieltä”, jota puhujan lisäksi kukaan muu ei voi ymmärtää, sen on toisin sanoen oltava sosiaalista.

Yllä on jo lähes kaikesta sanotusta käynyt ilmi, mitä sosiaalisuus pragmatisteille tarkoittaa, vaikkei kysymystä vielä ole tematisoitu. Olemme puhuneet lakkaamatta puhujasta ja tulkit-sijasta ja näiden keskinäisen ymmärtämisen tärkeydestä. Tässä se sosiaalisuuden ydin onkin: kaksi onnistuneesti kommunikoivaa ihmistä. Enempää ei pragmatistinen individualismi salli, ja syy-kin on ilmeinen. Jos katsottaisiin, mitä toinen kommunikoiva pari tekee, huomattaisiin heidän saavuttavan yhteisymmärryk-sen aivan toisella tavalla kuin ensimmäisen. Me emme ole tois-temme kopioita, freudilainen sattuma ei sellaisia synnytä. Ja jos laadittaisiin yleisiä sääntöjä, luiskahdettaisiin taas kerran itse puheesta abstraktioihin. Tässä tulee pakosta mieleen suuren nuogrammatikon Hermann Paulin kuuluisa sotahuuto ”Weg mit den Abstraktionen!”. Pragmatistit haluavat Hermann Pau-lin tavoin yksinkertaisesti osoittaa, mitä me ohi kaikkien kieli-teorioiden todella teemme puhuessamme ja kuunnellessamme: me koetamme saavuttaa yhteisen passing theoryn, ohimenevän älyn välähdyksen eli ymmärtämisen. Se on lopulta mysteeri, jota ei selitä mikään ”strategia”, kuten usein on väitetty, eikä mikään sääntö, vaan ”äly, hyvä arvaus, viisaus ... ja sormituntuma” (Da-vidson 1986, 445-). Tämän perustiedon on pitkä ja yhä vallitse-va perinne haudannut monimutkaisten ja lukuisten sääntöjen alle. Me emme enää tiedä, mitä me teemme.

Paljon ei enää tarvitse selittää sitä, että kaiken kommuni-koinnin perusta, merkitys (meaning, Bedeutung) saa nyt roolin,

jolla on tuskin mitään tekemistä normaalina pidetyn käsitteen kanssa. En nyt puutu sotkuiseen ja tarpeettomaan kiistaan koko käsitteestä, tyydyn vain pragmatistisen individualismin muuttamaan ydinajatukseen. Meille kaikille on aina ollut selvää, että esimerkiksi sanoilla on alun alkaen ollut jokseenkin kiinteät merkityksensä ja tarkoitteensa, jotka meidän pitää oppia. Kun niihin vielä lisää joukon niinikään jo olemassa olevia syntaktisia sääntöjä, voi alkaa kevyin mielin puhua virheettömästi. Ankara pettymys koittaa, kun siirtyy koulusta maailmaan. Asuessani Saksassa huomasin usein, että suomalaiset opiskelijat kiittivät kutsuja seuraavana päivänä isäntäväkeä lauseella ”Danke für das letzte Mal”. Näinhän meillä on tapana, muttei Saksassa. Pahempi onnettomuus kuitenkin oli, että sanottu saksan kielen lause merkitsee: kiitos nyt, mutta se oli sitten viimeinen kerta. Tapauksen opetus on pragmatistinen. Perinteinen kieli yksin on usein vahingoksi, konkreettiset tilanteet ratkaisevat lähes kaiken. Tästä voi suoraan johtaa pragmatistisen merkityskäsityksen. Ensimmäinen opetus on, ettei etukäteen opeteltavaa ja sääntöjen hallitsemaa merkitystä ole olemassa. Merkitys syntyy vasta siinä aktissa, jossa puhuja sanoo jotakin ja kuulija ymmärtää sen puhujan tarkoittamalla tavalla. Merkitys on siis akti. Juuri tätä tarkoitti Wilhelm von Humboldt kutsumalla kieltä Aristoteleelta lainattua termiä käyttäen Energieiksi, luovaksi toiminnaksi, eikä Ergoniksi, valmistuotteeksi. (Muissa suhteissa Humboldt on tuskin pragmatistien esikuva.) Merkitys ei pragmatistien teoriassa (passing theory) pysy hetkeäkään alallaan, vaan virtaa puheen edetessä tilanteesta ja ajasta toiseen lakkaamatta. Siinä menossa ei mikään sana pysy määriteltävissä kehyksissä, vaan hajoaa yhtämittaa yhä uusiin, ennestään tuntemattomiinkin osasiin. Systemilingvisti sanoo tähän, että hajoaminen tarkoittaa kielen itsensä pyrkimystä muuttaa lakkaamatta valitsevia systeemejä, siis ylipäätään systematisoitua yhä uudestaan ja että lingvistin tehtävä on todeta se. Tämä on luonnolli-

sesti tieteen tehtävä. Arkipuheesta abstraktit systeemit ovat kuitenkin liian kaukana, niitä ei tunneta.

Tähän asti on ollut puhe kommunikoinnin onnistumisesta. Kaikki onnistunut on käyttökelpoista, koska me nyt kertakaikkiaan keskustelemme tässä rajattoman avarassa tilassa. Jos jonkun puhetta kukaan ei ymmärrä, sitä ei ole olemassakaan. Sääntöjen eli skeemojen poistuttua me tulemme toimeen erinomaisesti, paljon paremmin kuin niiden karsinoissa – jos nyt joku ylipäättään niissä on oleskellut. Davidsonin pragmatismi merkitsee kielen ja ihmisten tavallisen kanssakäymisen vapauttamista. Otetaan tyypillinen esimerkki. Filosofit, etenkin loogikot, ovat ammoisista ajoista uskoneet löytäneensä lauseesta ”Vanhapoika on naimaton aikamies” kaipaamansa analyttisen eli merkitykseen perustuvan totuuden. Mutta kuka muu kuin filosofi piittaa siitä (jätetään nyt Quine pois laskuista). Seuraavassa keskustelussa ei ole mitään outoa. A: ”Ville on kuulemma naimisissa”. B: ”Älä hitossa. Luuleeko se vanhapoika pärjäävänsä”. Jos puhuja tarkoittaa vanhanpojan pinttyneitä tapoja ja kuulija ymmärtää oikein, asia on selvä.

#### 4.5. Kielivirhe

Kommunikoinnin yritys ei aina onnistu. Johan onnistumisen käsite edellyttää epäonnistumisen mahdollisuuden eli kielivirheen. Kommunitaristeille ongelma ei ole paha. Virhe merkitsee vain, että yksilö omin päin poikkeaa oppimistaan yleisistä säännöistä, mistä syntyy kaksikko oikea ja väärä kielimuoto. Individualistisen pragmatistin tapaus on aivan toisenlainen. Sallittakoon vielä yksinkertainen esimerkki, vaikkapa kommunitaristien sääntö, ettei koira saa kutsua kukoksi. Mutta entäpä jos käy niin, että perheen hemmoteltu ja kuriton koira alkaa taas kerran kukkoilla, siis pyrkiä päälliköksi niin kuin koulimattomien lem-



mikkikoirien tapana on, ja isäntä karjaisee, että heittäkää se kukko ulos. Tämä on tyylipuhdas pragmatistinen tulos, koska kukko perhe ymmärtää heti isännän intention. Normaalisti sanotaisiin rauhoittavasti, että tällaisen ilmeisen virheen selittää esimerkiksi metafora tai muu satunnainen ad hoc -määrite. Mutta tavallisessa arkipuhelussa kukaan ei huomaa perusteltujen metaforien ja muiden sanojen eroa, edelliset ovat siinä luultavasti yleisempiä kuin jälkimmäiset, kuten Rorty sanoo. Individualistinen kielivirhe selittyy, kun jatkamme vielä hieman äskeistä esimerkkiä. Jos isäntämme koiraansa ulkoiluttaessaan sanoisi tunteettomalle vastaantulijalle, että tässä on minun kukkoni, lause olisi käsittämätön. Eihän ventovieraalla ole tarvittavaa tilan tietoa. Yleisistä säännöistä luopuneelle individualistille kielivirhe ei aiheuta kaksikkoo oikea-väärä, vaan puhtaan nollatuloksen: puhe on tyhjää. Individualistin puhe on aina yhden kortin varassa, se joko onnistuu eli menee perille tai ei ole puhetta lainkaan.

Miten sitten Davidsonilainen puhuja ajautuu kielivirheeseen – tai tarkemmin sanoen kommunikointivirheeseen, koska tässä kielellä on muihin seikkoihin verraten vain varsin vähäinen rooli. Oletetaan, että olen kuunnellut samaa puhujaa jo kauan ja ymmärtänyt häntä vaikeasta teemasta huolimatta hyvin. En kuvitellut, että hän olisi noudattanut jotakin konventionaalista puhumisen ja koko esiintymisensä sääntöä, mutta tiesin kokemuksesta, että nämä toistuisivat kerrasta toiseen lähes muuttumattomina. Ehkä tätä minun kokemustani voisi pitää jonkinlaisena kuviteltuna sääntönä. Jos hän olisi yhtäkkiä muuttanut kommunikoinnin tapansa aivan toiseksi, en varmaankaan olisi enää ymmärtänyt häntä, vaikkei puhuja itse olisi pitänyt muutosta tärkeänä. Hänellä oli edelleen alkuperäinen, selkeä intentio. Silti hän olisi tehnyt virheen, koska kuulija ei enää olisi häntä ymmärtänyt. Puhujan virhe oli siinä, että hän oli arvioinut kuulijan reaktion väärin. Samalla käy selväksi, minkä vuoksi

puhujan lisäksi tarvitaan tulkitsija, vaikkapa vain yksikin: ilman häntä ei puhujan tekemää kommunikointivirhettä havaittaisi. Kysymyksessä on siis eräs puhumisen sosiaalisuuden perusta. Davidson muotoilee juuri sanotun lyhyesti näin: ”*Nähdäksemme, mitä sääntöä joku noudattaa, meidän tarvitsee vain katsoa, miten hän todellisuudessa toimii, ja tämän toiminnan menestyksen ainoa testi on todeta, menetteleekö hän samoin kuin minä (hänen tulkitsijansa) tekisin. Merkityksen termein sanottuna: Katsomme puhujan tarkoittavan samaa kuin me tarkoittaisimme, jos meidän pitäisi lausua samat sanat. Puhuja käyttää samaa kieltä kuin me, jos hän jatkaa etenemistään samalla tavalla kuin me tekisimme ... Ilman tulkitsijaa ei voida mitenkään perustella väitettä, että puhuja on mennyt harhaan, ettei hän ole onnistunut etenemään totutulla tavalla*” (1992, 259–; vrt. Glüer 1999, 62).

Donald Davidsonin kielifilosofian pääkohdat ovat nyt kaikei tarvittavassa määrin selvinneet.<sup>9</sup> Tämä filosofia (jossa sana ”kieli” on kylläkin vaarallinen) edustaa modernin pragmatismen puhtainta tyyppiä. Erityisen selkeästi tämä näkyy ”Derangement” -artikkelin tiivistelmästä (1986, 445–), jonka yksi osa aloitti käsillä olevan työn. Tiivistelmä tarjoaa pragmatismen, myös vanhemman, peruslauseen: ”... *me olemme pyyhkineet pois rajan kielitiedon ja muun tiedon väliltä, joka koskee maailmassa toimeen tulemistä ylipäättään*”. Siis: onnistuessaan (”menestyksään”) kieli on elämässä selviytymisen yksi keino muiden joukossa eikä mitään muuta, esimerkiksi tietoteoriaa tai Heideggerin esittämää mystiikkaa. Toinenkin tiivistelmän kohta kannattaa mainita. Siinä Davidson kysyy, onko väitteellä, että kahdella henkilöllä on sama kieli, enää mieltä. Vastaus on, että jos nämä kaksi pyrkisivät yhtymään tilapäisissä arvailuissaan (*passing theories*), näin voitaisiin sanoa, joskin puhe olisi silloinkin yhtymisen asteesta. Aste ja frekvenssi mittaisivat kielten samankaltai-

<sup>9</sup> Varsin yleisen esityksen tarjoaa Glüer 1999.

suuden määrän. Kuitenkin: jos sanotaan, että jokainen teoria, jossa puhuja ja tulkitsija yhtyvät, on kieli, niin jouduttaisiin sanomaan, että mikä hyvänsä odottamaton käänne keskustelussa vaatisi uuden kielen. Kieliä ei silloin voitaisi oppia eikä kukaan haluaisi hallita useampia niistä.

## 5. Kulttuurihistoria ja metafora

Davidsonin kielifilosofian jatkoksi sopii hyvin Richard Rortyn luonnostelema ”*kulttuurihistoria, joka on metaforan historia ... Sen teemana on älyllinen ja moraalinen kehitys ja se on sopusoinnussa Davidsonin kielikäsitteiden kanssa*” (Rorty 1993, 16). Oireellinen on jo Rortyn kirjan (1993) nimi ”Contingency, irony and solidarity” ja teemamme kannalta vielä selkeämpi on kirjan ensimmäisen artikkelin (s. 3–22) otsikko ”The Contingency of language”, josta sitaattimme on peräisin. Tähän asti sanotusta voidaan havaita, että niin Davidsonin kuin Rortynkin kielikäsitteiden johtava ajatus on puhdas sattuma eli kaikenlaisten varmuuksien, ”annetun myytin”, torjuminen. Perusteema on passing theory, väliaikainen arvailu eli kontingenssi. Kun käyttämäni Davidsonin tutkimukset olivat puhtaasti kielifilosofisia – elleivät peräti lingvistisiä – Rortyn kontingenssi-artikkeli rakentaa niiden varaan kulttuurihistoriaa, mutta pysyttelee silti kielifilosofina. (Oman arvioni mukaan Rortyn artikkeli – ja koko mainittu kirja – on viime vuosikymmenien kielifilosofian loisteliaimpia ja tervejärkisimpiä. Se on myös tyyliltään harvinaisen kirkas, lähes runollinen.)

Rorty hakee kulttuurikäsitteensä juuria kylläkin kaukaa, poliittisilta utopisteilta ja romantikoilta sekä näitä tukeneilta filosofiilta, niin kuin yllä jo oli puhe, mutta käsitteiden ydin on

Davidsonin kielifilosofia, johon Rorty itse on täysin yhtynyt. Minkä hyvänsä kulttuurikehityksen rakentamisen äärimmäisen individualistisen ja pelkäsi arvailuksi haihtuneen kielen varaan täytyy tuntua kummalliselta. Ja käykö kieli ylipäättään kulttuurin perustaksi? Jälkimmäiseen kysymykseen Rortylla on odotettu vastaus: *”... kyky puhua eri tavalla (kuin muut) on kulttuurin muutoksen keskeinen tekijä, ei niinkään terävä argumentointi sinänsä”* (Rorty 1993, 7). Tämä lause ilmoittaa eurooppalaisten romantikkojen tärkeimmän ajatuksen. He vaativat taiteelle sen aseman kulttuurissa, jonka uskonto, filosofia ja luonnontieteet olivat pitäneet hallussaan. Vieläkin vahvempaa tukea pragmatistit saivat kielen mullistavalle voimalle Thomas Kuhnin kuuluisasta kirjasta ”Tieteellisten vallankumousten rakenne”. Mutta mitä sitten Davidsonilaisen kielen varaan voidaan rakentaa? Rorty antaa kysymykseen seikkaperäisen vastauksen.

Rorty siirtää nyt Davidsonin kielidualismin yleinen-yksityinen oikopäätä kulttuurien kehitykseen ja nykytilaan. Yllä nähtiin, että nykyiset pragmatistit (toisin kuin vanhemmat, esimerkiksi Dewey) ovat jyrkkiä individualisteja. Heitä kiinnostaa meikäläinen ”jokamies”, yksittäinen ihminen, ei kaiken kattava metafyyssinen perusta, esimerkiksi kaikille yhteinen ihmisluonto, ”humanitas”. Siksi Rorty kutsuu nykykulttuurin valtavirtausta ”postmetafyyssiseksi” (XVI). Hyvin merkittävä tässä suhteessa on Rortyn kieltä koskeva väite: *”kutsun ‘kielen satunnaisuudeksi’ sitä tosiasiaa, ettei ole olemassa mitään mahdollisuutta astua ulos niistä eri sanastoista, joita olemme käyttäneet ja löytää metasanasto, joka jotenkin kattaa kaikki mahdolliset (painotus Rortyn) sanastot, kaikki mahdolliset arvostelmat ja tunteet. Historistinen ja nominalistinen kulttuuri, johon pyrin, panostaisi sen sijaan ... vapauteen ennemmin kuin yhteiseen yritykseen löytää etukäteen olemassa oleva Totuus”* (XVI). ”Yhteinen yritys” tarkoittaa tietenkin individualismin ainaista vastakohtaa, jota yllä kutsuimme kommunitarismiksi. Tämä on länsimaissa lähes koko-

naan peräisin kristinuskosta, joka on opettanut, että yksityisen ihmisen mahdollisuuksien täysi toteutuminen (”itsensä toteuttaminen”) voidaan saavuttaa vain palvelemalla muita. Pyrkimys yksityiseen täydellisyyteen sulautumalla yhteisöön edellyttää kuitenkin metafysisistä oletusta kaikille yhteisestä ihmisluonnosta, mikä kristinuskolle on oleellista.

Historistiset ajattelijat ovat Hegelistä lähtien pyrkineet irtautumaan tästä ahtaasta kehikosta. He ovat torjuneet altruistiset käsitteet kuten ”ihmisluonto” ja ”minän syvin kerros”. Sidos Davidsonin no language -oppiin on jälleen ilmeinen. Sen mukaanhan kielessä on kaksi kerrosta. Ylempi on kommunitaristinen, abstrakti säännöstö, skeemajoukko, jonka perustaksi on ajateltu nimenomaan yhteinen ihmisluonto, sielu, jumalat jne. Alempi kerros, jokapäiväinen puhe, on skeemoista riippumatonta, satunnaisiin tilanteisiin sitoutuneen puheen individualistista arvailua. Pragmatistien väitteeseen, että arvaileva ymmärtäminen on aina julkista ja behavioristista, voidaan huoletta yhtyä. (Tuttu puhe behaviorismin puutteellisuuksista koskee tieteellistä epistemologiaa, muttei arkipuhetta.) Laskeutuessaan universalioiden korkeuksista arkipuheeseen Davidson hylkää skeemat kokonaan. Historistit puhuvat jokseenkin samalla tavalla. He sanovat, etteivät yksilön kehitystä määrää mitkään metafysiset tai muut vastaavat voimat, vaan hänen elinaikanaan tapahtuneet sattumat. Ennen näitä sattumia ja sosialisointumista ihmistä ei ole. Tämä ajatus on vapauttanut meidät metafysiikasta ja teologiasta sekä kiusauksesta ”*päästä karkuun ajasta ja sattumasta*” (XIII). Rorty näyttää kuitenkin eroavan Davidsonista suhteessaan kristinopin yhteisyyden ajatukseen. Hän pysyy kylläkin äsken mainitussa ajatuksessaan, etteivät yleinen ja yksilöllinen ole sovitettavissa yhteiseen metatasoon. On valittava jompikumpi. Mutta hän suhtautuu yhtä kunnioittavasti molempiin, ne vain ”*palvelevat eri tarkoituksia*” (XIV). Yksilön perfektionismia ajavat hänen mielestään esimerkiksi Kierkegaard,

Nietzsche, Baudelaire, Proust, Heidegger ja Nabokov, kun taas filosofit kuten Marx, Mill, Dewey, Habermas ja Rawls pyrkivät yhteiseen yritykseen luoda oikeudenmukainen yhteiskunta. Edellisten sanasto on pakosta yksilöllistä, ei yhteistä eikä sopivaa argumentointiin. Jälkimmäiset sensijaan puhuvat kieltä, joka on julkista, kaikille yhteistä ja argumentointiin sopivaa.<sup>10</sup> Sanotusta huolimatta Rorty pragmatistina kallistuu yksilöiden suuntaan, yhteisestä kielestä hän ei juuri puhu.

Rortyn kirja on kauttaaltaan moralistinen, sen päämäärä on ”ironistinen solidaarisuus”. Ironia tarkoittaa syvimpienkin uskomusten ja toiveiden näkemistä vain henkilöhistorian luomina satunnaisuuksina, ei metafyyssisten tai teologisten tekijöiden välttämättöminä seurauksina. Nämä ovat vain pakenemista ajasta ja sattumasta. Tällaisiin kysymyksiin ei millään valistusajan rationalismilla saada vastausta. Jäljelle jäävät taiteet kaikissa muodoissaan, niin kuin romantikot jo olivat vaatineet nimenomaan vastalauseena aikansa rationalistiselle filosofialle. Solidaarisuus puolestaan on utopistinen toive saada yhteisvoimin aikaan postmetafyyssinen kulttuuri.

Utopistit ja romantikot ovat Rortylle elintärkeitä. Siksi heidät on yllä jo mainittu useaan otteeseen ja mainitaan nyt taas. Edelliset olivat oivaltaneet, ettei yhteiskuntajärjestys ollut jumalien eikä muiden ylimaallisten voimien, vaan ihmisten itsensä luoma ja sen tähden muutettavissa miksi hyvänsä. Jälkimmäiset olivat havainneet, ettei taide ollut jo olemassa olevan jäljentämistä, vaan minkä hyvänsä kokonaan uuden luomista. Molemmissa tapauksissa vanhat vastavoimat puolustivat asemiaan varsin hyvin. Ne nojautuivat rationalismiin ja teologiaan. Niinpä älymystö jakautuu nykyisin kahteen leiriin, yhtäältä niihin, joiden mielestä oman ja yhteisön mielekkyuden luominen on tai-

---

<sup>10</sup> Puhe tällaisesta kielestä ei koske Davidsonin passing theory -kieltä, vaan tieteellistä, abstraktista argumentointia, jossa käsitteet on määritelty. Konkreettinen arkipuhe ei sellaisia käsitteitä tunne.

teijoiden ja poliitikkojen asia, ja toisaalta sellaisiin, jotka hakevat samoihin kysymyksiin vastausta rationalistisesta filosofiasta, luonnontieteistä ja teologiasta. Nämä pitävät kiinni valistusajan hengestä, mikä merkitsee sitoutumista luonnontieteisiin. ”*He uskovat vanhan taistelun luonnontieteen ja uskonnon, järjen ja järjettömyyden välillä yhä jatkuvan. Se taistelu esiintyy nyt järjen ponnisteluna kaikkia niitä kulttuurin voimia vastaan, jotka väittävät, että me emme löydä totuutta, vaan teemme sen itse*” (3). He pitävät totuuden tekemistä pelkkänä metaforana ja harhaanjohtavana fraasina. Ja mitä taiteisiin ja politiikkaan tulee, niiden yhteydessä ei totuutta pitäisi mainita ensinkään. Tähän taiteita suosivat filosofit sanovat, että kun luonnontieteilijän kuvaukset maailmasta eivät tarjoa mitään moraalista opetusta eivätkä henkistä tukea, hänen tieteesä ei ole muuta kuin teknologian palvelijatar. Humanistiset filosofit sanovat edelleen, että luonnontiede on vain yksi ihmisten toimintojen laji muiden lajien joukossa, eikä paikka, jossa ihmiset kohtaavat ylimaallisen, ”kovan” todellisuuden. ”*Tämän mukaan suuret luonnontieteilijät keksivät maailman kuvauksia, jotka ovat hyödyksi tapahtumien ennustamisen ja hallinnan kannalta. Samalla tavoin runoilijat ja poliittiset ajattelijat keksivät muita kuvauksia toisiin tarkoituksiin. Mutta ajatus, että ainoakaan (korostus Rortyn) näistä kuvauksista olisi maailman todellisen luonteen tarkka edustus, on mieletön*” (4).

”Maailman sisäistä luonnetta” ei voi kuvata, koska sellaista ei ole. Sanottakoon vielä kerran, että pragmatistit ovat fanaattisia nominalisteja. Millään (hengellä, aineella, minällä, maailmalla jne.) ei ole omaa olemusta. Sana ”maailma” ei takaa, että sen nimisen olion idea piilisi jossain syvyyksissä mistä sen voisi löytää. Kristityt filosofit ovat yhtä rajuja realisteja, he eivät koskaan ole voineet olla mitään muuta, kuten tämän tradition ylivoimainen tuntija Etienne Gilson (1954) sanoo. Jokaiselle maailman todelliselle ja mahdolliselle esineelle on luotu oma luokka-ideansa, ja tämä on ihmisen sanan reaalin merkitys. Sen vuok-



si vielä Tuomas Akvinolainen piti käsitettä *anima mundi* (*anima orbis*) erityisen tärkeänä. Ajatus tuntuu luonteelta ja on varmaan sen tähden vieläkin yleinen. Jo keskiajan loppupuolella nominalistit kuitenkin pääsivät voitolle ja modernit pragmatistit ovat tämän kehityksen ääripää. He ovat yksinkertaisesti työlästyneet ikivanhaan, metafyyssiseen puheenparteen syvällä piilevistä olemuksista. Nämä kuuluvat skeemojen abstraktiin valtakuntaan eivätkä sielläkään enää voi hyvin. Davidsonin arkipuhe ei tarvitse ”kieltä”, vaan vain julkisesti koettavaa, varsin primitiivistä behavioristista arvailua.

### 5.1. Merkityksen poisto: suora tie merkistä kohteeseen

Rorty nojaa kulttuurihistoriassaan Davidsonin kielikäsitteeseen luultavasti ennen muuta siksi, että se antaa vahvaa tukea pragmatistien opille kielen ja maailman suhteesta. Davidsonin no language -teesihän sanoo, ettei puhujan ja maailman välillä ole kolmatta substanssia, siis perinteisesti ymmärrettyä kieltä, jonka lävitse meidän on kurkistettava jokapäiväisiin esineisiimme ja olioihimme (kahvikuppiin, lypsylehmään, bussiin, puliukkoon), suoraa tietä ei ole. Filosofit ja lingvistit ovat iät kaikki kiistelleet, näemmekö me ne kirkkaasti vai sameasti, tai näemmekö niitä kenties lainkaan. Kielen peilihän voi olla huurteinen tai aivan musta, ja filosofien tehtävä on kirkastaa se. Perinteinen kielikäsitteys ei ole sitonut meitä maailmaan, niin kuin tarkoitus on ollut, vaan erottanut meidät siitä asettumalla niiden väliin. Tämä näkyy mm. yleisesti hyväksytystä ns. ”semantisesta kolmiosta” merkki → merkitys → referentti. Kolmion idea on, että puhujan tie maailmaan käy aina kielimerkityksen kautta. Abstraktisista skeemoista puhdistettu passing theory ei edusta maailmaa eikä ilmaise sielun sisältöjä, se ei ylipäätään ole mikään

olio, vaan joukko ohikiitäviä äännähdyksiä ja piirroksia, joiden avulla voidaan yllä kuvatulla tavalla päästä yhteisymmärrykseen vastaan tulevista todellisuuden esineistä, olioista, tapahtumista etc. Niin kuin jo vihjattiin, Davidson pitää erityisen tärkeänä juuri sitä seikkaa, että hänen teoriansa mukainen kieli on välittömästi kiinni puhujan ja kuulijan jokapäiväisessä todellisuudessa, *”jonka ilveet tekevät puhunnasta toden tai epätoden”*. (Davidson 1974, 20; Rorty 1990, 310).

Rorty tahtoo torjua lähimain kaikki pitkän perinteen hellelliset metafysiset oliot kuten Minän, Sielun, Kielen, Totuuden etc., mikä tarkoittaa tietenkin ihmisten itse alusta loppuun luomaa ”todellisuutta”. ”Annettu” on ainoastaan fyysinen maailma ”out there”. Tämä Rortyn oppi ei ole nyt enää kovin suuri uutinen, mutta kun filosofit eivät yleensä ole olleet innostuneita levittämään sitä, asia on jäänyt taiteilijoiden hoidettavaksi. Eipä silti: jos jokaisen täytyy olla itse ja yksin vastuussa kaikesta, elämä käy vaikeaksi. Rortyn lääke vaivaan on solidaarisuus miljardeen yksilöiden kesken. Tässä on Rortyn uuden kulttuurin utopian ydin, joka pohjautuu Davidsonin radikaaliin kielikonseptioon. Siihen kulttuuriin eivät mahdu ideologiat tai jumalat, se koostuu freudilaisten ja hegeliläisten sattumien luomista, usein perinjuurin erilaisista ihmisistä, joilla ei siis ole mitään yhteistä ”sielua”, ”ihmisluontoa” tai muuta vastaavaa.

Yllä nähtiin jo, kuinka sivistyneet antipodit valittivat syvästi Maan filosofien keksimää substantiaalista Sielua, joka tunkeutuu ihmisen ja maailman väliin ja sotkee näiden suoran yhteyden, jota antipodit pitivät suuressa arvossa. Edellisessä kappaleessa huomattiin Davidsonin samoin perustein hylkäävän perinteisen kielen, siis ihmisen ja maailman väliin ryntäävän mediumin, välittäjän, joka katkaisee näiden kahden suoran suhteen. Arkisessa puuhassa sellainen abstrakti työkalu on harvoin hyödyksi. Täällä on käytössä satoja sanomisen ja ymmärtämisen keinoja, niiden joukossa on kai useimmiten vain vähäisiä ”kor-

rehtin” kielen sirpaleita. Tällä tavoin jokainen pysyy tiukasti kiinni omassa elämänpiirissään, joka on lukuisten historiallisten sattumien synnyttämä. Sen vuoksi Rorty kutsuukin näin syntyneitä elämänpiiriä kielen kontingenssiksi, satunnaisuudeksi, josta ei helposti pääse irti. Tässä jos missä kieli on ”elämänmuoto”, johon lapsesta lähtien on kasvettu kiinni. Niinpä esimerkiksi perheen kotoisessa ”kielessä” ei juurikaan voi tehdä virheitä, jokainenhan tuntee tarkoin toisten ilmeiden, eleiden, ääntelyiden, käsien tai pään liikkeiden ja lukemattomien muiden merkien sanoman. Mutta kun lapsi lähtee kotoa kouluun tai virkamies työhönsä, he menevät aivan toiseen maailmaan. Sitä hallitsee kirjakieli, joka nojaa – tieteen termejä lukuun ottamatta – määrittelemättömiin, abstrakteihin ”merkityksiin”, ei suoraan kaikille tuttuihin esineisiin ja asioihin. Ei esimerkiksi suomen kirjakieli luo suomalaista identiteettiä, tämä on lähes aina tiukasti kiinni jo lapsuudessa satunnaisesti syntyneissä pienryhmissä. Kirjakieli on vain keinotekoinen, abstrakti väline, jolla voi tulla toimeen koko valtakunnan alueella. Kysymyksessä on valtava abstraktio, loppumaton skeemajoukko, jota koulukieliopit ja sanakirjat voivat vain pinnalta raapaista. Itse kielitiedekään ei ole paljon pidemmällä. Puhumattakaan nyt siitä, että koko järkälle voitaisiin ahtaa koululaisten päihin. Kukaan ei voi hallita abstraktia yleiskieltä, ei edes omaa äidinkieltään, täydellisesti, vaan vain niin että tulee sillä toimeen. Luonnollinen seuraus on, että virheitä sikiää kaikkialla ja että niiden torjuntaan tarvitaan kielitoimistoja ja monia muita välineitä. Julkiset tiedotusvälineet ovat tulvillaan kiivaita väittelyitä, jotka eivät perustu asian, vaan kielen väärin ymmärtämiseen. Tällainen väittely voi jatkua loputtomiin, siis muuttua jankutukseksi, sillä yleiskielen lauseilla ei ole absoluuttista tulkintaa. Ehkäpä tästä syystä Bertrand Russell sanoi, ettei hän tarvitse englannin kieltä, hän voi sanoa kaiken logiikan kielellä.

Davidsonin individualismi on ensikuulemalta hätkähdyttävän raju, mutta tuskin torjuttavissa; hänen yksinkertaiset ja arkiset perustelunsa ovat liian vakuuttavia. Niiden ytimen voi tässä toistaa lyhyesti: yleiskieli sanoo vain, että me pyrimme puhumaan toisten tavoin, mutta se ei selitä ymmärtämistä. Vain minimipiireissä (vähimmillään kahden ihmisen muodostamissa) tunnetaan puhujan intentio ja arvataan puheen sisältö oikein. Miljoonien ihmisten yhteinen kieli on tässä suhteessa tietenkin toivoton. Asian huomaa helposti jo lukiessaan aamun sanomalehtiä: ääni on Jakobin ääni, mutta kädet ovat Eesaun kädet. Teksti on kylläkin suomea, mutta suurin osa siitä ei sano minulle mitään. Tottakai se on selvääkin. Humanistina minä en voi tuntea esimerkiksi taloustieteilijän intentioita enkä sen vuoksi arvata hänen artikkelinsa tarkoitetta. Mutta toisin kuin luulisi, lehtien kulttuurisivujenkaan lukeminen ei suju paljon paremmin. Kirjoittajat ovat liian oppineita saadakseen aikaan luonnollista kieltä. (Tämä on ylipäätään usein akateemisen koulutuksen ärsyttävä tulos: nuoret ihmiset lukevat tukun tieteellisiä teoksia, joiden kieli on kammottavaa, ja menettävät kalleimpansa, selkeän ja luontevan kielen.) Pienessä kotipiirissä sensijaan kaikki tuntevat toistensa intentiot ja arvaavat niiden tarkoitteet oikein. Puhe laajoista kulttuuripiireistä, esimerkiksi länsimaisesta kulttuurista, alkaa nyt näyttää tyhjältä. On olemassa vain miljoonia pienpiirejä, joiden keskinäisiä suhteita ei voi tutkia, koska historiallinen sattuma muuttaa niitä alituisen. Voidaan korkeintaan Rortyn tavoin toivoa hurskaasti, että nämä miljoonat kehittäisivät keskinäistä solidaarisuuttaan.

## 5.2. Yksilöllinen ja yleinen kieli

Sanottujen pienpiirien yksilöllinen, arkeen sidottu kieli ja abstrakti yleiskieli eivät oikein tahdo tulla toimeen keskenään.

Kahnauksia näkee kaikkialla. Ns. sivistynyt ei hevin ota julkisesti suuhunsa kuopiolaisen kotinsa savoa muutoin kuin vitsaillakseen (ja tunnetusti pari savonkielen lausetta saa kaikki nauramaan, vaikka sisältö olisi Isämeidän-rukouksesta). Yksinäisen korpikorsun rintamasotilas puolestaan pilkkaa ”herrojen” isänmaallisia puheita tehokkaimmin käyttämällä heidän abstraktia ja ylevää kirjakieltään. Hyvin sattuvan esimerkin tästä antaa Väinö Linnan Tuntemattoman Sotilaan sotamies Honkajoki, jonka puhettavan kaikki suomalaiset tuntevat. (Vastaavia esimerkkejä on kosolti, tunnetuimpia on Jaroslav Hasekin kunnan sotamies Švejtk.) Honkajoki astuu kaaripyssy olallaan luutnantti Koskelan korsiin ilmoittautuakseen palvelukseen. Pitkänhuiskea ja hevosenkasvoinen sotamies tekee jäykän asennon ja loihe haudantakavana lausumaan: *”Herra luutnantti. Sotamies Honkajoki A, A ykkönen, ensimmäinen A tarkoittaa etunimeä Aarne, toinen A ykkönen tarkoittaa kuntoisuusluokkaa, ilmoittautuu täydennysmiehenä herra luutnantin joukkueeseen ... haavoituttuaan ollut sotilassairaalassa, josta HTK:n kautta komennettu tänne, ja ilmoittautuu täten uudelleen sotilastehtäviin, vakaasti päättäneenä uhraa oman sekä sotilassairaalassa pullosta saamansa veripalvelun veren isänmaan ja kansansa vapauden hyväksi”*. Linna itse selittää, että pitkä sota sai monet tekemään mitä mielettömyksiä hyvänsä, jotta aika kuluisi. Mielettömyys oli siinä, että korsuelämä ja -kieli (jotka omasta kokemuksestani tunnen) oli äärimmäinen vastakohta sotainnon kohottamiseksi rakennetulle idealisoidulle elämälle ja kielelle, jota valtion johto, virkamiehet, papit, korkeimmat upseerit ja monet muut sotilaille tarjosivat. Kun Linnan romaanin sotilas huutaa ilmeisen kuoleman lähestyessä *”Pojaat, ne jyrää meitin”* ja toisaalla kirjassa mainitaan vitsinä Ateenalaisten laulu *”Kaunis on kuolla kun joukkosi eessä urhona kaadut ...”*, vastakkain on kaksi tyystin erilaista kuvaa samasta sodasta, yksityinen ja yleinen. Ensimmäisenä oli kysymys oman, toisessa isänmaan kuoleman pelosta. Linnan kirjan ainoa idea

on yksityisen sotilaan arki, eivät sodan yleiset tavoitteet. Jos näitä olisi vastustettu, kirja olisi ollut propagandaa, jos taas yleisin syin puolusteltu, (vaikkei Linnan asenne tässä jää epäselväksi), tulos olisi ollut saarna. Linna on rortylainen pragmatisti: näitä kahta ei voi yhdistää. Linnan romaani synnytti Suomessa ensin tietenkin kiivaan väittelyn, mutta sen hälvennyttyä vähitellen kulttuurin muutoksen. Teemamme kannalta tärkeää on, ettei sitä aiheuttanut niinkään sota sinänsä, vaan meillä ennen tuntematon (tai vaiettu) rintamamiesten kieli. Kun aiemmin oli isänmaallisessa innossa mielellään uskottu säkeeseen ”*kaunis on kuolla*”, Tuntemattoman Sotilaan jälkeen sekä kieli että asenne muuttuivat aivan toisiksi. Sotaa romantisoivat enää ns. toimintaelokuvat ja niistä kirjoittavat toimittajat. Taiteissa kirjakieli on väistymässä puhekielen, murteiden ja slangien tieltä.

Voidaan kylläkin sanoa, ettei Linna itse juurikaan luonut rintamakieltä, hän vain paljasti suomalaisille iät ja ajat olemassaolleen puhettavan, joka esimerkiksi eurooppalaisista sotakuvauksista oli jo tuttu. Asia käy selväksi, jos Linnan rinnalle tässä suhteessa asettaa vaikkapa suomalaiset Volter Kilven, Aleksis Kiven tai Maria Jotunin, sekä eteläisemmät Friedrich Nietzschen ja Martin Heideggerin. Näitä uuden kielen luoja Rorty tarkoittaa puhuessaan taiteilijoista ja puolustaessaan heitä. Yllä sanottiin jo, ettei kukaan vahva runoilija (”strong poet”) tai ajattelija koptoi jo sanottua, vaan luo aivan uutta. Mutta miten uusi kieli syntyy? Sitä oli aiemmin hankala edes kuvitella, varsinkin silloin kun maailma koostui muuttumattomista ideoista ja kieli oli niiden kuva. Sama oli niiden empiristien laita, joille kieli – oikeammin logisoitu keinokieli – oli muuttumaton ”ensimmäinen filosofia”. Molemmat ovat jo kauan sitten joutuneet luopumaan noista opeistaan. Lingvisteille sen sijaan kielen muutos on jo vuosisatoja ollut itsestään selvää, joskin heidän selityksensä ovat nyt ristiriitaisempia kuin milloinkaan ennen. Tässä jos missä tarvitaan filosofien apua. Lingvistit eivät kylläkään yleensä heitä

lue. Uskon puolestani, että pragmatistien oppi tarjoaa hyvin houkuttelevan ulospääsytien. Useimmat sen opin elementit ovat yllä jo olleet esillä, ne on syytä nyt koota yhteen ja lisätä niihin vielä muutamia uusia, esimerkiksi äsken mainittu metafora.

Siirtyminen pragmatistiseen ajatteluun vaatii tosin lähes ylivoimaisen esteen raivaamista, sen syvään juurtuneen ajatuksen voittamista, että kielenulkoinen todellisuus määrää kielen ja kulttuurin kehityksen. Totta onkin, että me usein annamme maailman ratkaista yksittäisten lauseiden totuuden. Yksinkertainen kokemustieto ratkaisee esimerkiksi, kumpi lauseista ”Urho tapasi Josifin” ja ”Urho tapasi Vjatsšeslavin” on tosi. Tästä latteudesta on suorasukaisesti päätelty, että näin on kokonaisten kielipelien laita. Tässä tulee vastaan Quinen holismi, johon pragmatistit ovat yhtyneet. Vaikka yksittäisellä lauseella ”Urho tapasi Josifin” on ulkoinen kriteeri, eräs todettu tapahtuma Kremlissä, ja lause on sen vuoksi realistinen, kokonaisella kielellä ei sellaista ole, jos ei Tuomas Akvinolaisen tapaan oleteta ”maailman sielua”, minkä vuoksi päädytään nominalismiin. Maailma ei anna meille kieltä, me teemme sen itse. Kun siirrymme vaikkapa Aristoteleen fysiikasta newtonilaiseen, saamme vain tehokkaamman keinon ennustaa tapahtumia. Mutta maailma ei puhu Newtonkieltä, vain me puhumme, ja totuus on vain kielessä. Enää ei päde skolastikkojen sinänsä nerokas määritelmä *veritas est adaequatio intellectus et rei*, totuus on järjen ja (ulkoisen) olion yhdenmukaisuus. Maailma itse on neutraali meidän kuvauksiimme nähden. Siinä ei ole lauseita eikä siis totuuttakaan, ei myöskään itsenäisiä osasia, joita voisi kutsua ”tosiasioiksi”. Mikään kielenulkoisen maailman tila ei ole esimerkki totuudesta, eikä sellainen tila tee lausetta todeksi olemalla tähän korrespondenssisuhteessa. Verrataan vaikkapa apostoli Paavalin moraali-kieltä Sigmund Freudin vastaavaan. Miten maailma voisi ratkaista näiden etevämmyyden?

Maailma ei sano, mitä kieltä meidän tulee puhua. Tästä ei kuitenkaan seuraa, että kielen valinta on mielivaltaisen tai subjektiivinen. Kieltä ei määrää myöskään tahto tai tunne. Eurooppa ei päättänyt omaksua romanttisen runouden, sosialistisen politiikan tai Galileon mekanismien kieltä. Tämänäyttypäinen muutos ei ole tahdon tai argumentoinnin asia. Eurooppa yksinkertaisesti menetti asteittain tapansa käyttää tiettyjä sanoja ja totuttautui samassa tahdissa uusiin. Thomas Kuhnin mukaan ihmiset eivät esimerkiksi joidenkin teleskoopilla tehtyjen havaintojen perusteella päättäneet, ettei Maa ole universumin keskus. Asia on pikemminkin niin, että satavuotisen, tuloksettoman sekasotkun jälkeen eurooppalaiset huomasivat puhuvansa kieltä, joka piti niiden havaintojen tulosta totena. Näin suuret muutokset eivät tapahdu minkään kriteerin ansiosta, vaan ikäänkuin itsestään, huomaamatta.

### 5.3. Kieli luojana

Rortyn tekstin edetessä havaitaan, että kielelle kertyy yhä vaativampia tehtäviä. Se luo totuuden, kulttuurin ja muiden mainittujen asioiden lisäksi myös ihmisen itsensä.<sup>11</sup> Minän (sielun) teemaan Rorty muiden pragmatistien tavoin kajoaa tavan takaa. Antipodien vastenmielisyyden sielua kohtaan näimme jo. Mutta

---

<sup>11</sup> Varmuuden vuoksi: kysymykseen, miten kieli tekee tuollaisia ihmeitä, jos sitä ei ole ja on vain a passing theory, on edellä kylläkin jo vastattu. *A passing theory* on konkreettisen puheen ja ymmärtämisen mekanismi. Kirjakieli puolestaan on siitä johdettujen abstraktisten skeemojen kokoelma, tieteelliseen argumentointiin sopiva hybridi. Pitää muistaa, että kirjakieli siis on vain johdannainen, jonka perusta, ohimenevä arvailu, on siinä aina läsnä. Vain konkreettinen puhe varsinaisesti on, abstrakti yleiskieli on vain sen pariitti.



nykyisinhän kasvattajat, taiteilijat ja muutkin valistuneiksi luettavat ”etsivät itseään”, jonkinlaista syvintä olemustaan, jonka he kenties ovat hukanneet. Kun se on taas löytynyt, sitä ryhdytään ”toteuttamaan”. Silloin ihminen on aito Minä, josta purkautuu ikäänkuin itsestään aitoja saarnoja, runoja, näytelmiä ja ylipäättään kaikkia jaloja tekoja. Tämä iänikuinen puhetapa muistuttaa erehdyttävästi Euroopan nerokkaimman mystikon Mestari Eckehartin unio mystica -kokemusta, yhtymistä Jumalaan (Sepänen 1985). Puhe sielusta, ihmisen ideasta (Aristoteleen forma) on pääosin kristinuskon yhä elävä jäänne. Kysymyksessä on nimenomaan sitkeästi elävä kieli, se pitää yllä sielukulttuuria. Epäilyksiä silti on olemassa, ne vahvistavat nykyisin selvästikin asemiaan. Etenkin länsimaiset nuoret ovat jo kauan sitten lähimain hylänneet vanhahtavan ja epäselvän sielupuheen. Nyt käy samoin kuin Euroopassa Galileon jälkeen. Ihmiset kyllästyivät tunkkaiseen ja tuloksettomaan väittelyyn maailman sijaitsemisesta universumin sydämessä. Pragmatistit ovat tämän sielukulttuurin syrjäyttämisen eturintamassa. He hylkäävät sielun kaltaisen metafysisen olion, jolla piti olla universaali sisältö; kielen tehtävä oli ilmaista tämä hyvin rikas sisältö. Mutta jos sielua ei ole, ei itseään voi etsiä eikä etenäkään löytää: *ex nihilo nihil*. Oma, yksilöllinen Minä on rakennettava itse, ja rakennusaine on kieli. Linaan Rortya: ”... *jos me joskus sopeutuisimme ajatukseen, että ihmisen Minä on kielen luoma pikemminkin kuin kielen täydellisesti tai vajaan kuvaama, silloin me vihdoinkin olisimme omaksuneet sen, mikä oli totta romantikkojen ideassa, että totuus on ennemminkin tehty kuin löydetty. Tämän väitteen totuus on juuri se, että kielet (korostus Rortyn) on tehty eikä löydetty, ja että totuus on kielellisten entiteettien eli lauseiden ominaisuus ... Mitä romantikot tarkoittivat väitteellään, että mielikuviutus ennemmin kuin järki on ihmisen keskeinen kyky, oli toteamus, että uudella tavalla puhuminen pikemmin kuin terävän argumentoinnin lahja on kulttuurin muutoksen pääasiallinen väline. Poliittiset utopistit*

*... ovat havainneet ... että kielten ja muiden sosiaalisten käytäntöjen muuttaminen voi synnyttää ihmisiä, jonkalaisia ei koskaan ole ollut*” (Rorty 1993, 7).

Rorty sanoo olevansa mieluummin runoilijan kuin fyysikon apulainen. Sen vuoksi hän ei halua vihjatakaan ajatukseen, että hänen filosofiansa pyrki vastaamaan tapaa, jolla maailman esineet ovat todella olemassa. Tällainen korrespondenssi olisi mahdollinen vain, jos noilla esineillä olisi kullakin oma olemuksensa, minkä Rorty on painokkaasti torjunut. Niinpä tieteen sanotaan edistyneen, kun on keksitty uusi, tarkkana pidetty maailman kuvaus, mutta tämä ei ole enempää kuin ooppiumin nukkuttavan vaikutuksen selittäminen sen dormitiivisella voimalla. Yleinen sanonta, että Freud on paljastanut ihmisluonnon ja Newton taivaiden totuuden, on tyhjä kohteliaisuus, jota meidän on tapana käyttää silloin kun olemme havainneet heidän uuden kielensä hyödylliseksi. Termi ”sisäinen luonto” on aiheuttanut paljon harmia eikä sitä pitäisi ensinkään käyttää.

Myöskään termiä ”totuus” ei kannata pitää syvällisenä asiana, joka vaatii analyysia. ”Totuuden luonne” on hyödytön teema (Rorty 1993, 8). Kiintoisaa on, että Davidsonkin arkipäiväistä totuuden. Esseessään ”On the Very Idea of a Conceptual Scheme” (1984, 194) hän hylkää uskon, että maailma tekisi lauseet tosiksi: *”Lause ‘minun ihoni on lämmin’ on tosi jos ja vain jos minun ihoni on lämmin. Tässä ei ole mitään suhdetta tosiasiaan, maailmaan, kokemukseen tai johonkin evidenssiin”*. ”Tosi” ei nyt ole sen kummempi kuin mikä hyvänsä muu adjektiivi, vaikkapa ”kova”. ”Jussin kertomus on tosi” ja ”Tuuli on kova” ovat saman arvoisia lauseita.

Kielen rooli vahvistuu edelleen, kun tulee puhe pragmatistisen filosofian metodista. Rortyn mukaan kiintoisa filosofia on harvoin jonkin teesin puolustamista tai vastustamista. Viehkeää filosofia on vasta, kun vastakkain ovat peitellysti tai avoimesti syvään juurtunut ja ikävystyttävä vanha kieli ja idullaan oleva

uusi, joka hämärästi lupaillee suuria asioita. Mallina on jälleen kerran utopistisen politiikan ja vallankumouksellisen tieteen menetelmä, joka sekkin on alkanut kielen muuttamisella. Molemmat liikkeet olivat aloittaneet työnsä antamalla lukemattomille asioille ja instituutioille kokonaan uusia kuvauksia. Tällä tavoin oli saatu vähin erin luoduksi kielellisen käyttäytymisen malli, joka houkutteli nousevaa sukupolvea omaksumaan sen. Ratkaisevaa oli, että uusi kieli sai nuorison hakemaan myös uusia kielenulkoisen käyttäytymisen muotoja, esimerkiksi uusia sosiaalisia instituutioita ja tieteellisiä varusteita. Voidaan siis sanoa, että kielen ja sen mukana mielen valtaus muuttaa muunkin käyttäytymisen. Hegel sanoi asian näin: kun ihmismielet ensin on vallattu, todellisuus ei pysty pitämään puoliaan.<sup>12</sup> Rortyn arsenaaliin kuuluu vielä joukko käytännön neuvoja: ”*Yritä välttää ilmeisen turhia perinteisiä kysymyksiä korvaamalla ne seuraavilla uusilla ja kenties mielenkiintoisilla kysymyksillä*” (1993, 9). Sellaisia hylättäviä ja suositeltavia kysymyksiä Rorty luettelee eri kirjoituksissaan suuren määrän.

Kun Minällä enempiä kuin maailmalla ja sen esineillä ei ole sisäistä olemusta, ei Rortyn laatima kulttuurihistoria voi perustua lisääntyvään tietoon esineiden oikeasta luonnosta, vaan yhä hyödyllisemmiksi käyneiden metaforien historiaan. Tässä hän nojaa vahvasti Davidsonin vallankumoukselliseen kielikäsitteeseen. Edellä selostettu *passing theoryn* kuvaus tekee jo selväksi, että Davidson haluaa purkaa koko perinteisen subjekti-objekti-käsityksen, sen ikivanhan opin, että Minällä (sielulla) ja maailmalla on kummallakin sisäinen olemuksensa, ja että kieli on substantiaaalinen medium, joka edustaa maailmaa ja ilmaisee sielussa piilevän tiedon. Ehkä kannattaa muistuttaa kirkkoisä Augustinuksen käsityksestä: sielussa on koko maailmankaikeus ja

<sup>12</sup> Tämän seikan kaikki diktaattorit ovat jo vuosituhansia tienneet. He ovat lähes aina ensi töikseen käyneet kielen kimppuun, se on ollut helpoin tapa saada kansa kuuliaisiksi (vrt. Itkonen 1991).

maailma on tarkoin järjestetty joukko Jumalan ajatuksiksi muutuneita Platonin ideoita. Davidsonin käsissä tuhoutuu ennen muuta perinteinen kieli, ihmisen ja maailman väliin sijoitettu tertium. Sen sijalle tulee vain joukko säännöttömiä äännähdyksiä ja muita satunnaisia merkkejä, minkä vuoksi ihminen ja maailma ovat välittömästi kiinni toisissaan. Mutta Minäkin hajoaa satunnaisiksi, pinnallisiksi vaikutteiksi ja maailmasta ei kielten avulla saada otetta. Niin kuin näkyy, jäljelle ei jää mitään pysyvää, ainoastaan lakkaamatta muuttuvan ihmisen yritys tulla toimeen hetkestä toiseen vaihtelevissa tilanteissa. Tätä taustaa vasten on Rortyn tarjoama älyn ja moraalien historia ymmärrettävä.

Davidsonin passing theory ei koske vain kieltä perinteisessä merkityksessä, vaan ihmisen kaikkea käyttäytymistä. Havainnollinen esimerkki, johon yllä jo viitattiin, on aivan vieraasta kulttuurista kotoisin olevan ihmisen tapaaminen. Jos häneen halutaan saada yhteys, ei auta muu kuin tarkkailemalla vieraan tekemisiä kerätä joukko havaintoja siitä, mitä hänen on tietyissä tilanteissa tapana tehdä, sekä sen perusteella kehittää ennuste hänen käyttäytymisestään. Vieras puolestaan arvailee samalla tavalla puhekumppaninsa tekemisiä. Jos arvailumme edes osittain yhtyvät, me pystymme jotenkuten kommunikoimaan keskenämme. Edellytys on tietenkin, että behavioristinen kieli, siis näkyvät ja kuuluvat merkit, ovat päässeet keskenään sopuun. Kun näin pitkälle on päästy, pragmatistien keskeinen päämäärä on saavutettu: *”Hän ja minä tulemme toimeen keskenämme”* (Rorty 1993, 14). Davidson ei torju perinteistä kielikäsitystä vain, koska se toisin kuin behavioristinen menetelmä erottaa Minän maailmasta. Kielten on aina katsottu erottavan myös eri yhteisöjen ihmiset ja kulttuurit toisistaan. Kun sanotaan, että kahden kieliyhteisön on vaikea ymmärtää toisiaan, koska kääntäminen kielestä toiseen on hankalaa, sanotaan oikeastaan aivan muuta. Sanotaan lopulta jokseenkin samaa kuin äskeisessä esi-

merkissä. Eri kieliyhteisöjen on työläs ymmärtää toisiaan ja tulla toimeen keskenään, koska yhteisö A:n on vaikea ennustaa ryhmä B:n kielellistä ja kaikkea muutakin käyttäytymistä lukemattomissa eri tilanteissa. Tukai se on, koska ennustamiseen ei voi olla sääntöjä, varsinkaan kieliopillisia, niinkuin Davidson työmme alussa sanoi.

Vieraaseen kulttuuriin ajautuneen on itse harjoitettava behavioristista tarkkailua ja ennustamisen kokeilua. Syntyperäisellä on silti aina tavoittamaton etumatka, koska hän on pikkulapsesta lähtien kasvanut kiinni yhteisönsä käyttäytymisen tapoihin. Vieraskin voi kyllä vähin erin liimautua tiukasti kiinni uuteen ympäristöönsä, osaksi sitä, jos arvailee oikein. Mutta koulussa opitulla abstraktin kielen säännöstöllä hän on irrallaan ympäristöstään ja joutuu suuriin vaikeuksiin. Käännöstieteilijät, translatologit, ovat kyllä jo ajat sitten jättäneet sanasta sanaan ("Wort für Wort") kääntämisen ja siirtyneet sisällöstä toiseen ("Sinn für Sinn") kääntämisen, mutta Davidsonin ja Rortyn radikaalia askelta he eivät tietävästi vielä tunne. Ehkä se on hyväkin, sillä passing theoryn omaksuminen merkitsisi tunnustusta, ettei kääntäminen tarkasti ottaen ole mahdollista.

Davidson ja Rorty ovat kuitenkin ei-reduktiivisia behavioristeja. Behaviorismi on heille vain keino, joka on perinteisen kielen korvaajana palvellut monia pragmatistien päämääriä, etenkin Minän ja maailman välitöntä kosketusta. Päämäärä on aina onnistuminen, tehokkuus. Jo antipodeista puhuttaessa havaittiin, että Rorty piti kausaalisten selitysten puuttuessa vetoamista mentalismiin luonnollisena. Niin käy nytkin. Mentalistinen terminologia saattaa hyvinkin olla tehokas ennustettaessa, mitä joku organismi tietyissä tilanteissa sanoo tai tekee. Mentalistisille termeille kuten "uskomus" ja "halu" ei tarvitse hakea behavioristisia vastikkeita. Mutta jos käytetään termejä kuten "mieli" (mind) ja "kieli", kumpaakaan ei pidä ymmärtää mediomiksi Minän ja maailman välissä, vaan vain kehoitukseksi käyt-

tää tällaisia sanoja, joiden avulla voi parhaiten tulla tietyissä tilanteissa toimeen. Jos sanotaan, että jollakin organismilla on sielu, tarkoitetaan ainoastaan, että joitakin pyrkimyksiä varten kannattaa olettaa tämän organismin omistavan esimerkiksi uskomuksia ja toiveita. Davidson on joka tapauksessa naturalisoinut kielen tekemällä sen suhteen muuhun todellisuuteen kausaaliseksi. Tämä sulkee pois perinteisen käsityksen kielestä maailman edustajana ja Minän ilmaisijana. Esimerkiksi Minä on nyt neurologian ja evolutionaarisen psykologian kausaalinen tulos ja kielen kehitys vaikkapa kivikaudelta nykyaikaan niinkään kausaalinen seuraus älyn (kulttuurin) historiasta, joka on metaforan historiaa. Tähän metaforan rooliin Rorty paneutuu syvällisesti, taustana on Davidsonin artikkeli ”What Metaphors Mean” (1984, 245–264).

#### 5.4. Metafora

Metaforan analyysin Rorty aloittaa, niin kuin sopi olettaakin, viittaamalla jälleen kerran parinsadan vuoden takaisin romantikkoihin. Nämä yhdistivät metaforan mielikuvitukseen ja pitivät molempia mystisinä voimina, jotka olivat kaukana järjen yläpuolella. Sitten on ollut vain harvakseltaan löydettävissä merkittäviä ajattelijointa, jotka olisivat antaneet metaforalle niin hallitsevan aseman kuin Richard Rorty. Hän ei kylläkään mystifioi metaforaa, pikemminkin hän naturalisoi sen. Davidsonkaan ei suoranaisesti ylennä metaforan statusta, hän vain osoittaa sen ehkä tärkeimmän ominaisuuden, jonka loogisia seurauksia Rorty kehittää. Mitä Rorty romantikkojen runoista, utopistien unelmista ja osin saksalaisesta idealismista sai, oli hurmioitunut usko, ettei totuuksia ja tosiasioita voi analysoida, vaan luoda, ja tämä taasen merkitsee, että niitä tulee muuttaa. Jos ihmisellä on rajaton fantasia, päädytään pakosta lakkaamattomaan muutok-

seen. Tässä seurassa metafora saa juuri sen perusfunktion, johon Rortyn argumentointi nojaa. Davidsonin *passing theory* kuuluu tietenkin samaan yhteyteen. Yleisesti tiedetään, että uusi ja elävä metafora kuolee nopeasti kirjaimelliseksi eli osaksi kielen tuttua inventariota, ja että kielet koostuvat valtaosin (elleivät kokonaan) kuolleista metaforista. Huomattakoon, että tässä on pragmatistinen teoria kielen muuttumisesta, joka siis on metaforan historiaa.

Filosofisen painonsa metafora saa käsityksestä, että se on puhtaasti sattuman tulos. Tästä seuraa, ettei kielellä ole mitään jumalien tai luonnon antamaa päämäärää, telosta, johon se pyrkisi, esimerkiksi tavoitetta edustaa tosiasioita ja ilmaista merkityksiä yhä tarkemmin. Yhtä vähän kieli on medium ihmisen ja maailman välissä. Kieli on yhtäkaikki koko kulttuurin moottori. Mitä sanottiin kielestä, pätee myös esimerkiksi taiteista, tieteistä ja moraalista; näilläkään ei ole mitään sisäistä päämäärää. Sattumasta puhuessaan Rorty palaa Freudin osoittamille juurilleen, joista yllä oli puhe. Nyt hän saa tuekseen perinnöllisyyden tutkijan Gregor Mendelin. Mendel väitti, että ihmismieli yksinkertaisesti ”tapahtui” eli sattui syntymään; se ei ollut minkään teleologisen prosessin tulos. Davidson taas katsoo kielen ja siten koko kulttuurin olevan selitettävissä samoin kuin Darwin sanoi koralliriuttojen syntyneen. Meidän nykyinen tietemme ja kulttuurimme on muotoutunut lukemattomista puhtaista sattumista, joista monet ovat löytäneet oikean paikkansa, toiset taas eivät. Kotoinen kulttuurimme on yhtä suuressa määrin tuhansien pikku mutaatioiden synnyttämä kuin orkidea ja ihmisapina.

Kielen ja kulttuurin historia ei nyt eroa koralliriutan (ulkoisen luonnon) historiasta, molempia ohjaavat satunnaiset kausaaliset säsäykset. Meillä ei näistä muutoksista ole muuta osviittaa kuin uudet metaforat, jotka ovat yhtäläillä satunnaisia. Tieteelliset vallankumoukset ovat vain luonnon uusia metaforisia kuvauksia, eivät luonnon sisäisen olemuksen ennen tuntematto-

mia paljastuksia. Meidän on ymmärrettävä sekä ”Big Bang” että ”sekularisatio” kausaalisten voimien tuottamina metaforina, uusina kuvina. Koska metaforat ovat normaalista kielestä poikkeavia uusia kuvauksia, ne herättävät huomiota ja saavat mahdollisesti tarkoittamansa asiat näyttämään tärkeiltä. Ne voivat panna alulle vilkasta keskustelua, jossa vanha kieli vähin erin häviää. Kun Aristoteles käytti kreikan kielen arkista sanaa ”ousia” (”omaisuus”) metaforisesti käsitteen ”aksidentti” vastakohtana, hän antoi ”ousialle” metaforisen merkityksen ”substanssi” ja loi uuden ontologisen kielen, kulttuurin ja keskustelun, joka eli mahtavana etenkin läpi koko skolastisen keskiajan, eikä se ole vielääkään laantunut.

Rorty kutsuu ”substanssin” kaltaista metaforaa työkaluksi (”tool”), koska sen avulla voidaan valmistaa uusia kieliä. Kysymys on kyllästymisestä vanhaan kieleen, joka on ajautunut umpikujaan, ja sen vaihtamisesta uuteen, joka lupaa suuria asioita. Tätä kutsutaan nyt paradigman vaihdokseksi. Selitykseksi metaforan syntymiselle Rorty viittaa mekanistisen kausalisminsa mukaisesti esimerkiksi kosmiseen säteilyyn, joka voi muuttaa aivosoluja, tai saman vaikutuksen aiheuttaviin kasvuiässä tapahtuneisiin traumaattisiin kokemuksiin. Mutta tapahtuipa muutos miten hyvänsä, uuden syntyminen on pääasia. Puhtaasti mekanistinenkin syy voi synnyttää ihastuttavan tuloksen, kuten orkidean, jonka vertaista ei ole olemassa.

Donald Davidson siirtää (kukaties jonkin kosmisen säteen ansiosta) metaforan aivan uudelle tasolle: *”Metafora on kielen unelmaluomus ... unelmien tulkinta vaatii unelmoijan ja valveil-la olijan yhteistyötä ja tulkinta itse on mielikuvituksen asia. Niinpä metaforan ymmärtäminen on yhtä suuressa määrin kreatiivinen työ kuin sen luominen ja yhtä vähän sääntöjen ohjaama ... Menestyvän metaforan luominen on taiteellista menestymistä”* (1984, 245). On vaikea kuvitella kauniimpaa esimerkkiä Davidsonin unelmasta kuin Goethen hurmaava, kansanlaulua muistuttava



säe ”*Sah ein Knab ein Röslein stehn / Röslein auf der Heiden / War so jung und morgenschön ...*”. Mutta näiden unelmien kimpussa askaroivat vakavamieliset tutkijat kuten esimerkiksi itse Aristoteles, joka olisi Goethen runosta sanonut, että ruusulla ja nummen tytöllä oli jotain yhteistä. Tämä ”simile” olisi sitten metaforien yleinen määritelmä, niiden merkitys. Davidson käy artikkelissaan lävitse tärkeimmät tuonlaisista määritelmistä, hylkää ne kaikki ja lausuu lopuksi: ”*Torjun ajatuksen, että metaforalla olisi erityinen merkitys ja erityinen kognitiivinen sisältö, jonka avulla se tekee työnsä*” (1984, 262). Koska metafora on vain kuva, sillä ei voi olla normaalin kielellisen elementin kaltaista merkitystä. ”*Montako tosiasiata tai propositiota valokuva ilmaisee? Ei ainoatakaan tai lukemattoman määrän ... sanat ovat väärää valuuttaa kuvaan vaihdettaviksi*” (1984, 263). Tietenkin me näemme valokuvassa lukuisia seikkoja, mutta ne eivät ole luonteeltaan propositionaalisia.

Metaforaa on tutkittu kauan ja ahkerasti, mutta yhteisymmärrystä ei ole näkyvissä. Platonikot ja positivistit olivat sitä mieltä, että metafora on voitava kääntää normaalille kielelle; muutoin se on käyttökelvoton kielen tärkeimpään tehtävään, todellisuuden edustamiseen. Davidson sen sijaan suuntaa vahvasti kohti romantikkoja sijoittamalla elävän metaforan taiteen piiriin. Monimutkaiset kausaaliketjut synnyttävät sattumoisin arvoituksellisia kuvia, joita ei selitä tieteellinen analyysi, vaan taiteellinen vaisto. Samaa teemaa Rorty toistaa ahkeraan: kulttuurin kehitystä eivät enää aikoihin ole ohjanneet filosofit, vaan taiteilijat, kriitikot ja muut vastaavat. Tämän tästä kuullaan tiedemiestenkin kertovan uuden oivalluksen syntyneen tiedottomasti, esimerkiksi unessa tai muutoin äkkinäisenä välähdyksenä. Mikä välähtää näkyviin, on tyhjä kokonaiskuva, jonka jo Aristoteles tunsi; hän antoi sille nimen *indivisibilium intelligentia*, siis jakamattomien (analysoimattomien) kokonaisuuksien tajuaminen. Tästä alkaa Aristoteleen mukaan *iudicium*, arvos-

telma eli analyysi, tehköön sen sitten filosofi tai taiteilija. (On tietenkin selvää, ettei Davidson enempää kuin Rortykaan hyväksy schellingiläisen romantikon käsitystä metaforasta sielun syvimmän kerroksen ilmaisijana.)

Vastasyntyneen, yhteisölle vielä tuntemattoman eli tyhjän metaforan ensimmäiseen funktioon äsken jo viitattiin: se keskeyttää totutun, kuluneen puhettavan. Rorty kuvaa tätä Davidsonin ajatusta räikein väreihin. *”Metaforan sysääminen keskusteluun merkitsee puheen äkkinäistä keskeytystä tarpeeksi pitkään, jotta voidaan irvistää, tai vetäistä taskusta valokuva ja esitellä sitä, tai viitata johonkin lähellä olevaan esineeseen, tai lyödä keskustelukumppania kasvoihin, tai suudella häntä. Metaforan työntäminen tekstiin vaikuttaa samoin kuin kursiivikirjoitus, kuvitus, väli-merkkien omituinen käyttö tai koko”* (1993, 18). Totutun puhelemisen väkivaltainen keskeytys on tarpeen, jotta uusi ja outo kielen elementti voisi ainakin hämärästi viitata kokonaan uuden puhumisen tavan olevan mahdollinen. Tämä taasen merkitsee uutta ajattelemisen tapaa ja vielä paljon muuta: *”Vahvat filosofit kuten Hegel ja Davidson haluavat pikemmin syrjäyttää (”dissolve”) filosofian perinteiset ongelmat kuin ratkaista (”solve”) niitä. He vaihtavat todistelun dialektiikkaan ... Se ei merkitse ainoastaan muutosta tavassamme puhua, vaan myös siinä, mitä me haluamme tehdä ja mitä me uskomme olevamme”* (1993, 20). Viimeksi mainittu on pragmatisteille erityisen tärkeä. Me rakennamme itseämme alituisen muuttuvan kielen avulla tai tyydymme olemaan muiden kopioita. (Me saatamme kunnioittaa uskovaisia ja pappeja syvästi, mutta heidän tapansa käyttää alati samoja lauseita saman ”nuotin” ja samojen ilmeiden saattelemina ei houkuta.)

Tuore metafora ei välitä viestiä, sen vuoksi sitä ei voi parafrasoida. Merkitystä vailla oleva metafora haluaa vain herättää huomiota ja saavuttaa sillä tavoin muun muassa äsken lyhyesti mainittuja tuloksia. Mutta tarkemmin katsoen saavutukset voi-

vat paisua huikeisiin mittoihin. Etenkin Davidsoniin, Nietzscheen ja Hegeliin nojautuen Rorty esittelee käsillä olevassa esseessä modernin antimetafyysisen (ja etenkin antiteologisen) kulttuurin historiaa, joka on metaforan historiaa. Tämä davidsonilainen metafora on ensinnäkin yksi yritys päästä irti ikivanhasta käsityksestä, että kieli on medium ihmisen ja muun todellisuuden välissä ja että se välittää tietoa maailmasta ja ihmisen sisimmästä. Tämä puolestaan on yksi yritys irrottautua vanhasta ihmiskuvasta ja korvata se aivan uudella.

Uskomuksesta, että kieli välittää meille tietoa maailmasta ja sielusta, on yllä puhuttu jo useaan otteeseen. Tämä käsitys on ollut Platonista lähtien filosofien ja sittemmin kielentutkijoiden mieliteema. He ovat päätyneet siihen keksimiensä abstraktioiden kautta, eivät ihmisten todellisen puhutavan perusteella. Kun herra X sanoo tarjoilijalle ”pippuripihvi”, hän ei pyri tutkimaan, mikä mahtaisi olla pippuripihvin olemus ja olisiko sielussakin jokin sen vastine. Hän tahtoo syödä pihvin. Sanottakoon se vielä kerran: kieli on pragmatistille toimeentulon väline. Jos nyt merkityksellisetkään kielen elementit eivät ole maailman ja sielun määritelmiä, näiden viestinviejiä, uusi metafora on sitä tietysti vielä vähemmän. Se on äkkinäinen välikohtaus ja aggressiivinen hyökkäys loppuunkuluneita lauseita vastaan: puhukaa toisin!. Davidson neuvoi menemään taiteilijoiden oppiin mielikuvituksen hankkimiseksi, sen avulla arvoituksellisia metaforeja voisi hedelmällisellä tavalla avata. Elävä metafora ei kannakaan mitään tietoa mistään; se on pikemmin kielen itsensä suursiivousta.

Entäpä metaforan suhde moderniin ihmiskäsitykseen? Tässä Rorty haluaa – Nietzscheen avulla – erottautua niin positivistista kuin romantikoistakin. Erottava tekijä on telos, johonkin päämäärään pyrkiminen. Positivistien kulttuurihistoria katsoo kielen pyrkivän yhä täsmällisemmän tiedon hankkimiseen maailman sisäisestä olemuksesta. Sen mukaan Galileo löysi vihdoin

joukon sanoja, jotka soveltuivat oikealla tavalla maailman ole-  
mukseen ja joita Aristoteles ei tuntenut. Romantikkojen kult-  
tuurihistoria taasen uskoo kielen asteittain saattavan sielun sisäi-  
sen Hengen inhimillisen tietoisuuden valoon. Niinpä runoilija  
kuten esimerkiksi W. Yeats toi ensimmäisenä näkyviin jotakin,  
mikä sielun syvyyksistä oli jo kauan pyrkinyt esiin. Nietzschen  
kulttuurihistoria ja Davidsonin kielifilosofia sen sijaan käsittä-  
vät kielen samanlaiseksi ilmiöksi kuin me nyt käsitämme evo-  
luution, nimittäin joukoksi uusia elämänmuotoja, jotka lakkaa-  
matta tuhoavat vanhoja, mutta ei pyrkiäkseen korkeampiin pää-  
määriin, vaan sokeasti. Tämä lause ilmoittaa tarkasti metaforan  
suhteen rortylaiseen ihmiskäsitykseen: ”uusi elämänmuoto” on  
metaforan synonyymi. Rorty katsookin Galileon vain (ikään-  
kuin vahingossa) osuneen välineisiin, jotka sattuivat sopimaan  
tiettyihin tarkoituksiin paremmin kuin entiset. Kun Galileon  
kieli havaittiin hyödyllisemmäksi kuin Aristoteleen, tätä ei enää  
haluttu käyttää. Vastaavasti Yeats törmäsi sattumoisin uusiin  
kielellisiin välineisiin, joiden avulla hän pystyi kirjoittamaan  
kokonaan uudenlaisia runoja eikä vain vanhojen variaatioita.

Kun muutamme tapaamme puhua, me itse asiassa muo-  
vaamme itsemme uuteen uskoon, koska omat tarpeemme ajavat  
meidät siihen. Emme me tavoittele mitään sen korkeampia pää-  
määriä. Nietzschen tunnettu lause, että Jumala on kuollut, tar-  
koittaa juuri tätä. Nietzsche hylkää käsityksen, että me haluai-  
simme kehittää itseämme vain päästäksemme lähemmäksi Va-  
loa. Asia on yksinkertaisempi. Uudet, nälkäiset sukupolvet tal-  
laavat ikäänkuin automaattisesti edeltäjänsä jalkoihinsa, oli tu-  
los muutoin mikä tahansa. Näin toimii metafora. *”Ihmiskunnan  
historia toinen toistaan seuraavien metaforien historiana pitäisi  
runoilijoita eli sanojen ja kielten tekijöitä koko ihmislajin etu-  
joukkona”* (Rorty 1993, 20).

Juuri sanottu on hyvä esimerkki pragmatistien nominalis-  
mista. Maailma ei anna meille apua metaforien ja yleensä kielen

valinnassa. Me itse teemme ne ja vertailemme niitä toisiinsa, emme esimerkiksi sellaisiin kielenulkoisiin seikkoihin kuin ”tosiasia”, ”maailman rakenne” jne. Rortyn mukaan realistinen asenne on kotoisin kristinuskon perinteestä, jonka mukaan Jumala loi sanallaan maailman ja antoi sille sisäisen olemuksen, idean. Jos näin olisi, silloin tietty kieli edustaisi maailmaa paremmin kuin joku toinen ja realismilla olisi perustansa: sana ei olisi vain käytännön väline vaan paljon enemmän. Realistien mukaan totuus on ”out there”, jota samoin kuin ”tosiasiaa”, ”objektiivisuutta” jne. on kunnioitettava tai palvottava, ja tässä filosofilla on papillinen tehtävä saattaa meidät näiden kanssa kosketuksiin. Mutta maailma on sekularisoitunut (”dedivini- zed”) ja nominalismi vahvistunut. Esimerkiksi totuus on ihmisten tekemien lauseiden ominaisuus eikä se ansaitse palvontaa (joskin tämä asenne synnyttää ymmärrettävästi vielä paheksuntaa). Palvonnan kohteiden vähenemisellä on pitkä historia. *”Olipa kerran aika, jolloin me palvoimme näkymättömiä asioita. Seitsemännellatoista vuosisadalla me aloimme palvoa Totuutta Jumalan sijasta, koska pidimme tieteen paljastamaa maailmaa jumalallisena. Kahdeksannellatoista vuosisadalla me aloimme tieteellisen tiedon kustannuksella rakastaa itseämme, koska meillä oli oma syvä henkinen ja poeettinen olemuksemme, jota tuli palvoa lähes jumalalaisena oliona ... meidän on päästävä siihen, ettemme enää palvo mitään, ettemme pidä mitään lähes jumalallisena, että pidämme kaikkea – kieltämme, tietoisuuttamme, yhteisöämme – ajan ja sattuman tuloksina. Jos pääsemme näin pitkälle, tunnustamme Freudin tavoin, että sattuma on kyllin arvokas määräämään kohtalostamme”* (Rorty 1993, 22).

Metafora tekee työtään aina kun vanha, tuttu puhetapa vaihdetaan uuteen, tuntemattomaan. Näin käy myös Minää eli omakuvaa rakennettaessa, mikä on tärkeä osa metaforan ohjaamaa kulttuurihistoriaa. Vastakkain ovat jälleen kommunitaristinen ja individualistinen asenne. Edellinen on tietenkin verratto-

masti vanhempi ja voi vieläkin hyvin. Se sanoo, että jossain ylhäällä ("out there") on ikuinen, muuttumaton sisällysluettelo, joka käsittää koko maailmankaikkeuden, ja että jokaisella ihmisellä on, niinkuin jo Augustinus sanoi, tämän katalogin kuva sielussaan. Yksityisiä sattumia, joihin runoilijat tuhlaavat aikansa, ei noilla listoilla ole, minkä vuoksi he turmelevat meidän vakavaa pyrkimystämme päästä ikuisen Totuuden kanssa suoraan kosketukseen ja yhtyä siihen. Silloin ei kuolemakaan enää pelota, koska Totuus on häviämätön. Kommunitarismia eri muodoissa ovat edustaneet etenkin papit, mutta myös antiikin Kreikan filosofit, sitten empiristiset tiedemiehet ja saksalaiset idealistit. Uusimman ajan tunnetuista filosofiista esimerkiksi Marx, Mill, Dewey, Habermas ja Rawls kuuluvat Rortyn mukaan kommunitaristien eturiviin. He uskovat, että ihmiskunta on luonnonlaji, jolla on yhteinen olemus. Tämän pyrkimys on oikeudenmukainen yhteiskunta, jonka luomiseen käytetään kaikille yhteistä kieltä. Kieli on tosin pinnalta moninainen, mutta pohjaltaan universaali, koska ihmislajin olemus on määrännyt sen säännöt. Siksi se sopii yhteiseen rationaaliseen keskusteluun. Minäänsä ei nyt enää tarvitse luoda, sen olemus on saatu jo synnyinlahjana. Individualistit kuten Kiekegaard, Nietzsche, Baudelaire, Proust, Heidegger ja Nabokov hylkäävät yhteisen olemuksen ja sen mukana koko ihmislajin käsitteen; nämä ovat heidän mielestään pakenemista ihmisen historiaan kuuluvasta ajasta ja sattumasta. Heidän täytyy ensi töikseen luoda oma itsensä, koska mikään olemus ei sitä ole heille antanut. Tämän he tekevät kielellä, joka on kenties vain kahdelle ihmiselle yhteinen, jolla ei ole sääntöjä ja joka sen vuoksi perustuu vain arvailuun ja on sopimaton tieteelliseen keskusteluun. Vaikka Rorty on davidsonilainen individualisti, hän haluaa myöntää molemmille asenteille saman oikeutuksen, ne palvelevat vain eri tarkoituksia. Tärkeää on huomata, ettei ole mahdollista yhdistää näitä kahta yhteiseen metateoriaan. Silti ei pitäisi nähdä näitä kilpailijoina (Rorty 1993, XIV).

Keskiajan hallitsevaksi motoksi sopiva lause *universalialia sunt realia* muistuttaa toisesta lauseesta *vestigia terrent*, jäljet pelottavat. Kommunitaristinen asenne ei ole kaukana keskiajan universalismista, jonka mukaan esimerkiksi universaali luokka ”ihminen” on ikuinen ja muuttumaton, siksi myös todellinen; yksityinen ihminen sen sijaan on häviävä ja epätodellinen. Pyhien yhteydestä irrallinen ihminen on vain kuoleva eläin. Modernia kommunitarismia ei tästä voi syyttää, mutta siitä kylläkin, ettei se hevin anna tilaa yksityisen ihmisen itsenäiselle kasvulle. Tätä taustaa vasten pragmatistien individualistinen Minän rakentaminen metaforan avulla käy ymmärrettäväksi. Suuri tienraivaaja tässä oli Friedrich Nietzsche. Hän haki ensimmäisenä Totuuden ylätodellista maan kamaralle ja riisui sen juhlapuvusta: *totuus on metaforien liikkuva armeija*. Lause sanoo, että meidän on luovuttava etsimästä totuutta ja pitämästä kieltä maailman edustajana. Tästä puolestaan seuraa, ettei kaikilla ihmisillä ole yhtä ja ainoaa elämän kontekstia, vaan lukemattomia; kaikki riippuu katsojan perspektiivistä. Jumalan kuolemakin liittyy samaan teemaan: nyt ei enää voida tyytyä todellisuuden yhteen tulkintaan, niitä on niin monia kuin tulkitsijoitakin, eikä mikään ole toista parempi. Todellisuudella ei myöskään ole sisällysluetteloa, joka pitäisi oppia. On aivan oikein, että filosofian oppikirjoissa Nietzscheä kutsutaan perspektivistiksi.

Nietzscheläinen perspektivisti ja individualisti ei voi tavoitella kuolemattomuutta, vaan oman, ainutlaatuisen Minänsä luomista, missä metafora saa ehkä tärkeimmän roolinsa. Äsken sanoimme, että Minä on kausaalisten ärsykkeiden sokea jälki, joka on vain sattunut osumaan kohti. Nyt on tietenkin kysyttävä, miten sellaista Minää voi sanoa itse tehdyksi. Nietzsche myöntää kylläkin, että on etsittävä omasta henkilöhistoriasta Minän kasvuun vaikuttaneita sokeita jälkiä. Mutta etsimisellä ja löytämisellä hän ei tarkoita esimerkiksi teologiensa tapaan jo olemassa olevan totuuden havaitsemista, vaan yksinkertaisesti

oman Minänsä satunnaisuuden toteamista, siis itsensä luomista. Kun sokeat jäljet on löydetty, ne on kuvattava sopivalla kielellä. Vanha yleiskieli merkitsisi etenkin vahvojen runoilijoiden (jotka puhuvat yksityisistä ihmisistä, filosofit puhuvat luokista) ja muidenkin yksityisten ihmisten epäonnistumista. Yleiskieli rakastaa jatkuvuutta, siis luokkia ja tyyppejä tyyliin ”ihmisen osa”, ”luuseri” etc., satunnaisuuksien edessä se on avuton. Yksityisestä luuserista tulisi vain jo tuhannesti kuvattu tyyppi, siis kopio, eikä aivan uusi olio, jollaista ei koskaan ennen ole ollut. Vasta kun kaikista muista luusereista eroava yksilö on saanut kuvansa, aito omakuva on luotu. Mutta silloin kielenkin on oltava uusi, ja on selvää, että vain tuore metafora täyttää tämän ehdon.

Maailmankirjallisuus on täynnä omakuviksi tarkoitettuja metaforia. Tunnetuimpia on Franz Kafkan novellin ”Die Verwandlung” päähenkilö Gregor Samsa eli Kafka itse, joka eräänä aamuna huomaa muuttuneensa suunnattoman suureksi syöpäläiseksi. Epäilemättä Kafka piti metaforaansa sattuvana omakuvana ja koko taiteensa pohjaväriinä. Kirjallisuustieteilijät ovat vatvoneet asiaa kauan yleiskielellään – milläpä muulla – ja selittäneet usein, että kysymys on surrealismista. Mutta niinkuin juuri nähtiin, Davidsonin mielestä metafora on vahvan taiteilijan unelmaluomus (”dreamwork”), joka ei merkitse yhtään mitään tai mitä hyvänsä. Kaikki riippuu tulkitsijasta, jolla kylläkin on oltava kypsä taiteilijan vaisto. Sekä metaforan luominen että ymmärtäminen kuuluvat taiteen piiriin, jota ei ohjaa mikään sääntö, ja uuden metaforan eli kuvan analyysi on ylipäättään turhaa, sillä sanat ovat väärää valuuttaa kuvaan vaihdettaviksi.<sup>13</sup>

<sup>13</sup> Suomalaisen lyriikan paraatiesimerkki on Aaro Hellaakosken runo Hauen laulu: ”Kosteasta kodistaan / nous hauki puuhun laulamaan. / Niin villin raskaan se laulun veti / ett vaikeni kaikki linnut heti ...”. Yksimielisiä ollaan siitä, että tämä kuuluisaksi tullut metafora on nerokas kuva runoilijasta ja hänen runoistaan.



Filosofiset opit ja uskonnot ovat länsimaissa halunneet vapauttaa ihmiset ajan ja sattumien oikuista ja antaa heille kaikille saman ajattoman turvan, metafyyssisen perustan. Sen takaa yhteinen kieli, josta ei saa poiketa. Lähes kaikki ideologiat, etenkin diktatoriset, ovat tehneet samoin. Kun DDR:n journalistikoulussa muuan opiskelija kysyi opettajalta, voiko puoluekokouksen julkilausuman yhden sanan muuttaa synonyymikseen, opettaja kielsi sen jyrkästi, koska muutos tarkoittaisi Puolueen politiikan muuttamista, mikä ei ole lehtimiehen asia. Ja loppujen lopuksi: turvallisuutta suojaava kielisensuuri toimii kaikkialla, olipa kysymyksessä kuinka liberaali yhteiskunta hyvänsä. Kaikkien on viisasta puhua samoin eli olla jokseenkin samanlaisia. Tätä hyvin ymmärrettävää kollektiiviajattelua vastaan Nietzsche asetti perspektivisminsä, johon aidot taiteilijat yleisesti ovat yhtyneet. Nyt eivät vastakkain ole aika ja ikuisuus (eli turvattomuus ja turvallisuus), vaan vanha ja uusi kieli. Nietzschen individualistista kumousta Rorty kutsuukin terroriksi (1993, 29). Hänen suuri esikuvansa, runoilijaprofessori Harold Bloom sanoo ikuisuuden helmaan jättäytymisen herättävän hänessä kammon, että on vain kopio tai jäljennös ja että viettää koko elämänsä maailmassa, jota ei ole itse tehnyt, vaan saanut perinnöksi. Bloomilaisen runoilijan ainoan toiveen voi ilmaista lähes sanatarkasti Nietzschen termin: hänen on kyettävä tekemään menneisyydelleen sama, mitä se on kaikkine sokeine jälkineen tehnyt hänelle, nimittäin sanomaan: minä itse halusin näin käyvän, ”thus I willed it”. Silloin menneisyydellä olisi hänen oma leimansa ja hän olisi ”itse synnyttänyt itsensä” (Rorty 1993, 29). Koska oman minän luominen on oman, uuden kielen luomista, hän olisi voittanut vanhan minänsä kielellä, jota menneisyydessä kukaan ei olisi ymmärtänyt.

### 5.4.1. Metafora ja moraalit

Niinkuin näkyy, metafora on tiukasti sidoksissa Minän satunnaisuuteen – vastaava kappale Rortyn kirjassa onkin nimeltään *The Contingency of Selfhood*. Kappale päättyy varsin perusteelliseen keskusteluun moraalista. Pääosissa ovat Immanuel Kant ja Sigmund Freud, siis jälleen kerran universalismi ja individualismi. Kant teki omantunnon (*conscientia*) käsitteellään Minästä jumalaisen olion. Luovuttuaan käsityksestä, että tieteellinen tieto kovista tosiasioista, siis empiirinen totuus, saattaisi meidät kosketuksiin ylempien voimien kanssa, hän näki enää vain yhden mahdollisuuden, siirtymisen ihmisten sisäiseen elämään, josta tuli löytää koko ihmiskuntaa koossa pitävä vankka perusta. Sellainen perusta on nyt juuri kaikille ihmisille yhteinen omatunto, henkisen eli ylempien maailman olio, joka ohjaa moraalista toimintaa. Sen tavoite on oikeudenmukaisuus, ei empiirinen totuus.

Kantin kuuluisa lause ”moraalilaki syvällä sisälläni ja tähti-taivas ylläni” tahtoo sanoa, että fenomenaalinen maailma on vain henkisen metafora. Näin maailma varjeltuu sattuman kaaokselta ja jumalattomuudelta. Kantilaisen Minän jumalainen ydin tuki romantikkoja suuresti, mutta ytimen toinen ominaisuus, universalismi, ei heille tietenkään kelvannut; heille taivaallista oli yksilön runollinen mielikuvitus. Kant taas ei voinut hyväksyä yksittäisten ihmisten satunnaisia tunteita moraalin perustaksi, siihen tarvittiin kaikkia sitova laki. Kantin vaatima sosiaalinen vastuu ja romantikkojen suosima yksilön spontaanisuus ovat kiistelleet keskenään kauan. Rorty uskoo individualistina tunnetun Freudin voivan lopettaa kiistan. Hänen mielestään Freud auttaa meitä toteuttamaan Nietzschen ja Bloomin ajatuksen siitä, mitä meidän aikanamme merkitsee olla vain ja ainoastaan inhimillinen eikä jumalainen olio.

Pragmatistien käsissä yhteinen moraalit ajautuu vielä huomponpaan valoon kuin yhteinen kieli. Onnistuakseen – ollakseen ymmärrettävä – kieli vaatii vähintään kahden ihmisen ohuen yhteisön. Moraali sen sijaan on tiukasti yksilöllinen. Ei ole ajateltavissa, että lukemattomat kausaaliset ärsykkeet, sokeat jäljet, olisivat kohdelleet kahtakaan ihmistä koko heidän elämänsä ajan täysin samalla tavalla. Siksi jokaisen ihmisen moraalit on yksin hänen, ei kenenkään muun. Näin moraalit on irroitettu niin Kantin jumalallisesta omastatunnosta kuin romantikkojen niinikään jumalallisesta mielikuvituksesta, toisin sanoen Nietzschen ja Bloomin vaatima moderni eli täysin maallistunut ihminen on luotu. Omien sokeiden jälkiensä parissa rimpuilevalle yksilölle puhe jumalaisesta moraalilaista on vieras; koulussa opitut kymmenen käskyä ovat vain ulkoa opittua ainesta; ne eivät ole itse koettuja. Konkreettisesti arjessa syntynyt moraalit on historiallisten sattumien tulos ja siksi aivan saman arvoinen kuin poliittiset ja esteettiset asenteet.

Yleiset moraalilait ja yhteiskielen skeemat ovat vain oppineiden laatimia abstraktioita, joissa ei voi tapahtua mitään. Vain yksittäinen ihminen konkreettisesti arjessaan luo uutta. Juuri tässä on Kantin ja Freudin moraalikäsitteiden syvin ero. Kant antaa ylhäältä käsin abstraktin moraalilain, jota kaikkien ihmisten tulee noudattaa, koska hän uskoo sen vastaavan kaikille yhteistä ihmisluontoa. Freud hylkää synnynnäisen ihmisluonnon ja alkaa rakentaa moraalit mahdollisimman alhaalta käsin, normaalin arjen hyvin konkreettisesti yksittäisistä sattumista. Yhdistelemällä näitä alkeita hyvin monimutkaisiksi kehityslinjoiksi hän kykenee selittämään yksityisen ihmisen käyttäytymisen. Moraalin rakentaminen konkreettisesti sattumista ei jätä tilaa ihmisten sisäisten voimien perinteiselle hierarkialle, joka Aristotelesta lähtien on säilyttänyt asemansa hyvin. Freudilla ei ole syytä puhua esimerkiksi ylemmistä ja alemmista, oleellisista ja aksidentaalisista, keskeisistä ja periferisistä sielun kyvyistä. ”Hän

*jättää meille Minän, joka on pikemmin sattumien verkosto kuin ainakin potentiaalisesti tarkoin järjestettyjen kykyjen systeemi”* (Rorty 1993, 32).

Nyt on tullut selväksi, että Freud on äärimmäinen individualisti. Miten hän siis pystyy ratkaisemaan Kantin universalismin ja Nietzsche (sekä Freudin oman) individualismin välisen kiistan. Mikään teoria ei sitä voi tehdä. Mutta ratkaisu onkin pragmatistinen – Rorty sijoittaa Freudin tähän kouluun. Samantapainen solmu avautui tyyppillisesti pragmatistisin keinoin puhuttaessa kielen fyysisistä ja ns. henkisistä käsitteistä, niin kuin yllä nähtiin. Esimerkiksi antipodit selittivät ihmisten käyttäytymisen neurofysiologian avulla. Mutta pragmatismen perusteeksi ei ole fyysinen ärsyke, vaan ymmärtämisen onnistuminen, ”menestys”. Jos ”sielu” tekee tämän jossain tilanteissa paremmin kuin fysiologia, sitä pitää käyttää. Freud on individualisti ja pysyy sellaisena, mutta hän arvostaa yhtäläillä universalisti Kantia. Freudin moraalipsykologia sopi eräin varauksin yhteen sen Nietzsche käsityksen kanssa, että runoilija on paradigmaattinen ihminen. Kant kirjoitti moraalilakinsa niille, jotka noudattivat ihmisen syvintä olemusta. Hänen paradigmaattinen ihmisensä ei sen tähden ollut fantasioiva runoilija, vaan velvollisuudentuntoinen ihminen, siis epäitsekäs, säädyllinen, ei liiallisen mielikuvituksen, itsetuntoisuuden tai älyn terävyyden ja uteliaisuuden vaivaama. Näiden ihmisten kunnia ja esikuvalisuus on siinä, että he tottelevat sisäiseen olemukseensa kuuluvaa ehdotonta moraalista velvoitetta. Freud väistää Nietzsche ja Kantin välisen kiistan samaan tapaan kuin pragmatisti Rorty väisti äsken mainitun kielikiistan. Freud hylkää sekä ihmisen sisäisen olemuksen että paradigmaattisen ihmisen. Hänelle Nietzsche yli-ihminen ja Kantin moraalilaki ovat vain kaksi erilaista tapaa tulla toimeen kasvuiässä koettujen sattumien, sokeiden jälkien, kanssa. Sellaisia tapoja on suuri määrä, eikä mikään ole toista parempi. Molemmilla ovat hyvät ja huonot puolensa.

Hyvin säädyllyiset ihmiset ovat monasti varsin tylsiä, mutta Freud pitää heitä kypsinä. Freud kunnioittaa runoilijoita huomattavan painokkaasti, joskin yliälykkäät liikkuvat hulluuden rajamailla, ja Freud kutsuukin heitä infantiileiksi. Freud ei kehoita meitä valitsemaan kumpaakaan; meillä ei ole kykyä sellaiseen valintaan.

Yhdessä tärkeässä suhteessa Freud eroaa Nietzschestä, nimittäin silloin, kun tulee puhe pragmatistien kielikäsitelystä, erityisesti jälleen metaforasta. Freudin mukaan nietzscheläinen käsitys moraalilakia noudattavan säädyllyisen ihmisen henkisestä köyhyydestä (”tylsyydestä”) koskee vain ulkokuorta. Freudin painava väite kuuluu, ettei ole ainoatakaan ihmistä, jonka alitajunta olisi köyhä. Hän osoittaa, kuinka alitajunnan fantasia tekee jokaisen ihmisen elämästä runon. Yksikään ihminen ei ole siinä määrin piinan murjoma, ettei hän oppisi kieltä (jota usein on sanottu ihmiskunnan suurimmaksi taideteokseksi), eikä niin työn täyttämä, ettei hänellä olisi aikaa luoda omaa kuvaansa. Jokainen alitajunta on kreatiivinen ja jokainen elämä on yritys pukeutua omiin metaforiin, sillä ihmismielen rakenteen ydin on kyky luoda runoja. Psykoanalyttisen teorian ansiosta me emme enää kykene erottamaan toisistaan elämää ja runoutta. Sanottu ei tarkoita romantikkojen fantasiaa, sehän oli ylimaallista ja jo olemassa olevan ilmaisemista. Freud sen sijaan katsoo, että mikä kaikille ajatteluun pystyville on todella yhteistä, on kyky luoda metaforia, jotka (niin kuin Davidson sanoi), eivät ilmaise mitään ennestään olevaa, eivätkä ylipäätään mitään. Ne eivät myöskään ole yläilmoista kotoisin.

Menneisyyden sekalaisten sattumien summasta syntyy alitajunnan fantasian ohjaama runollinen omakuva, metafora, esimerkiksi Kafkan suunnaton syöpäläinen. Se saattaa näyttää järjettömältä, naurettavalta tai inhottavalta, mutta osoittaa silti, minkälaiseksi yksityinen ihminen itsensä ymmärtää, miten hän käsittää ne sokeat jäljet, jotka määräävät koko hänen käyttäyty-

misensä. Hyvin harvoin sattuu, että yksityisen pakkomielteiden synnyttämä metafora esimerkiksi jossain historiallisessa kriisitalanteessa sopii muillekin. Silloin on kysymys neron eikä vain yksittäisen ihmisen perversiosta tai muusta ns. poikkeavuudesta. Rortyn mukaan runouden ja muun taiteen, filosofian sekä ylipäätään tieteen edistys riippuu siitä, että yksityinen pakkomielle vastaa yleistä tarvetta (1993, 37). Niin sanotussa poikkeavassa käyttäytymisessä piilevän ideaalisen sisällön suhteen me olemme sokeita.

Rorty viittaa tässä yhteydessä erääseen William Jamesin kertomukseen. James oli kävelyllään upeassa korvessa törmännyt juuri raivattuun aukioon, jota hän piti inhottavan rumana ja sen raivaamista vastuuttomana. Tavattuaan raivaustyössä mukana olleen alkuasukkaan James huomasi sokeutensa: raivauksen ideaali oli pellon ja viljan hankkiminen köyhille asukkaille. Rorty laventaa tämän sokeuden äärimmilleen: *”Freud . . . auttaa meitä voittamaan erityisen hankalia sokeuden muotoja sallimalla meidän nähdä sellaisten tapausten omituista ideaalisuutta, jotka sisältävät esimerkiksi seksuaalista perversiota, äärimmäistä julmuutta, naurettavaa pakkomiellettä ja maanisia harhaluuloja. Kaikki nämä ovat perversikon, sadistin tai mielisairaana yksityisiä runoja; kaikissa näissä on rikas sisältö ja moraalinen sävy, kuten kaikkien meidän elämässämme”* (1993, 38). Nämä tapaukset eivät ole ”luonnottomia”, vaan – perspektiivisesti katsoen – joukko rinnakkaisia elämänmuotoja, joihin omammekin, niin sanottu normaali, lukeutuu. Kysymyksessä on vain uusien sanontojen ja metaforien joukko, joka saattaa päätyä yleiseen käyttöön, siis kuolla metaforana.

Nietzscheläisenä perspektivistinä Freud tarjoaa yhdestä ja samasta kohteesta yhä uusia, raikkaita kuvia – uusia metaforia, kieliä, runoja – vanhojen ja kuluneiden tilalle, ei kohteen olemukseen perustuvaa ainoaa oikeaa määritelmää. Minä ja maailma eivät hänelle eivätkä pragmatisteille ylipäätään olleet ikään-

kuin henkilöitä, joilla kummallakin oli oma kielensä (olemuksensa, *formansa*) ja jonka ne olisivat antaneet meille ja samalla vaatineet, että ne on kuvattava tuon kielen mukaisella yhdellä ja oikealla tavalla. Tämä Rortynkin usein toistama ajatus tuntuu äkkipäätään oudolta: kuka on sanonut maailman puhuvan? Tuskin kukaan maallikko, mutta kylläkin ne filosofit ja kielen tutkijat, jotka porautuvat Minä ja maailman syvyyksiin löytääkseen sieltä oikean kielen. Luultavasti Rorty on tässä ajatellut yhtäläillä itse Jumalan ylläpitämän skolastiikan pitkää varjoa, joka kristillisen filosofian avulla ulottuu edelleen varsinkin katolisiin maihin.

Niin kuin tämän työn alkupuolella jo sanottiin, aristoteliset skolastikot opettivat, että jumala loi kaikille olioille omat ideansa, olemuksensa, joiden sisältämän oikean tiedon ne vuodattivat ihmisten sieluihin. Näin ideat toimivat, koska kaikki luotu oli hyvää, ja hyvän määritelmä kuului *bonum diffusivum sui*, hyvä vuodattaa itseään muille. Minällä ja maailmalla oli kuin olikin oma kielensä, joka piti omaksua, koska se oli ainoa oikea. Juuri ainoan oikean tiedon mahdollisuuden pragmatistit torjuvat, olipa se sitten Jumalan tai kenen hyvänsä tarjoama. Jäljelle on jäänyt yhä kasvava joukko tasavertaisia runollisia metaforia, uusia näköaloja. Tai niin kuin Rorty useaan otteeseen sanoo: runo on voittanut filosofian ja kielen käyttö on yksinomaan kommunikointia, ei tutkimusta.

#### 5.4.2. Vallan siirto

Ihmisten luovuttua skolastiikan jumalasta myös Minä ja maailma menettivät hänen luomansa olemukset, ideat, jotka yksin olivat määränneet, mitä kumpikin on ja miten ne on kuvattava. Tämä huikea valta on siirtynyt – etenkin pragmatistien opeissa – nyt ihmisille itselleen. Mutta jumalalta otettu valta on kovasti

kaventunut. Yhtä ainoaa kuvausta ei enää lainkaan voi olla, kun ei ole yhtä kuvattavaakaan, siis ideaa. On vain epälukeinen määrä erilaisia kuvauksia, jotka ovat vielä keskenään yhdenvertaisia ja jopa vain runollisia. Kun vanhan ajan jumalalla oli luotuunsa nähden kaikki valta, meidän vallassamme on vain luoda oma itsemme sekä ne välineet, joiden avulla me tulemme toimeen muiden ihmisten ja maailman kanssa. Mutta meillä ei ole valtaa estää musertavaa tuskaa tai luonnon katastrofeja. Ihmisille siirretty valta, josta yllä on niin paljon puhuttu, koskee vain vähäistä osaa koko luomakunnasta, jonka helmassa se elää (”parasiittina”, niin kuin Rorty sanoo), mutta niin elämässä kuin ihmistieteissäkin sillä on mullistava vaikutus. Ei voida myöskään sanoa, että ihminen loisi itsensä ykskaks lausumalla sokeiden jälkien täyttämälle menneisyydelleen ”thus I willed it”. Jumala loi hänet yhdellä sanalla kokonaan, mutta maallistuneelle ihmiselle itsensä luominen on vain projekti ja pysyy sellaisena. Elämä on liian lyhyt projektin loppuun saattamiselle, sillä se ei koostu vaadittujen tekojen rajallisesta katalogista kuten monet moraaliopit, vaan vaatii yhä uusien sokeiden jälkien hallitsemista.

Itensä luoja elää parasiittina sen suuren enemmistön helmassa, joka ei moisesta luomisesta tiedä mitään ja haluaa elää ”sellaisena kuin on”. Edelleen: koko kulttuuri ei voi olla metaforaa. Jos kieli koostuisi pelkistä metaforista, se olisi käyttökeltoton, koska metaforalla ei ole merkitystä, niin kuin yllä nähtiin. Metafora on yksinomaan muutoksen moottori ja sellaisena tavattoman tärkeä. Vasta kuoltuaan ”kirjaimelliseksi” eli osaksi kielen normaalia inventariota se on käyttökelpoinen ja nimenomaan osa itse luomaansa uutta kieltä. Vaikka metafora muutoksen moottorina onkin samaa kuin kulttuurin historia, se itse elää silti parasiittina sen valtakielen varassa, jota me käytämme tullaksemme maailmassa toimeen. Loppujen lopuksi: itse runokaan ei elä yksin omasta voimastaan, omissa korkeuksissaan ilman kantavaa pohjaa, niin kuin romantikot ja Nietzschenkin us-



koivat; samoin on vahvankin runoilijan laita. (Ruhtinas Nabokov oli sitä mieltä, että taide voi antaa hänelle henkilökohtaisen kuolemattomuuden – siis aivan konkreettisesti). Vanha viisaus on, että jos sanotaan jotain absoluuttisesti uutta, ei sanota mitään, koska sitä ei kukaan ymmärtäisi; privaattikieltä ei ole.

Irrallinen kielen elementti ei elä jonkin kielenulkoisen merkityksen varassa, vaan vain suhteessa muihin elementteihin. Meidän on jatkettava perinnettä ja oltava suhteessa muihin puhujiin. Rorty antaa tässä puheenvuoron jälleen Harold Bloomille, joka sekularisoi runon. Hän kirjoittaa: ”*Ankea totuus on, etteivät runot ole läsnä, ettei niillä ole ykseyttä, muotoa tai merkitystä ... Mitä runo sitten omistaa tai luo? Valitettavasti runolla ei ole mitään eikä se luo mitään. Sen läsnäolo on lupaus, osa toivottujen asioiden substanssista, näkymättömien asioiden ilmeisyys. Runon ykseys perustuu lukijan hyvään tahtoon ... sen merkitys on juuri siinä, että on, tai paremminkin oli toinen runoilija* (korostukset Bloomin) (Rorty 1993, 41). Siis: sekä runo että runoilija elävät parasitteina menneiden ja tulevien runojen ja runoilijoiden sekä muiden lukijoiden varassa.

Richard Rorty otsikoi sekä kieltä että Minää koskevat kirjoituksensa sanalla contingency, sattuma. Kun ne on lukenut, tekee mieli hylätä itse termit ’kieli’ ja ’Minä’, ja näinhän Davidson ainakin kielen suhteen tekikin. Ne termit vievät ikivanhan ja vieläkin vallitsevan perinteen takia ajatukset vaistomaisesti metafysiikan poluille. Saman otsikon alle mahtuu vielä liberaali yhteiskunta. Yhdelläkään näistä kolmesta ei pragmatistien mielestä ole universaalialia, koossa pitävää ja turvallisuutta luovaa voimaa, ne ovat tykkänään ajan ja paikan sattumien vietävissä. Tässä asiassa Rortyn kanssa aivan samaa mieltä oli Aleksis Kiven Nummisuutarien kanttoori Sepeteus, joka tohvelisankari Topiaksen tukemana lausui maailman menosta: ”*Ei patsast eikä nappaa, vaan vahva virta vapaa*”.

### 5.4.3. Liberaali yhteiskunta

Rortyn tavoitteleman yhteiskunnan ydin on liberaali ironia. Liberaaleja ovat ihmiset, jotka pitävät julmuutta teoistamme kauheimpana. Ironisteja taas ovat ne, jotka ymmärtävät, että heidän kalleimmat uskomuksensa ja toiveensa ovat pelkästään sattumanvaraisia. He ovat kylliksi historisteja ja nominalisteja luopuakseen ajatuksesta, että nuo uskomukset ja toiveet olisivat kotoisin ajan ja paikan sattumien yläpuolisista, metafyyysisistä lähteistä. Liberaali ironisti ei voi perustella teoreettisesti uskomuksiaan, hän voi vain toivoa julmuuden vähenevän. Jos joku esittäisi tälle teoreettisen, universaalien perustelun, hän olisi metafyyssikko tai teologi, ei liberaali tai ironisti. Mistään moraalifilosofiasta ei ole apua, mutta mielikuvituksesta on. Jos pystyy taajuamaan, että kaltoin kohdeltu on ”fellow sufferer” (Rorty 1993, XVI), voi kasvaa solidaariseksi. Avuksi voivat olla journalistien raportit, elokuvat, koomikot, ja erityisesti romaanit, eivät teologiensaarnat. Taiteiden ja mitä erilaisimpien dokumentaristien on korvattava teoria. Ja mikä tärkeintä: liberaalin ja ironisen yhteiskunnan rakentamiseen tarvitaan aivan uusi, oma kielensä, solidaarisuuden kieli. Abstrakti yleiskieli fraaseineen ei tähän kelpaa.

Näitä ajatuksia Rorty puolustaa laveasti kappaleessa ”The contingency of a liberal community”. Jo nimi provosoi vastaväitteisiin, joita on tullut kosolti. Kappale koostuu pääosin näiden selvittelystä; samalla käy Rortyn oma yllättävä kanta selväksi. Yllättävä se on tietysti siksi, ettei hänen mielestään liberaali yhteisö synny eikä elä hiukkaakaan vahvemman tuen (”foundation”) varassa kuin kieli, omatunto ja Minä. Yhteisökin on pelkän freudilaisen sattuman ja luonnon oikukkaankin kokeilun tulos, ja sen jäsenet ovat autonomisia yksilöitä, joita ei liitä yhteen mikään luonnon luoma universalistinen side, esimerkiksi yhteinen olemus. Ratkaiseva ajatus tässä on yllä jo useaan otteeseen mai-

nittu: enempää kieltä, omaatuntoa ja Minää kuin yhteisöäkään ei rakenna joku ihmisen yläpuolella asuva mahti, vaan alusta loppuun ihminen itse; siihen rakennustyöhön vaaditaan keskinäinen solidaarisuus.

Rorty aloittaa pragmatisminsa puolustuksen niin kuin voi odottaakin, puhumalla kielestä (josta hän käyttää nimeä ”vocabulary”): lausetta ”totuus ei ole ‘out there’ (vaan ihmisten tekemässä kielessä) vastaan esitetään yleisesti lause ”väite on relativistinen ja irrationalistinen”. Ja lausetta ”moraali ja järki eivät ole eri asioita” vastaan tulee sanonta ”väite on moraaliton” (koska järki yksin määrittelee moraalin). Rorty sanoo, että mainitut vastaväitteet ovat vanhentuneita ja kömpelöitä välineitä, sellaisen kielen jätteitä, josta kaikkien tulisi pyrkiä eroon. Siksi hän ei käykään niihin suoraan käsiksi, vaan kehittää omaa kieltään, jonka tavoite on selittää älyllinen edistys tiettyjen metaforien muuttumisella kirjaimellisiksi. Tätä tietä päästään havaintoon, että liberaalin yhteisön kulttuuria ja instituutioita palvelee parhaiten politiikan ja moraalin kieli, joka karttaa mainittuja jaoteltuja, esimerkiksi distinktiota moraalijärki. Ei ole yllättävää, että Rorty päätyy Valistusajan rationalismin vastustajaksi, se on hänen mukaansa nyt este demokraattisen yhteiskunnan säilymiselle ja kehitykselle. *”Väitän, että ... hahmottamani kieli, joka liikkuu metaforien ja itsensä luomisen parissa, palvelee demokratiaa paremmin kuin totuutta, rationalismia ja moraalisia velvoitteita pohdiskelleva kieli”* (Rorty 1993, 44). Ei kuitenkaan pidä luulla, että davidsonilainen kieli sekä freudilainen omatunto ja Minä olisivat luoneet demokratian filosofisen perustan. Niin kuin yllä nähtiin, näiden oleellinen ominaisuus on, että ne syntyvät sattumoisin yhtäkkiä hävitäkseen seuraavana hetkenä olemattomiin.

Kun Valistuksen universaali rationalismi hylätään, yhteisöllä ei ole filosofista maaperää. Yhtä vähän sillä on käytössään mitään ihmiskyvyn ylittävää, metafysisistä tukea. Ihmisten luovut-

tua jumalista ei taivaistakaan ole tulossa apua. Tämän vastakohdan sanoo kauniisti vanha virsi: *”Ei täällä ole mitään pysyvää, vain Sinä Herra Sinä luoksein jää”*. Mutta rationalismin hävittyä avautuu pragmatisteille elintärkeä voitto, Nietzscheläinen perspektivismi. Nyt on mahdollista kuvata yksi ja sama asia yhä uudella tavalla eli kielellä, siis saada ylipäätään aikaan muutosta ja kehitystä. Ikuisiksi ajoiksi lukkoon lyöty universalismi tai rationalismi ei sitä niinkään sallinut. Rorty kuvaa asiaa näin: *”Vallitsevien instituutioiden ja käytäntöjen uudelleen kuvaaminen on pikemminkin talon uudelleen kalustamista kuin sen perustan tukemista tai muurin rakentamista sen ympärille”* (1993, 45).

Pragmatistien liberaalin kulttuurin tuntomerkki on juuri perspektivismi. Tätä kulttuuria ajaa raivoisa pakko päästä irti vanhasta kielestä ja korvata se uudella, jota voi käyttää tunte-matta häpeää. Kuka nykyinen lyyrikko kirjoittaisi vain vähän vanhemman V.A. Koskenniemen tapaan *”Nää oi mun sieluni auringon korkea nousu ...”*, vaikkei siinä ole muuta vikaa kuin tymeät sanat. Nyt sama upea asia sanottaisiin toisin. Samaan tymeään joukkoon Rorty laskee paljon suurempia asioita kuin jonkin väljehtyneen runon. Pragmatistien modernissa, perinjuurin maallistuneessa kulttuurissa universalismin kaikki muodot ovat muinaisjäänteitä. Meidän on nyt tultava toimeen maailman yksittäisten esineiden eikä maailman sielun (skolastikkojen *anima mundi*) kanssa, niinkään yksittäisten ihmisten eikä ihmisluokan (*humanitas*) kanssa.

Samaan joutavaan sarjaan kuuluvat useiden filosofien sinnikkäät yritykset löytää yhteinen perusta kaikelle olevalle; jopa Nietzsche esitti sellaisen koko ihmiskunnalle, nimittäin vallan-himon. Mikään jumalainen ei enää käy kaupaksi, ei taivainen maailma enempää kuin romantikkojen pyhitetty Minä. Pyhyyden idea on hylätty ja sen mukana käsite elämän pyhittämisestä totuudelle sekä hengen syvimpien tarpeiden tyydyttämisestä. Jos (tai kun) kulttuurimme on nyt tällainen, yksittäinen, riisut-

tu ihminen ei saa elämälleen merkitystä muualta kuin toisilta samanlaisilta ihmisiltä. Tätä taustaa vasten äsken mainitut vasta- väitteet – relativismi, irrationalismi ja objektiivisten moraali- arvojen puute – ovat pelkästään vanhaa kieltä, jota ei enää pitäisi käyttää.

Sanotun jälkeen jää vastattavaksi yksi kysymys ylitse mui- den: jos sekä omatunto että yhteisö ovat vain satunnaisia ja het- kestä toiseen muuttuvia, miten voi puolustaa järkkymättömästi mitään vakaumustaan? Aluksi Rorty viittaa Joseph Schumpete- rin viisaaseen huomautukseen relativismista: *”Se, että tietää omi- en vakaumusten olevan vain relatiivisia ja puolustaa niitä silti järkkymättä, erottaa sivistyneen ihmisen barbaarista”* (Vrt. Berlin 1969, 167). Berlin jatkaa Schumpeterin ajatusta: *”Enemmän vaatiminen on ehkä syvä ja parantumaton metafyyminen tarve; mutta on merkki yhtä syvästä ja vaarallisemmasta moraalista ja poliittisesta kypsymättömyydestä, jos sallii sen tarpeen määrätä toi- mintansa”*. Viittaus niin sanottuihin yhden asian fundamentalis- tisiin liikkeisiin on tässä selvä, ne eivät ole relativistisia. Viime aikojen liberaalit yhteiskunnat ovat kuitenkin kasvattaneet yhä enemmän ihmisiä, jotka tuntevat korkeimpienkin toiveittensa kielen satunnaisuuden ja ovat silti pysyneet sille ja yhtä satun- naiselle omalletunnolleen uskollisina. Rortyn mukaan sattuman tunnustaminen on vapauden synonyymi. Hänen tarkoituksensa on osoittaa, että sellainen tunnustus on liberaalin yhteiskunnan jäsenten tärkein hyve, ja että liberaalin kulttuurin pitäisi pyrkiä parantamaan meidät sanotusta metafyyisistä tarpeesta, siis ha- lusta saavuttaa ehdottomia totuuksia.

Liberalismin idean arvostelijat tarttuvat kärkkäästi termiin ”vain relatiivisesti pätevä”. Yksi heistä, Michael Sandel (1984, 8; vrt. Rorty 1993, 46) kysyy: *”Jos jonkun vakaumukset ovat vain relatiivisesti päteviä, miten niitä voi järkkymättä puolustaa?”* Tämä antoi Rortylle aiheen ottaa sanottu termi perusteelliseen syyniin. Aluksi hän huomauttaa, että Sandel puhuu Valistuksen

rationalismin kieltä, siis suunnilleen ”*väite on tosi tai epätosi, tertium non datur*”. Mutta Rorty, Berlin ja Schumpeter eivät hyväksy järjen ja tunteen (tahdon) eroa; he eivät puhu logiikan, vaan pragmatismien kieltä, jonka avulla maailmassa tullaan toimeen. Jos meillä on vaikkapa lause ”vapautta on järkkymättä puolustettava”, se vaatii järkkymätöntä puolustusta juuri siksi, ettei sitä voi todistaa yleispäteväksi. Se on siis osa moraalista tai poliittista väittelyä. Jos väittelyssä päästään yksimielisyyteen, yhteisöllä on ainakin hetkeksi luotettava totuus asiasta. Jos lauseella olisi absoluuttinen pätevyys, se ei tarvitsisi puolusteluja. Sellaisia ovat vain jotkut jokapäiväiset latteudet, alkeelliset matemaattiset totuudet jne. Tärkeässä kulttuurikeskustelussa käytettävät lauseet ovat aina relatiivisia eli non sequitur -argumentteja, siksi Rorty pitää termin ”relatiivinen” käyttöä tarpeettomana ja neuvoo luopumaan siitä.

Vain relatiivisesti pätevän vakaumuksen vastakohta olisi yleispäteväksi todettu vakaumus. Tällaisia on rationalistien mielestä turmeltumattomilla ihmisillä, sillä he elävät järjen vaatimalla tavalla, ja järki on sielun sisäinen, universaali totuuden etsijä; universaali omatunto puolestaan takaa oikeudenmukaisuuden. Nämä ihmiset tekevät selvän eron jumalaisen järjen ja eläimellisen tunteen välillä. Tunteen ja tahdon nimiin menevät irrationaaliset, relatiiviset runot, utopiat, fiktiot jne. Tällaisia ei synnytä järki, vaan satunnaiset kausaaliset ärsykkeet. Järjen ja tunteen eroa voi Rortyn mukaan parhaiten hälventää kielen keinoin; on muistettava, ettei muutoksen syy ole lopulta vakaumuksen itsensä, vaan kielen muutos.

Kun nyt kysytään, miten vanhasta kielestä uuteen (vanhasta metaforasta toiseen) siirrytään, huomataan järjen ja tunteen erottelun menettävän käyttökelpoisuutensa. Vanhan kielen puhujat eivät halua muutosta, he pitävät kieltään rationaalisuuden ja moraalin tunnusmerkkinä ja kutsuvat uusia metaforia irrationaalisiksi. Niitä käyttävät radikaalit, nuorisot ja avantgarde. Uu-

den puhettavan suosiota pidetään muodin, dekadenssin ja kapi-  
nanhalun aiheuttamina. Syvemmät syyt uuden kielen käyttöön  
jätetään vakavan keskustelun ulkopuolelle psykologien ja tar-  
peen tullen poliisin käsiteltäviksi. Uuden kielen käyttäjät puo-  
lestaan katsovat vanhaan takertuneiden olevan irrationaalisia in-  
tohimon uhreja, taikauskoisia, menneisyyden vankeja jne. Mo-  
lempien puolien filosofit kehittävät moraalifilosofioita, episte-  
mologioita ja kielifilosofioita saattaakseen vastapuolen huonoon  
valoon.

Koska yksilöllisen, historian muovaaman satunnaisen kie-  
len ulkopuolella ei ole tuomioistuinta, joka kieltä arvioisi ja oh-  
jaisi, meidän on luovuttava ajatuksesta, että on ulkoisia syitä  
käyttää tiettyä kieltä taikka sisäisiä syitä uskoa väitteisiin. Tämä  
tarkoittaa luopumista käsityksestä, että älyllinen ja poliittinen  
kehitys olisivat rationaalisia – kun rationaalinen tarkoittaa neut-  
raalia asennetta eri kieliin nähden. Mutta on hankalaa sanoa sa-  
moin esimerkiksi kristinuskosta, Galileosta, Valistuksesta, ro-  
mantiikasta jne. Siksi on paras luopua koko rationaali-irratio-  
naali -jaoituksesta. Tarpeellista on tietää ainoastaan, mitä yllä jo  
monta kertaa on sanottu: vanha kieli vaihtuu uuteen aina kun  
kuka hyvänsä – nuoriso, kirjailija, tiedemies – tuo markkinoille  
uuden metaforan, joka sattuu vastaamaan yleistä tarvetta parem-  
min kuin vanha ja kiusalliseksi käynyt. Vielä 19. vuosisadalla  
monet kielen tutkijat pitivät kielen muuttumisesta rappiona;  
pragmatistit opettavat ennen muuta, että ilman alituisen synty-  
viä uusia metaforeja maailma pysähtyisi.

Käsitteiden rationaali-irrationaali perinteinen käyttö kokee  
edelleen kovia erään Davidsonin tekemän havainnon ansiosta.  
Kun joku huomaa uskomustensa ja tekojensa olevan sellaisia,  
ettei hän itsekään niitä hyväksy, hän haluaa muuttaa niitä eli  
”tulla järkiinsä”. Sanonta vastaa tarkoin sitä yleistä käsitystä, että  
itsensä kasvattaminen on rationaalisuuden ydinaluetta. Tähän  
Davidson sanoo, että jos järjellisyydellä tarkoitetaan universaalia

käsitettä ratio, uskomusten ja tekojen muutoksella on kyllä syynsä (*causae*), muttei järkisyitä (*rationes*). Tietenkin päätös muuttaa toiveitaan ja tekojaan voi olla rationaalinen, mutta järki ei ole suoraan osallinen itse muutoksessa. Järkihän on muuttuvien toiveiden ja tekojen konkreettisesta sisällöstä katsoen ulkopuolinen, abstrakti sääntöjen – Davidsonin hyljeksimien skeemojen – muuttumaton joukko.

Jos kansalainen X haluaa esimerkiksi lakata valehtelemasta, universaali järki (yleinen moraalilaki) sanoo hänelle vain, ettei sovi valehdella. Tämän hän on saattanut havaita muutoinkin, jos valehtelemisesta on ollut konkreettista haittaa. Joka tapauksessa niin synti kuin kääntymyskin ovat ”elämismaailman”, eivät abstraktin teorian asioita. Mitä kaikkea sattuman muovaaman, ainutkertaisen kansalaisen X on tehtävä päästäkseen haitastaan, ei ole yleisesti sanottavissa, ei varsinkaan yksinkertaistavan järkitunne kaksikon avulla. Jos tästä halutaan pitää kiinni, parannuksen teko on irrationaalinen toimi. Davidsonin huomautus tukee kahta pragmatistien oleellista teesiä, yhtäältä Ockhamin partaveitsenä tunnettua periaatetta turhien käsitteiden karsimisesta (*entia non sunt multiplicanda praeter necessitatem*)<sup>14</sup> ja toisaalta Rortyn usein korostamaa yksitasoisuutta: meillä ei ole mahdollisuutta kohota historiallisten sattumien muovaaman kielen ja ajattelun yläpuolelle antaaksemme sieltä käsin, jumalien universaalista näkökulmasta, arvioita ihmisten arvojen ja mielipiteiden keskinäisestä etevämmyydestä. Yllä on nähty jo useita pois heitettyjä perinteisiä ja turhia käsitteitä. Viimeksi syrjäytettiin tarpeeton ja epäselvä dikotomia järki-tunne. Myös yksitasoisuudesta on jo puhuttu.

<sup>14</sup> G.H. von Wright, joka itse ei ole pragmatisti, antaa erittäin myönteisen arvion amerikkalaisesta pragmatismista, varsinkin sen harastamasta Ockhamilaisesta karsimisharrastuksesta. Wright 1945, 27–.



Hyvin monien moraalikiistojen taustalla on tiedostamaton tai tietoinen oletus ihmisen yläpuolella asuvasta Järjestä, jonkinlaisesta jumalasta. Ajatuksella on pitkä historia. Esimerkiksi aristoteliset (dominikaaniset) skolastikot ja mystikot eivät sanooneet, että Jumalalla on järki, vaan että Jumala on järki, *intellectus*. Ja koska Jumala oli sanallaan luonut maailman kuvakseen, senkin olioiden ja esineiden ideat olivat järjellisiä. Olkoot nykyiset ylhäältä annetut universaalit moraalilait edellisten historiallisia jälkeläisiä tai ei, ne ovat edelleen rationaalisia. Siitä seuraa, että kaikille yhteiseen järkeen perustuvilla maailman kuvauksilla on privilegio muihin, esimerkiksi tunteisiin perustuviin nähden. Kun Berlinin ja Schumpeterin arvostelijat kysyivät, miten on liberalismiin laita, jos vapaudella ei ole erityisasemaa, vaan se on arvo muiden joukossa, heillä oli rationalistinen lintuperspektiivi.

Rortyn mukaan tilanne on tässä sama kuin puhuttaessa jumalan pilkasta silloin kun jumalaa ei ole. Historian kirjavien sattumien synnyttämällä yksityisellä ihmisellä ei ole enempää universaalia järkeä kuin moraalikaan, hänellä on vain sattumanvarainen, yksityinen moraalinsa, jokapäiväisen toimeentulon moraalit. Siitä käsin esitettyyn kysymykseen ei ole mitään sanottavaa, ei myöskään privilegioituihin kuvauksiin. Abstrakti universaali järki ja moraalit saavat nyt saman kohtalon kuin yllä kielen abstraktit skeemat eli säännöt: Davidson torjuu molemmat ja laskeutuu alas konkreettiseen toimintaan. Rorty voi nyt sanoa, ettei ole mitään ylimaallista tuomioistuinta, jolle me olisimme vastuussa tai jonka käskyjä me voisimme uhmata.

Ei ole myöskään mahdollista tutkia kilpailevia arvoja ja panna niitä objektivististen kriteerien avulla tärkeysjärjestykseen. Davidsonin sanoin: *”kielen puhuminen ei ole ominaisuus, jonka ihminen voi kadottaa ja silti säilyttää ajattelun kyvyn. Siksi ei ole mitenkään mahdollista, että joku omaksuisi etuvartioaseman*

*vertaillakseen käsiteskeemoja syrjäyttämällä siksi aikaa omat skeemansa*” (1984, 185, vrt. Rorty 1993, 50). Kielet muuttuvat historian kuluessa eikä ihminen voi paeta omaa historiallisuuttaan muuttumattomiin korkeuksiin. Seuraus sanotusta on, että pragmatistit hylkäävät turhina niin universaalien järjen kuin objektiiviset, etuoikeutetut maailman kuvaukset. Individualisteilla on kullakin oma, muista poikkeava arvojärjestyksensä.

Puheena olleita käsitteitä ei hylätty pelkästään niiden turhuuden takia, vaan myös, koska ne eivät vastaa pragmatistien edustaman liberaalisen yhteiskunnan ideaa, joka on sallivuus. Rorty määrittelee idean näin: *”Keskeistä liberaalille yhteiskunnalle on, että kun asetetaan sanat ennen tekoja ja suostuttelu ennen voimaa, kaikki muu sopii (‘anything goes’) ... Liberaali yhteiskunta tyytyy kutsumaan totuudeksi mitä hyvänsä tulosta, joka sattuu syntymään vapaista kiistoista*” (1993, 52). Tästä syystä liberaalille yhteiskunnalle tehdään karhunpalvelus, jos sille annetaan joku tietty ”filosofinen perusta”, siis jos vapaa kiistely estetään. Ei ole olemassa mitään ihmiskielen ulkopuolista asioiden luonnollista järjestystä, jonka joku filosofi voisi vain todeta. Silloin kun Jumala (tavallaan) todistettavasti oli olemassa ja Hänen tahtonsa kaikkien tiedossa, sellainen ylimaallinen järjestys vallitsi ja paa-  
vin sensuurivallalla oli selkeä perusta.

Paljon tästä ajatuksesta periytyi Valistuksen ajan luonnontieteilijöille. Heitä pidettiin jonkinlaisina pappeina, joilla oli yhteys ylimaalliseen totuuteen, koska he olivat ‘loogisia’, ‘metodisia’ ja ‘objektiivisia’. Valistuksen aikaan tämä oli hyödyllinen taktiikka, koska luonnontieteet olivat ripeimmin edistynyt kulttuurin ala. Ne ovat kuitenkin jo kauan sitten menettäneet eturintaman asemansa ja taantuneet kulttuurikeskustelussa lähes näkymättömiin. Niiden paikan ovat ottaneet taiteet ja utopistinen politiikka. Tässä tilanteessa liberaalin yhteiskunnan ei pidä hakea uutta, vakaata perustaa; sehän lopettaa kielen ja yhteisön kehityksen ja harjoittaa korkeintaan oikean opin tulkintaa niin

kuin kirkko Raamatun tutkimista.<sup>15</sup> Pysyvän perustan sijasta yhteiskunnan tulee lakkaamatta etsiä uutta itseymmärrystä, joka merkitsee uusia metaforia, uutta kieltä. Kysymyksessä on liike, joka ei pysähdy hetkeksikään: Davidsonin yllä esitelty kieli­käsitys antaa tästä hyvän kuvan. Havainnollisena vertailukohta­na Rorty pitää jälleen Ranskan suurta vallankumousta ja eu­rooppalaista romantiikkaa. Keskellä mahtavan katolisen kirkon ikuista totuutta ne julistivat sellaista järjestyttävää oppia, ettei to­tuutta löydetä, vaan tehdään itse. Nykyinen älymystö ja nuoriso panevat toivonsa kirjallisuuteen ja politiikkaan etsiessään toivei­densa kohteita. Jos liberaali yhteiskunta haluaa etuoikeutetun aseman, sen on tehtävä samoin. Sen on toisin sanoen asetettava päämääränsä uudelleen niin, että koko kulttuuri poetisoituu ei­kä rationalisoidu tai tieteellisty, niin kuin Valistus vaati. Kun Va­listus tahtoi, että kaikkien oli korvattava tunne ja fantasia järjel­lä, liberaalin on katsottava, että sekasortoisten fantasioiden täyt­ty­misen mahdollisuudet ovat kaikille samat.

Liberaalin valtion kulttuurissa ei sankareina pidetä saturei­ta, pappeja, filosofeja eikä logiikan ja objektivismiin avulla to­tuutta etsiviä tieteilijöitä, vaan Harold Bloomin kaltaisia ”vah­voja runoilijoita”. Se kulttuuri syrjäyttää koko valistuksen kie­len, niin etteivät sellaiset kummitukset kuin relativismi ja irra­tionalismi enää kiusaa ketään. Liberaali yhteisö ei hyväksy myöskään mitään filosofista tai muuta pysyvää kivijalkaa. Oi­keutuksensa se hakee vertailemalla itseään muihin sosiaalisiin organisaatioihin, samanaikaisiin, menneisiin tai suunnitteilla oleviin uusiin.

Liberalismin kannalta elintärkeältä näyttäisi nyt kysymys, miten eri yhteisöjen oikeutus mitataan ja miten liberaali yhteis­kunta vertailussa menestyy. Kun millään yhteisöllä ei ole perus-

<sup>15</sup> Myös ‘demokratia’ on vain kiistelyn satunnainen tulos ja sellaisena liberaalin yhteiskunnan toistaiseksi pätevä totuus. Herra suokoon, ettei sitä julisteta esimerkiksi voimakkeinoin ikuisiksi.

tanaan muuttumatonta ideologiaa, joka takaa yhteisön ja sen jäsenten tekojen oikeutuksen tai vääryyden, jäljelle jäävät ihmisten itsensä tekemät sanastot tai – Wittgensteinia lainaten – väli-  
neet, joiden avulla rakennetaan niin yhteisön kuin yksilönkin elämä. Nämä eivät ole ikuisia, vaan alituisen muuttuvia. Liberaalien puheet pyörivät lähes yksinomaan näiden kysymysten tienoilla. Se tarkoittaa itse asiassa luopumista ajatuksesta, että liberalismi voitaisiin oikeuttaa ja sen viholliset kuten natsismi ja marxismi voitaisiin kumota ajamalla ne pätevin argumentein seinää vasten. Mutta tällainen rynnäkkö olisi Don Quixoten sotatoimi, jossa ammuttu nuoli osuu liberaalin omaan rintaan. Seinä on huono metafora, sehän on liberaalien itsensä määrittelemä uusi vokaabeli, ei muuttumaton metafyyminen idea. Liberalismin ainoa oikeutus on siinä, että vertailemalla sitä muihin valtiomuotoihin halutaan valita vain se ja pitää siitä kiinni ilman rationaalista puolustusta. Toinen vertailun tulos on, että nähdään yhä uusia ja mitä monivärisimpiä vokabulaareja eli yhteisöjä. Mutta ei ole mahdollista panna niitä moraalisiin tai rationaalisiin perusteisiin keskinäiseen etevämyysjärjestykseen.

Tähän asiaan Rorty palaa vielä erikseen – teema on tietenkin sinänsä valtaisa. Kysymys kuuluu siis: miten minä voin tietää, että esimerkiksi liberaali yhteiskunta on parempi kuin vaikkapa marxistinen tai mikä tahansa muu? Kysymykseen sisältyy oletus, että on olemassa universaaleja kriteerejä, joiden avulla siihen saadaan hyvin perusteltu vastaus. Pragmatistien kanta asiaan on arvattavissa, se noudattaa edelleen Ockhamin partaveistää: etenkin tämän laatuissa ja näin suurissa ongelmissa tuollaisia kysymyksiä ei pitäisi ensinkään esittää. Miten minä voin tietää, että Jussi on luottamukseni arvoinen, että Kalle on parempi ihminen kuin Ville, että Platon on suuri filosofi jne? *”Kun me luotamme joihinkin sosiaalisiin instituutioihin, luottamuksemme ei ole yhtään enempää riippuvainen yleisesti hyväksytyistä kriteereistä – ei myöskään mielivaltaisempi – kuin ystävien ja sankari-*

*en valinta*” (Rorty 1993, 54). Valinta tehdään myös normaalilla historiallisella eikä millään tieteellisellä kielellä. Nyt liikutaan politiikan ja etiikan – ja miksei runoudenkin – pelikentillä, joilla yleisiin kriteereihin nojaavilla ”oikeutuksilla” on sangen vähän käyttöä. Johtopäätös on, ettei näissä normaalia elämää syvimmin koskevissa ongelmassa kukaan voi olla puolueeton, ei myöskään tutkija (filosofi, psykologi, politologi tai kuka hyvänsä). Rorty pitää tätä johtopäätöstä tärkeänä ja sanoo, ettei hän itse suinkaan halua luoda valitsemalleen liberalismille filosofista perustaa. Hän on vain huomannut, että etenkin Kuhnin, Davidsonin ja Wittgensteinin avulla voidaan tuttuja asioita kuvata uudelleen siten, että ne tukevat Berlinin äsken mainittua väitettä.

”Uusi kuvaus” on pragmatisteille samaa kuin uusi kieli, ja Rorty ilmoittaaakin haluavansa yksinomaan luoda modernille liberaalille kulttuurille kielen, joka on vain sen eikä minkään muun kulttuurin kieli. Uuden kielen luominen vaatii varsinkin vanhentuneiden, käyttökelvottomien vokaabelien kitkemistä. Siivoustyössä Rorty käyttää Wittgensteinin tunnettua oppia, että sana on työkalu (”tool”). Siihen hän kuitenkin joutuu tekemään varsin merkittävän korjauksen. Jos on veistettävä hirsää, hankitaan siihen työhön sopiva työkalu, kirves; sen hyödyllisyys tiedetään etukäteen. Uuden elämänmuodon eli uuden kielen hyödyllisyys kulttuurielämässä sen sijaan voidaan todeta vasta jälkepäin. Luodessaan uuden metaforan kukaan ei voi tietää, mitä seurauksia siitä on, tai onko sillä mitään seurauksia. Me emme pidä kristinuskoa ja Newtonin teoriaa työkaluina, jos emme vielä tiedä, mihin niitä voi käyttää, eli jos ei vielä tunneta päämääriä, joiden saavuttamista ne voisivat palvella. Kristinuskaiset eivät etukäteen tienneet, että heidän uskonsa yhteiskunnallinen päämäärä oli julmuuden lievittäminen, eikä Newton itse tiennyt, että hänen oppinsa tähtäsi moderniin teknologiaan. Vasta me tiedämme tämän kaiken; siksi me voimme kut-

sua heitä työkalujen/kielten tekijöiksi, ei niiden löytäjiksi. ”*Työn tuote olemme me – meidän tietoisuutemme, kulttuurimme, elämänmuotomme*” (1993, 55–).

Rortyn laatima rajoitus Wittgensteinin kiisteltyyn oppiin sanasta työkaluna (ja kielestä työkalulaatikkona) on tärkeä. Muutamat individualistisen liberaaliaatteen vastustajat eivät ole huomanneet kirveen ja kulttuurin syntymisen eroa ja perustaneet kritiikkinsä tähän lapsukseen. Rorty esittelee laajahkosti yhtä näistä, Frankfurтин marxilaisväritteisen koulun kahden tunnetun edustajan, Max Horkheimerin ja Theodor Adornon kirjaa ”*Dialektik der Aufklärung*” (1944, englanninkielinen käännös 1972). Kirjan teema on Valistuksen rationalismin ja poliittisen liberalismien suhde. Tekijät valittavat, että Valistuksen itsensä valloilleen päästämät voimat murensivat myös Valistuksen kaksi tärkeintä oppia, rationalismin ja kaikille yhteisen ihmislunnon. Tämän kumouksen aiheutti heidän mielestään liberalismi, joka on juuri noiden kahden tukijalan tuhon vuoksi itsekin konkurssitilassa, kokonaan ilman filosofista, moraalista sekä sosiaalista perustaa.

Frankfurtilaisten kirjasta saa käsityksen, että liberaalien uusi kieli tuhosi Valistuksen idean hyvin nopeasti ja kokonaan, niin ettei Valistuksen rationalismilla ole enää mahdollisuutta eikä oikeutta jatkaa elämäänsä. Liberaalien hallitessa koko kulttuuria uhkaa tuho: tieteellisistä teorioista tulee vain uskomuksia, hävitys uhkaa henkeä (*spirit*), totuutta, järkeä, sekä siihen perustuvaa moraalialia, universaaleja käsitteitä ja metafysiikkaa. Tämä (1940-luvun Saksassa yleinen ja myös poliittisesti motivoitu) tuhon retoriikka johtuu kirvesanalogian aiheuttamasta erehdyksestä. Kulttuuria ei normaalisti vaihdeta samoin kuin hirren veistämiseen tarvittavaa välinettä. Uudistaja käyttää lähes aina aluksi ja vielä kauan myöhemminkin valtakielestä lainattuja termejä, ja kun uudet, raikkaat vokaabelit valtaavat älymystön ja nuorison kiinnostuksen, tapahtuu vain, että he hyppäävät joukoittain uu-

teen leiriin ja jättävät vanhan kielen silleen. Ei rationalismin kieltä kukaan ole tuhonnut, sitä voi käyttää kuten ennenkin, ja monet tekevät niin nytkin. Ja kun liberaalien kieli käy vanhaksi ja vastenmieliseksi, joukot jättävät sen. Kysymys on nyt kahdesta kilpailevasta yhteisöstä eli kielestä, niiden keskinäistä etevämyyttä on turha arvioida. Frankfurtilaisten asenteesta Rorty sanoo omalla pragmatistin kielellään: ”*Jokainen teoreettinen näkemys ymmärretään yhtenä uutena puheenpartena, yhtenä uutena kuvauksena, yhtenä uutena tapana puhua*” (1993, 57).

Frankfurtin monimuotoisen koulun loisto kuoli oman käden kautta. Se lähti sotaan järjen ylivaltaa vastaan – tämä teki aikoinaan myös liberalismiin ja pragmatismiin nousun mahdolliseksi – mutta ajautui skeptisismiin, josta ei näyttänyt olevan ulospääsytietä. Horkheimer pakeni teologiaan ja Adorno taiteisiin. Vaikka järki heidän käsissään oli osoittautunut itsetuhouksiksi, he toruivat silti liberaaleja ja pragmatisteja äsken mainittujen perinteisten käsitteiden torjunnasta, jotka aina ovat kuuluneet järjen etupiiriin. Heidän pragmatisteja vastaan suuntaamansa argumentit eivät olleet omaperäisiä, vaan niitä samoja, joita rationalismin ja analyttisen filosofian hallitsemassa Euroopassa on miltei aina toistettu.<sup>16</sup>

Kun nämä näkevät pragmatismissa enimmäkseen tuhoa eivätkä liiemmästi ansioita, Rorty haluaa jälleen sanoa, mitä pragmatismi oikein on; teemana on ensi sijassa moraalit, jonka sanottiin joutuneen vararikkoon. Rorty ottaa nyt tuekseen John Deweyn, Michael Oakeshottin ja John Rawlsin, jotka halusivat siirtyä Valistuksen rationalismista valistuneeseen liberalismiin. Siirtymisen ensimmäinen askel oli historiattomien, universaalien ja absoluuttisesti varmojen käsitteiden (termien) torjuminen: mikään tällainen ei saa olla liberaalin yhteisön perusta. Tor-

---

<sup>16</sup> Purevimman ja perusteellisimman kuvauksen näistä argumenteista on esittänyt William James 1955.

junta ei tuhoa, vaan vahvistaa liberaaleja instituutioita. Syy on sama, joka pragmatismista puhuttaessa aina tulee vastaan ja jossa piilee sen tuoreus ja viehätys: hyppy keinotekoisista, muuttumattomista säännöistä alas konkreettisen arjen (”elämismaailman”) ohikiitäviin sattumiin, esimerkiksi kielioopin abstraktisista säännöistä Davidsonin velleihin, tilapäisiin arvailuihin (passing theories), ylimaallisista, jumalaisista käsitteistä ihmisten tekemiin, Kymmenestä käskystä satunnaisiin mielipiteisiin jne.

Tuhon sijasta tässä nimenomaan rakennetaan kertomusta niistä hapuiluista ja käytännön askareista, joiden parissa me kaikki aina elämme. Ne ovat vain paljolti jääneet piiloon niin filosofien teorioiden kuin kielitieteilijöidenkin huimien abstraktioiden alle; kouluissa on etenkin varhaisempina vuosina opetettu enemmän tekaistuja abstraktioita kuin itse kieltä. Liberaalin yhteisön pelastus joka tapauksessa on, ettei sen tarvitse määritellä itseään minkään universaalien ja muuttumattoman filosofisen opin, vaan kulloisenkin historiallisen tilanteen avulla. Sen ei myöskään tarvitse selittää sitovasti, miksi esimerkiksi vapaus on parempi kuin pakko. Liberaali yhteiskunta voi korkeintaan vertailla toisiinsa kansalaisten tottumuksia ja päätellä niiden avulla, mitä pidetään hyvänä ja mitä pahana. Mutta mitään muuta oikeutusta ei liberaali yhteiskuntamoraali vaadi. Mainittujen kolmen filosofin mielipiteitä Rorty kutsuu Valistuksen rationalismin vastaiseksi pragmatismiksi, mutta samalla valistuneen liberalismien riemuvoitoksi. Ne palvelevat kypsän eli eiskientistisen ja antifilosofisen, valistuneen liberalismien kieltä.

Moraalikäsityksensä tueksi Rorty lainaa Michael Oakeshotin nasevaa toteamusta, joka osuu asian ytimeen. Laajahko sitaatti kannattaa ottaa tähän kokonaan: ”*Moraali ei perustu yleisten periaatteiden systeemiin, eikä myöskään sääntöjen koodiin, vaan kansankieleen. Yleisiä periaatteita ja sääntöjäkin on saatettu johtaa tästä, mutta kansankieltä (kuten kieliä ylipäätään) eivät luo grammaatikot, sen tekevät puhujat. Moraaliopetuksessa ei pidä*



*opetella esimerkiksi teoreemaa, että hyvä käytös merkitsee oikeudenmukaista toimintaa ja ystävällisyyttä, ei myöskään sääntöä kuten 'puhu aina totta', vaan miten kieltä käytetään järkevästi ... Moraali ei ole keino muodostaa käytöksen arviointeja tai ratkaista niin sanottuja moraalisia ongelmia, vaan tottumus, jonka mukaan ajatellaan, tehdään valintoja, toimitaan ja puhutaan"* (Oakeshott 1975, 78–; vrt. Rorty 1993, 58). Oakeshottin kanta on tyyli- puhdasta pragmatismia: moraalit on kansan (tai minkä hyvänsä yhteisön, vaikkapa perheen) keskuudessa sattumoisin syntynyt tottumus, tapa, joka elää arjen kielessä – ehkäpä vain hetken tai sitten yhden sukupolven ajan, mutta tuskin kauempaa.

Sellaiset periaatteet ja säännöt kuin Kantin kategorinen imperatiivi tai juuri mainittu ”puhu aina totta” eivät ole kansanomaisten tottumusten oikeutuksia, vaan ainoastaan niiden havainnollisia esimerkkejä, pedagogisia apuvälineitä etc. Kun rationalistinen moraalikäsitelmä nyt on syrjäytetty, voi Rorty kysyä, onko enää syytä käyttää termiä ”moraali” ja puhua vanhasta dikotomiasta ”järki-moraali”. Oakeshott kuitenkin ehdottaa, että käsite ”moraali” säilytettäisiin antamalla sille uusi merkitys. Se ei olisi enää meidän itsemme jumalaisen osan käsky vaan yhteisön jäsenen eli sen kielen puhujan ääni. Samalla tavalla pelastettaisiin niinkään dikotomia järki-moraali; se ei enää merkittäisi ehdottoman (yleispätevän) ja ehdollisen (kontekstisidonnaisen) vastakohtaa, vaan yhteisön ja yksityisten mahdollisesti erilaisia intressejä. Kun yhteisöjen kehittämien arkisten tapojen yläpuolella ei nyt ole universaalia tuomioistuinta, vaikkapa kaikille yhteistä ihmisluontoa (jota etenkin kristinusko on opettanut), ei enää voida kysyä esimerkiksi, onko meidän yhteisömme moraalinen. Yhteisö käsitetään joukoksi eksentrikkoja (yksilöitä, ei kopioita), jotka harjoittavat yhteistyötä suojellakseen toisiaan, ei laumaksi täsmälleen samanlaisia, joilla on yhteinen päämäärä. Hyvin kiintoisan terminologisen lisän Oakeshottin pragmatistiseen moraaliooppiin tuo Wilfrid Sellars (1968, luvut 6 ja 7; vrt.

Rorty 1993, 59). Hän sanoo moraalisuuden rakentuvan ”me - intentioista”; niinpä moraaliton on sellainen teko, ”*jota me emme tee*” ja jonka kylläkin voivat tehdä muut perheet, heimot, kulttuurit, historialliset aikakaudet jne. Jos joku meistä tekee sellaista etenkin useasti, hän lakkaa olemasta yksi meistä, hänes-tä tulee hylkiö, joka ei puhu meidän kieltämme, vaikka onkin aiemmin näyttänyt niin tehneensä. Sellars ei kysy, mitä sääntöjä meidän tulisi noudattaa, vaan ”*ketä ‘me’ olemme, miten meistä tuli se mitä me nyt olemme, ja mitä meistä vastedes tulee*” (Rorty 1993, 60). Sellarsin moraalifilosofia on historiallinen kertomus ja utopia, ei yleisten periaatteiden esittely.

Oakeshott ja Sellars pitävät Rortyn tavoin moraalisuutta joukkona pelkkiä tottumuksia ja tapoja, joihin ihmiset ovat satumoisin ajautuneet, tai sitten Luonnon harjoittamina kokeilui-na, sokeina jälkinä. Tällä tavoin on torjuttu universaali moraalii, myös järki-moraali -jaoittelu: enempiä yleistä järkeä kuin mo-raaliakaan ei ole, ei siis myöskään yleistä yhteiskuntamoraalia. Ei voida enää kysyä, pitääkö yhteisöämme koossa järki vai moraalii, ja kumman mukaan poliittisia päätöksiä tulisi tehdä. Tällaisia kysymyksiä voi pohtia vain yksityinen ihminen. Lisättäköön vielä, että jos moraalisuus elää vain kielessä ja kielet ovat histori-allisia, individualistisia sattumia, meidän on hyväksyttävä koko moraalijattelumme satunnaisuus. Tämä ei merkitse ajautumista kaaokseen vaan toivetta, että perinjuurin erilaiset ihmiset ha-kevat keskinäisestä solidaarisuudesta yleistä turvallisuutta.

Nyt on jouduttu tilanteeseen, jossa maallistunut, liberaali yhteiskunta on hylännyt lähes kaikki ne voimat, jotka perinteisesti ovat pitäneet yhteisöjä koossa ja turvautunut vain hentoon toivoon keskenään erilaisten ihmisten solidaarisuudesta. Tässä Rorty marsittaa näyttämölle jo useasti puheena olleet liberalis-min sankarinsa, vahvan runoilijan ja utopistisen kapinoitsijan. Siirto tuntuu oudolta: eivätkö molemmat ole vieraantuneita (”alienated”)? Yleisesti kai ymmärretäänkin, että nämä protes-

toivat ihmisyyden nimissä mielivaltaisia ja epäinhimillisiä sosiaalisia rajoituksia vastaan. Hyödylliseksi liberaalille yhteisölle molemmat käyvät, jos ymmärretään heidän protestoivan yhteiskunnan itsensä nimissä niitä käytäntöjä vastaan, jotka eivät noudata yhteisön itsestään laatimaa kuvaa. Silloin kapinoitsijan ja reformaattorin välinen ero häviää. Liberaalin yhteiskunnan ideaali muoto on, että se ero on jo hävitetty. Sellaisen yhteisön pyrkimykset täytetään käyttämällä suostuttelua eikä voimaa, reformeja eikä vallankumouksia, vallitsevien kielellisten ja muiden tottumusten vapaita ja avoimia kohtaamisia uusien ehdotusten ja käytäntöjen kanssa. Tämä merkitsee, ettei liberaalilla yhteiskunnalla ole muuta tarkoitusta kuin vapaus, ei muuta päämäärää kuin halu seurata, miten sellaiset vapaat kohtaamiset sujuvat ja mikä niiden tulos on.

Vapaisissa neuvotteluissa aiheutetaan kylläkin harmia, mutta vain sanoilla, ei konkreettisilla teoilla. Tärkeä kysymys nyt on, miten liberaalin yhteiskunnan idea on syntynyt ja minkä varassa se elää. Vahva runoilija ja utopistinen kapinoitsija, tarkemmin sanoen heidän uusi kielensä, antavat vastauksen. Rortyn sanoin: liberaali yhteiskunta *”huomaa, että se on mitä on, sillä on se moraalinen joka sillä on, ja se puhuu sitä kieltä jota se puhuu, koska tietyt menneisyyden runoilijat ja kapinalliset puhuivat niin kuin puhuivat”* (1993, 61). Tämä vastaa yllä mainittua neron määritelmää. Vaikka kieli sinänsä on yksityistä arvailua ja yksityisen ihmisen omakuva on vain hänen omien sokeiden jälkiensä luomus, joskus harvoin sattuu, että hän löytää sattumalta metaforia ja niistä purkautuvia kirjaimellisia merkityksiä, jotka vastaavat suurtenkin joukkojen hämäästi vaistoamia tarpeita.

Jos suuren runoilijan ja utopistisen kapinoitsijan uusi kieli on liberalismien idean kieli, liberaalin yhteisön kansalaiset pitävät heitä omantuntonsa ja moraalin luojina ja ylläpitäjinä, siis heidän yhteisönsä vahvimpina kivijalkoina. Mutta vahvan runoilijan, utopistin ja kumouksellisen tieteilijän on puhuttava ih-

misten ja heidän yhteisöjensä elämänmuodosta, ei maailman ja Minän sisäisestä olemuksesta. Tässä merkityksessä muutosten luojaat ovat pragmatisteja. Akateeminen taiteilija ja normaali tieteilijä ovat yhteisön elämän kannalta harvoin kiintoisia.

## 6. Estetismi

Davidsonin ja Rortyn perusteema on jo kyllin tuttu: he riisuvat kielen ylimaallisista, metafysisistä universalismeista ja tekivät siitä arkisen työkalun, samanlaisen kuin muutkin välineet, joita jokapäiväisissä askareissa tarvitaan. Näimme juuri, että tällaisen kielen (jos tätä termiä halutaan käyttää) ohjaksissa on esimerkiksi liberaali yhteiskunta, joka tahtoo vähentää julmuutta. Tyypillinen esteetikko sen sijaan kulkee tykkänään päinvastaiseen suuntaan. Hän uskoo voivansa säteilevän kielensä taikavoimin irtautua maailmasta ja kohota korkeuksien ikuiseen riemuun (”esteettiseen maailmaan”), josta käsin koko arkielämä vaivoinneen ja julmuuksineen häviää näkyvistä. Rorty tarjoaa kirjansa lopulla tämän pragmatismien vaarallisimman vastustajan syvällisen analyysin, jossa kielellä jälleen on vahva rooli. Analyysin tulos ei ole viholliskuva, vaan kertomus siitä, mitä estetismi puhtaimmillaan on ja miten esteetikoksi saattaa kehittyä.

Esimerkikseen Rorty ottaa Vladimir Nabokovin (1899–1977), venäläissyntyisen aatelismiehen ja maailmankuulun kirjailijan, joka toimi Amerikassa professorina ja kirjoitti englannin kielellä. Nabokovin filosofian ydin on kohoaminen arkipäivän sekasorrosta ylempään, kauneuden maailmaan, jonne päästään vimmaisen ekstaasin kautta. Sanataiteessa ekstaasin synny-

tää kielen huumaava kimallus, esimerkiksi tyyli, kertomustekniikka, metafora, mielikuvitus, jne. Näiden täytyy herättää onnen värähtelyjä, myös fyysisesti koettuja. Vaikka kerronnan materiaalinen kohde olisi lapsen raiskaus ja murha, nautinto ei siitä vähene, koska kielen loisto peittää sen näkyvistä. Nabokovin romaanin ”Pale Fire” sankari, esteetikko Kinbote, halveksii syvästi surua, jota runoilija Shade tuntee vajaakykyisen tyttärensä itsemurhan takia ja jonka hän perinteisellä tavalla ilmaisee kaihoisassa runossaan. Kinboten mielestä Shaden olisi päinvastoin pitänyt kohota taiteellisen muodon ekstaasiin, ”paratiisiin, jonka taivaankansi loisti helvetin liekkien väreissä”. Nabokov puhuu taiteellisen muodon luomasta ekstaasista saman sävyyn kuin suuri mystikko Mestari Eckehart (1260–1327) unio mysticasta. Molemmat ovat järjestyttäviä kokemuksia; unio mystica yhdistää nimensä mukaisesti ihmisen mystisellä tavalla jumaluuteen, taiteellisen muodon ekstaasi puolestaan kohottaa runoilijan ikuisen kauneuden maailmaan. Ekstaattista runoilijaa Nabokov kuvaa näin: hän on huolehtiva, hellä, ystävällinen ja hurmioitunut eikä tapa ketään. Murhia tekevät taiteelle vieraat ihmiset, siis ne, joiden kieli ei herätä onnen värähtelyjä.

Ekstaasi takaa runoilijalle edelleen rikkumattoman rauhan ja turvan. Syntyköön hänen ympärilleen mikä hyvänsä mullistus, vaikkapa sota, se ei koske häntä, vaan noita muita, jotka häntä eivät kiinnosta. Hän ei voi kuvitella, että sotakaan muuttaisi hänen eristetyssä työhuoneessaan mitään. Lukulamppu, työpöytä ja täytekynä pysyvät ennallaan, samoin taiteilijan työ. Sota merkitsisi vain tilapäistä keskeytystä perhosen metsästyksessä. Yksinomaan tällaisessa säteilevän muodon ikuisessa ja rauhallisessa valtakunnassa voi saavuttaa taiteellisen kuolemattomuuden. Nabokov uskoi ajoittain löytävänsä täältä jopa henkilökohtaisen kuolemattomuuden. Vertaisikseen hän tunnustaa vain James Joycen sekä – yllättävästi – Charles Dickensin. Lähes koko muu maailmankirjallisuus (mm. Balzac, Zola, Gorki,

Mann, Faulkner, Malraux) oli hänelle alemman maailman arkipäiväistä roskaa.

Erityisesti Dickensin tapaus on esteetikolle tyypillinen. Vaikka Dickensin kirjat auttoivat köyhien asemaa Englannissa enemmän kuin sen ajan kaikki muut toimet yhteensä, nämä eivät Nabokovia kiinnosta. Hän löysi Dickensin kirjoista muuttaman muodoltaan täydellisen lauseen, jotka yksin nostivat hänen silmissään Dickensin arvoa. Romaanissaan ”Bleak House” Dickens aloittaa Jo-pojan kuolemasta kertovan kappaleen kuuluisalla lauseella: *”Dead, your Majesty! Dead, my Lords and gentlemen! ... And dying around us every day.”* Vastoin Dickensin tarkoitusta Naboko sanoo, että tämä kappale on *”a lesson in style, not in particitave emotion”* (Rorty 1993, 146).

Nyt on ilmeistä, että vahva esteetikko eristäytyy muista ihmisistä, on heitä kohtaan välinpitämätön, paatunut ja lopulta julma. Esteettisiä julmureita on ollut aina ja on nytkin joukoittain. Äskettäin muuan suuren lehden elokuvatoimittaja päätti elokuvan ”Texasin moottorisahamurhaaja” kritiikkinsä lauseeseen ”Filmi musiikkeineen nosti minut taivasiin”. Ulkopuolisen on pääteltävä, että elokuvassa ihmisten päät oli katkaistu moottorisahalla erityisen sulokkaasti, niin että tapetut hävisivät näkyvistä. Estetismi ei sovi liberaalin yhteisön ihanteeseen, julmuuden vähentämiseen. Tästä nousee helposti vastenmielisyys estetististä taidetta ja taiteilijaa kohtaan. Rorty kuitenkin huomauttaa, että niin nuoren Nabokovin kuin muidenkin esteetikojen kirjoitukset auttavat meitä ymmärtämään, miltä esteetikon maailma näyttää, ja ehkä myös, miksi se on sellainen kuin on. Pragmatismien kielellä hän sanoo, että nämäkin tekstit ovat ”hyödyllisiä”. Kaikki lahjakkaat ja vilpittömät taiteilijat tekevät samaa työtä; he näyttävät meille asioita, joita me emme ole ennen huomanneet, pidimmepä niistä tai emme.

Mutta miten esteettinen julmuri syntyy? Mihin niin neroikas taiteilija ja tiedemies kuin Nabokov tarvitsi ylempää maail-

maa, vaikka hän tiesi, että modernissa maailmassa siihen lopulta hirttäytyy? Rorty antaa kysymyksiin yllättävän, psykologisen vastauksen. Lyhyesti, Raamatun sanoin: anna heille anteeksi, sillä he eivät tiedä, mitä he tekevät. Alunperin Nabokov oli tehnyt erikoisen, mutta omiin kokemuksiin perustuvan ontologisen valinnan [Nabokovin] ”*outo, mahtava kyky tuntea iloa, hänen poikkeuksellisen riehakas nautinnon kokemuksensa näyttivät hänestä sovittamattomilta sen käsityksen kanssa, että kärsimys ja julmuus olisivat reaalisia. Tämä teki hänestä kyvyttömän sietämään kärsimyksen todellisuutta*” (Rorty 1993, 155). Nabokov ajautui jo lapsena rikkumattoman ilon ja nautinnon uskoon. Hän oli varakkaan, aatelisen valtiomiehen poika, niin vanhempiensa kuin itsensäkin sankari. Hän ei koskaan epäillyt tai halveksinut itseään eikä kärsinyt menetyksiä, joihin olisi pitänyt itseään syyllisenä, ”*he was a very lucky man*” (Rorty 1993, 155). Hän pystyi kylläkin tuntemaan sääliä, mutta hän ei kyennyt sietämään pinaavaa tuskaa, vaan muutti sen korkeuksien esteettiseksi nautinnoksi.

Romaani ”Bend Sinister” antaa tästä tyyppillisen, groteskin esimerkin. Romaanin päähenkilön Adam Krugin kahdeksanvuotias poika kidutetaan pikkuvirheen takia kuoliaaksi, mutta Nabokov kieltäytyy hyväksymästä Krugin valtavan murheen reaalisuutta. Hän ohjaa Krugin ”*toiseen olemisen valtakuntaan*” ja säästää tämän reaalisien tapahtuman toteamiselta. Väistöliikettään Nabokov kutsuu ”*minun henkilössäni ilmestyneen antropomorfisen jumaluuden väliintuloksi*”. Nabokov sanoo tällä tavalla pelastaneensa Krugin mielettömältä tuskalta ja johdattaneensa hänet ”*hellyyden, valon ja kauneuden maailmaan*” (Rorty 1993, 155).<sup>17</sup> Tästä asenteesta seuraa, ettei jyrkkä esteetikko tunne tarvetta kehittää alempaa, reaalista maailmaa sellaiseksi, että julmuus siinä vähenisi.

<sup>17</sup> Muistettakoon, että myös Gothe sanoin pelastaneensa tuskasta kiellensä loiston avulla: ”... gab mir ein Gott zu sagen, wie ich lei-de”.



Vaikka Vladimir Nabokovin isän elämäntehtävä oli juuri liberaalin valtion luominen, hänen poikansa ei tunne lainkaan kiinnostusta yhteiskunnallisiin kysymyksiin. Esteetikko Nabokovin mielestä julmuus, suru, sääli ja kärsimys muuttuvat ylemmässä, metafyyisessä maailmassa riemuksi, ne ovat alun pitäen irrationaalisia. Puhetapa ei tästä ole sittemmin merkittävästi muuttunut. Nyt ei kylläkään sanota, että tuska ja sääli ovat irrationaalisia, mutta sanoja kuten sääli, tuska, kärsimys, katumus, sovitus jne. ei moni taiteilija enää uskalla käyttää, ne ovat moralisoimista. Shakespeare kuulostaa nyt vanhanaikaiselta. Kuninkaahan murhaan pakotettu Macbeth sanoo: *”Kirottu olkoon julma murhatyö! ja sääli ... tuon hirmuteon liehtois joka silmään, niin että kyynelvirtaan myrsky hukkuis”*. Arvelen, että monen teatterilaisen mieli tekisi pyyhkiä tuollaiset sanat pois, koska ne eivät myy nyt hyvin.

Nabokovin estetistinen käsitys John Shaden ja Adam Krugin kaltaisista tapauksista vahvisti entisestään kriitikkojen protesteja Nabokovin filosofiaa kohtaan. He samaistivat Nabokovin Charles Dickensin romaanin ”Bleak House” charmanttiin esteetikoon Harold Skimpoleen. Tämä oli viiden punnan palkkiosta aiheuttanut Jo-pojan kuoleman ja pitänyt tapausta hauskana sattumana, huvittavana pikku runona. Hän ei tuntenut vastuun käsitettä, vaan eli muiden ihmisten suopeuden ja kärsimysten kustannuksella. Nyt Nabokovin lapsenusko alkoi pahasti horjua, mikä oli hänelle hirvittävä järkytys: voisiko hän itse todella olla Skimpolen kaltainen moraaliton julmuri? Nabokov oli kuitenkin erittäin rehellinen mies, hän halusi avoimin silmin katsoa, mikä oli kauneuden ja julmuuden suhde. Näin syntyivät hänen kypsimmät romaaninsa ”Lolita” ja ”Pale Fire”. Niistä piti näkyä, onko olemassa tunteellisia tappajia, julmia esteetikkoja, armottomia runoilijoita – mielikuvien mestareita, jotka tyytyvät muuttamaan muiden ihmisten elämät viehkeiksi näyttämökuviksi huomaamatta lainkaan, että nämä ihmiset

ovat kärsiviä olentoja (Rorty 1993, 157). ”Lolitan” päähenkilö Humbert Humbert on kirjallisuuden tutkija (niin kuin Nabokov itsekin), esteetikko (sekä homeopaatti). Nabokovin mielestä Humbert Humbert on ”*tyhjänpäiväinen ja julma roisto, joka onnistuu näyttämään liikuttavalta*” (Rorty 1993, 158). Näiden kirjojen maailmanmaine ja ”hyödyllisyys” johtuu siitä, että ne dramatisoivat yhtä julmuuden muotoa, välinpitämättömyyttä (incuriosity) eli paatumusta terävämmin kuin maailmankirjallisuudessa mikään muu on tehnyt. Samalla kirjat osoittavat, kuinka syvälle menneisyyden suohon esteetikot metafysis (”esteettisene”) maailmoineen ja ylimaallisine kielineen ovat vajonneet.

Nabokov oli muuttanut taidekäsityksensä ennen suurten romaaniensa kirjoittamista. Nämä ovat enemminkin jyrkän esteetikon sairaskertomuksia tai synnintunnustuksia. Taiteilijan määritelmä ”huolehtiva, hellä, ystävällinen, ekstaattinen, ei tapa ketään” kärsii nyt haaksirikon. Kipupiste on ”huolehtiva”. Ei ole mahdollista olla samalla huolehtiva ja ekstaattinen: jos kohooa maan kamaralta yläilmoihin, ei tänne jääneitä edes voi nähdä, saati sitten välittää heistä. Esteettisen julmuuden ydin välinpitämättömyys näkyy räikeästi ”Lolitassa”. Humbert Humbert tuhoaa sairaalloisessa kiihkossaan alaikäisen Lolitan lapsuuden huomaamatta rikostaan, ja murhamieskin hänestä tulee. Jouduttuaan syytteeseen ja vankiselliin hän viimeisenä tekonaan antaa avioituneelle Lolitalle sellaisia käytännön neuvoja, joita isillä on tapana antaa. Esteettistä väriä ei neuvoissa ole. Lopuksi Humbert Humbert toivoo, ettei mahdollinen kuolemanrangaistus tulisi, ennen kuin hän on saanut kirjansa valmiiksi. ”*Ja tämä on ainoa kuolemattomuus, jonka sinä ja minä saamme jakaa, Lolitani*” (Lolita, luku 35).

Pragmatisti Rortyn käsissä esteettinen maailma hajoitetaan kirjaimellisesti maan tasalle. Hän torjuu ihmisestä ja hänen maailmastaan irtautuneen ”olemisen korkeamman muodon” ja pitää tällaista estetismiä taiteen huonoimpana ideana. Nabokov

kylläkin askarteli näiden kimpussa, mutta vain teoreettisesti. Suurissa romaaneissaan hän harjoitti ”elämismaailman” esteetiikkaa, joka on kokonaan muuta, niin kuin äskeinen viittaus ”Lolitaan” osoitti. Yllä on useasti nähty, miten pragmatistit pudottava meidät yleisistä ideoista (jonkinlainen ylikuonnollinen kauneuskin on) alas sattumien muovaamaan arkeen. Nyt siirrytään taivaisesta estetiikasta maallisen ihmisen arkiseen kauneuteen. Tärkeää tässä on esteetikkojen puhe ylemmästä kielestä: *”Huonon estetismin juuri on ajatus, että kieli voidaan jotenkin erottaa kirjoittajastaan, että kirjoittamisen tekniikka on jumalainen voima, joka toimii riippumattomana moraalista sattumista, erityisesti kirjoittajan tilapäisistä hyvyiden käsitteistä... Tämän mukaan esteettistä on muoto eikä sisältö, kieli eikä elämä”* (Rorty 1993, 166-). Ei ole mitään ”kirjallista tekniikkaa” tai ”poeettista lahjaa”, jotka olisivat kokonaan irrallaan yksilöllisen runoilijan elämän sattumista ja joita kuka hyvänsä voisi lainata käyttöönsä. Kieli ei toimi itsekseen, omin voimin. Kirjallisuuden kieli on aina tavallisen, erityisesti moraalisen kielen haarake eli parasiitti. Entä estetismi? Rortyn määritelmä on lyhyt: vain se, mitä meidän tulisi tehdä itsellemme ja muille, on esteettisesti hyödyllistä. Lopuksi arvokas huomautus: kirjallisuuden intressi on aina moraalisen intressin kasvannainen, parasiitti. Erityisesti tulee huomata, ettei voida luoda muistiin jäävää henkilöä sanomatta samalla, miten lukijan tulisi toimia.

Viimeinen sana estetismistä kuuluu Dante Alighierille: (Renessanssin) esteetikot ovat tarttuneet kiinni ikuisen jäähän, jossa kyynleetkin jäätyvät. Heiltä on kielletty viimeinenkin laupeudentyö, josta jokainen muu syntinen on osallinen: he eivät edes voi katua. Ja kulkiessaan heidän riviensä kautta Dante tapaa Alberigon, jota on kohdannut kauhistuttavin kaikista rangais- tuksista. Häneltä on Luoja ottanut sielun (vrt. Friedell 1997, 226-).

## 7. Solidaarisuus

Kun pragmatistimme ovat kiivaita individualisteja ja heidän ”kielensä” on yhtäläillä yksilöllistä ja sattumanvaraista, jää vastattavaksi kysymys yhteisöstä ja sen kielestä. Yllä vihjattiin jo useaan otteeseen, että tässä tarvitaan solidaarisuutta. Rorty antaa varsin seikkaperäisen selostuksen pragmatisteille sopivasta solidaarisuuden käsitteestä.

Hyvin yleinen on ajatus, että solidaarisuus on osa kaikille ihmisille yhteistä, synnynnäistä ihmisluontoa: ehjän, kokonaisen ihmisen tulee auttaa ja suojella kaikkia muita ihmisolioita, muutoin hän on epäinhimillinen. Suunnilleen näin ovat ajatelleet useimmat moraalifilosofitkin. Murhaajasta sanotaan, että hän on rikkonut ihmisluontoaan vastaan tai on hukannut sen tyystin. Tässä merkityksessä käytetään nyt juridista termiä ”rikos ihmisyyttä vastaan” esimerkiksi meneillään olevassa oikeudenkäynnissä muuatta entistä valtionpäämiestä vastaan. Ajatus on universalistinen, se antaa ihmisten toimille muuttumattoman, metafyyssisen perustan, joka on syvällä, historiallisten sattumien ulottumattomissa. Täältä, Minän ytimestä (”core self”), solidaarisuuskin saa lopullisen määritelmänsä. Näin meillä olisi ensin, ”annettuna”, abstrakti sääntö, skeema, ja jälkeenpäin sääntöä noudattava konkreettinen toiminta. ”Inhimillinen” olisi ainoal-

la tavalla määriteltä. Tämä ajattelun perinne on selvästikin kohtaisin kristinuskosta. Sehän vaatii, että meidän tulee rakastaa kaikkia ihmisiä, sillä kaikki ovat Luojan luomia ja jokaisella on raskas syntitaakkansa. Solidaarisuuden osoittaminen vaikkapa vain työtovereita kohtaan olisi vakava virhe, Jumalan tahdon vastainen teko. Kant taasen perusti moraalisen universalisminsa järkeen, joka ulottuu läpi koko ihmiskunnan: meillä ei ole moraalista velvoitetta toisia ihmisiä kohtaan, koska he ovat ystäviä, naapureita jne., vaan koska he ovat järjellisiä olentoja. Mikään toiminta ei ole moraalista, ellei se perustu järkeen, koko ihmiskunnan yhteiseen ytimeen. Hän ei jättänyt mitään pelkästään tunteiden varaan, ei säälin, katumuksen, hyväntahtoisuuden jne. Kantin moraalioopin suuren vaikutuksen takia nämä tunteet saivat laajalti epäilyttävän värityksen.

Olemme voineet tavan takaa havaita, että pragmatistisen ajattelun syvin juonne on kaiken ylhäältä annetun ja universaalilin torjuminen; arkisista kokemuksista ei ole lupa paeta ilmaviin oletuksiin. Nytkin on sanottava: solidaarista on se, mitä joku ihmisjoukko jonain hetkenä ja joksikin aikaa sopii asiasta. Solidaarisuutta ei anneta eikä käsketä, se tehdään itse ja sattumoisin sopimalla. Solidaarisen asenteen kohteet ovat yleensä sangen vaatimattomia, esimerkiksi tenniksen pelaajat, savolaiset mansikan poimijat jne. On tuskin kuviteltavissa, että joku tuntisi aitoa yhteenkuuluvuutta koko ihmiskuntaa kohtaan, johon kuuluvat myös veriset diktaattorit. Tätä universalismin vastaista solidaarisuutta Rorty perustelee yllä jo mainitulla Wilfrid Sellarsin käsitteellä ”me-intentio”. Sellarsin mukaan sanonta ”x on yksi meistä” on moraalisen velvoitteen perimmäinen selittäjä. ”Meidän kaltaisemme ihminen” on selvästikin kontrastiivinen, se sulkee pois muun kaltaiset, joita kutsutaan pronomiinilla ”he”.

Jos nyt universalistien tavoin sanottaisiin ”yksi meistä ihmisistä”, ei sanonnalla olisi muuta kontrastia kuin eläimet, kasvit, koneet jne.; se ei koskisi ihmisten välistä solidaarisuutta lain-

kaan, vaan kaikkia ihmisiä. Kaikkia ei kukaan voi ottaa vastuulle, minkä vuoksi solidaarisuus on ”individualistista”. Solidaarisuuden kohde voi silti olla myös mittava, vaikkapa kokonainen kansa. Antiikin kreikkalaiset puhuivat mielellään ”meistä kreikkalaisista” ja tarkoittivat paremmuuttaan barbaareihin nähden, joita muut kansat olivat. Normaalisti kohde on kuitenkin arkielämän sattumien aiheuttama yksittäinen tilanne. Jos italialainen äiti 30-luvulla olisi halunnut pelastaa tuntemansa juutalaisen äidin natseilta, hän tuskin olisi tehnyt sitä, koska tuttu oli juutalainen, vaan koska hän oli pikkulasten äiti kuten auttaja itsekin. Suuren kohteen selkeä raja kulkee ”koko ihmiskunnan” alapuolella.

”Meidät” erottaa ”heistä” kylläkin raja, mutta se liikkuu herkeämättä, ja liikkeen vauhti tuntuu ajan myötä nopeutuvan. Rorty sanoo uskovansa moraalien edistykseen: etenkin läntisissä demokratioissa kehitys on jo kauan kulkenut laajemman solidaarisuuden suuntaan. ”Me” on voitu ulottaa suuriin joukkoihin, joita ennen kutsuttiin ”heiksi”. Tämä kehitys on kulkenut yhtä jalkaa liberalismien leviämisen kanssa; molempien päämäärä on julmuuden ja nöyryytyksen vähentäminen. Kun sattumanvarainen moraalien kieli on puhdistettu teologiasta ja filosofiasta, ”inhimillinen solidaarisuus” on kehittynyt retoriikan vahvaksi aseeksi. Solidaarisuutta on pidettävä kykynä käsittää rodun, uskonnon, tapojen yms. kasvattamat jyrkätkin erot vähäarvoisiksi, kun kysymys on yhteisymmärryksestä piinan ja nöyryytyksen vähentämisessä. Siinä me kaikki voimme lukeutua pronominin ”me” piiriin. Moderni älymystö voi parhaiten osallistua moraalien kehitykseen lukemalla esimerkiksi romaaneista, minkälaista kipua ja nöyryytystä maailmassa on. Teologien puheista ja filosofien traktaateista ei juuri ole apua.

Varsinkin angloamerikkalaisessa moraalifilosofiassa on suuressa määrin luovuttu Kantin rationalismista. Kukaan ei kiellä, että sillä on ollut suuri vaikutus nykyisten demokratioiden syn-

tyyn. Vierastamisen syy on, että järki ainoana tuomarina on vain abstraktio lukuisista muista moraaliiin (ja solidaarisuuteen) liit-tyvistä syistä, esimerkiksi monenlaisista psykologisista, sosiolo-gisista, biologisista jne. Järjen kohottamista kaikkien näiden ylä-puolelle kutsutaan moraaliiin ”puhtaudeksi”, joka siis piilottaa nuo muut syyt. Kun moraalii näkyy vain ulkoapäin, konkreetti-sessa toiminnassa, voidaan moraalittomuus käsittää yleisesti jär-jettömyydeksi eikä esimerkiksi sydämettömyydeksi. Juuri näi-hin seikkoihin Rorty viittaa selittäessään käsitystään solidaari-suuden luonteesta. Hän hylkää ”puhtauden” käsitteen ja jatkaa: *”... meidän vastuumme toisista ihmisistä muodostaa vain (korostus Rortyn) elämämme julkisen puolen, joka kilpailee yksityisten tun-teiden ja yksityisen itsekasvatuksen kanssa, ja jolla ei ole mitään automaattista (korostus Rortyn) etuoikeutta yksityisten motiivien suhteen ... Moraalinen velvoite on näinollen heitettävä peliin mui-den harkintojen kanssa eikä sitä tule lyödä pöytään valttikorttina”* (Rorty 1993, 194).

Rorty päättää kirjansa (1993) ja sen viimeisen luvun ”soli-daarisuus” muutaman abstraktion kuten ”ihmisyyssinänsä” tul-kintaan, erityisesti filosofien osuuteen siinä. Olemme ehtimi-seen havainneet, että molemmat ovat pragmatistien joukoissa huonossa huudossa. Perinteisten filosofien asema jää nytkin en-nalleen, mutta abstraktiot saavat hyvän todistuksen, jos ne lue-taan oikein. Tässä tapaamme uudestaan sen yllä laajasti esitellyn seikan, että pragmatisteille ei itse kielen ns. korrekti-us ole pää-asia, vaan oikein ymmärtäminen. Abstraktio ”ihmisyyssinänsä” luetaan oikein, kun se käsitetään yleisenä kehoituksena solidaa-risuuteen, julmuuden vähentämiseen. Väärin se luetaan, jos syntyy käsitys, että tuollainen abstraktio olisikin filosofien kek-simä moraaliiin universaali perusta. Tällä tavoin meillä olisi filo-sofien pystyttävä ylin tribunaali, jolta voidaan saada ratkaisut moraaliiin ongelmiin. Kun me uskomme, että liberaali demokra-tia on hyvä asia, siihen tulisi saada filosofien asiantuntijalausun-

to. Rorty ilmoittaaakin kirjansa erääksi päätteemaksi tuollaisten tribunaalien torjumisen.



## 8. Epilogi

Donald Davidsonin ”ei kieltä” -teesiä on selvästikin tukala ymmärtää. Sotaisesta nimestään huolimatta se ei kuitenkaan sano mitään tavatonta, vaan yksinkertaiselta tuntuvan seikan: termit kuten suomen, tanskan, islannin jne. kieli eivät nimeä reaalisia olioita, vaan keinotekoisia abstraktioita, joilla on teoreetikkojen laatimat säännöt. Nämä on johdettu konkreettisen arkipuheen sekalaisista, behavioristisesti ymmärrettävistä merkeistä, joilla ei ole sääntöjä. Niiden alati vaihtuvat merkitykset on arvattava: puhe on ainaista arvausleikkiä, taiteellista toimintaa. Tämän takia Davidson antoi sanotulle puhetavalle nimen *passing theory*, ohikiitävä arvailu. Vaikkei termi ”kieli” oikeastaan sovi kumpaankaan puhumisen tapaan, Davidson käyttää sitä silti; *passing theory* on tuntematon ja kömpelö.

Mitä siis on tapahtunut? On nähty Davidsonin tunnustautuvan pragmatistiksi. Nimensä mukaan pragmatisti laskeutuu alas metafyyisistä ja abstrakteista eli pysyvää varmuutta luovista olioista ”elämismaailmaan”, jossa mikään ei pysy paikoillaan, kaikkein vähiten kieli. Meillä on vain tämä yksi maailma, ja siinä ”kieltä ei ole”. Abstrakti yleiskieli sääntöineen on tieteen asia. Siihen *passing theory* ei sovi.

Davidson ei torju kommunikoinnin välinettä ylipäätään, vaan yleisesti hyväksytyyn kielikäsitteeseen. Davidsonin näkemys

on, ettei mitään sellaista kuin kieli ole olemassa, jos kielellä tarkoitetaan vähänkin samaa kuin mitä monet filosofit ja lingvistit ovat olettaneet. Tämä yleinen käsitys kuuluu, että on olemassa selvästi määritelty sosiaalinen struktuuri, jonka kielen käyttäjät hankkivat ja jota he sitten käyttävät eri tapauksiin. Sen tilalle astuu *a passing theory* eli pelkkä arvailu: voimme sanoa, että kielikyky on kykyä löytää hetkestä toiseen puheen tarkoitus arvailun varassa. Siis: kieleksi kutsuttua, sääntöihin sidottua oliota ei ole, on vain vapaata arvailua. Jos tätä halutaan nimittää kieleksi, niin olkoon menneeksi.

Davidsonin teoria synnytti Pohjois-Amerikassa kiivaan keskustelun, johon ottivat osaa monet maan nimekkäimmät filosofit. Merkittävää on, että keskustelu koski suurelta osin Davidsonin opin tulkintaa sekä pysyi asiantuntevana ja sivistyneenä. Keskustelua on selostanut laajasti esimerkiksi Glüer 1999. Eurooppaan Davidsonin teoria on ehtinyt vain tipoittain, Suomeen ei tietääkseni ensinkään. Oma työni on jo saanut osakseen joitakin kommentteja; niistä tässä joitakin mainintoja.

Suomalaiset filosofit ovat tajunneet Davidsonin kumouksellisen opin arvon ja pitäneet sen tunnetuksi tekemistä meilläkin tärkeänä. Sen sijaan niille, joiden lähtökohta on puhtaasti lingvistikalla pohjalla, Davidsonin idea jää vieraaksi. Minulle on esimerkiksi esitetty kysymys, miten tämä työ on laadittu, jos kieltä ei ole. Samoin on kummasteltu sitä, ettei pienessä piirissä tapahtuisi kielivirheitä; lingvistien mielestä juuri niissä näkee eniten erehdyksiä. Nämä kaksi huomautusta osoittavat, ettei kysyjä ole ymmärtänyt Davidsonia. Kysymykseen siitä, mikä tekstissä on Davidsonin ja mikä minun omaa tekstiäni voin vastata, että minä rajoitun yksinomaan tulkitsemaan Davidsonia ja Rortya *sine ira et studio*. Ne, jotka eivät hyväksy esitettyjä ajatuksia tulevat lingvistien keinoin pitäneeksi Davidsonia ja Rortya arvottomina.

Usein on myös kysytty, mikä funktio on työn kappaleilla Estetismi ja Solidaarisuus. Olen noudattanut tässä Rortyn (1993) menetelmää: uuspragmatistien kielikäsitteiden kannalta niillä on ratkaiseva merkitys. Lyhyesti: estetismi rikkoo sen pragmatistisen perusteesin, että kieli on arkielämän työkalu; se kohottaa molemmat metafyyysisiin korkeuksiin. Estetismi ei ole heideggerilaista ”elämänfilosofiaa” eikä se puhu arjen kieltä. Solidaarisuuteen on teoksessa viitattu jo useaan otteeseen: freudilaisittain katsoen pragmatistien kieli on jyrkän individualistista, koska jokaisella on oma henkilöhistoriansa. Näin ei kommunikointi olisi mahdollista. Siksi ihmisten on pakko rakentaa esimerkiksi ”me-intention” avulla yhteistä ymmärtämistä eli solidaarisuutta.

## Kirjallisuutta

- Berlin, Isaiah, Four Essays on Liberty. Oxford University Press 1969.
- Boethius, Anicius, Consolatio philosophiae. *Migne, Patrologia latina*, 63, 64. Suomennos Juhani Sarsila, Tampere 2001.
- Coseriu, Eugenio, Das Phänomen der Sprache und das Daseinsverständnis des heutigen Menschen. *Sprache, Strukturen und Funktionen*. Tübingen 1971.
- Coseriu, Eugenio. Formen und Funktionen. *Konzepte der Sprach- und Literaturwissenschaft*, Tübingen 1987.
- Davidson, Donald, Truth and Meaning. *Truth and Interpretation: Perspectives on the Philosophy of Donald Davidson*, ed. Ernest LePore, Blackwell, Oxford 1986.
- Davidson, Donald, What Metaphors Mean: *Inquiries into Truth and Interpretation*, 1978.
- Davidson, Donald, A Nice Derangement of Epithaps. *Truth and Interpretation: Perspectives on the Philosophy of Donald Davidson*, ed. Ernest LePore, Blackwell, Oxford 1986.
- Davidson, Donald, Communication and Convention. *Inquiries into Truth and Interpretation*, Oxford 1984.
- Davidson, Donald, On the Very Idea of a Conceptual Scheme. *Inquiries into Truth and Interpretation*, Oxford 1984.
- Davidson, Donald, The Second Person. *Midwest Studies in Philosophy*, ed. French, Uehling, Wettstein, Notre Dame 1992.
- Davidson, Donald, The Social Aspect of Language. *The Philosophy of Michael Dummett*, Dordrecht 1994.
- Dewey, John, Logic, The Theory of Inquiry, New York 1938.
- Friedell, Egon, Kulturgeschichte der Neuzeit, Band I. München 1997. Suomennos E. H. K. Ahlman. 7. painos, 1995.
- Gilson, Etienne, Christliche Philosophie. Paderborn 1954.
- Glüer, Kathrin, Sprache und Regeln. Zur Normativität von Bedeutung, Berlin 1999.

- Goodman, Nelson. *The Way the World is. Problems and Projects*, Indianapolis 1972.
- Heimsoeth, Heinz, *Die sechs grossen Thermen der abendländischen Metaphysik und der Ausgang des Mittelalters*. Kohlhammer, Darmstadt 1958.
- Horkheimer, Max, Adorno, Theodor, *Dialektik der Aufklärung*, 1944.
- Itkonen, Esa, *Universal History of Linguistics*, Amsterdam/Philadelphia 1991.
- James, William, *Does Consciousness Exist?* *Meridian Books*, New York 1904.
- James, William, *Pragmatism*, *Meridian Books*, New York 1955.
- Oakeshott, Michael, *Of Human Conduct*. Oxford University Press 1975.
- Quine, Willard van Orman, *Two dogmas of empiricism. From a Logical Point of View*, Cambridge, MA 1953. Suomenos Helsinki 1993.
- Rorty, Richard, *Pragmatism, Davidson and Truth*. LePore, ed., *Truth and Interpretation: Perspectives on the Philosophy of Donald Davidson*. Oxford, Blackwell 1984.
- Rorty, Richard, *Philosophy and the Mirror of Nature*. Oxford, Blackwell 1990.
- Rorty, Richard, *Contingency, Irony, and Solidarity*. Cambridge University Press 1993.
- Russel, Bertrand, *History of western Philosophy*, Vol. II, 1946. Suomenos J. A. Hollo, Helsinki 1948.
- Sandel, Michael, *Liberalism and its Critics*. New York University Press, 1984.
- Seppänen, Lauri. *Meister Eckeharts Konzeption der Sprachbedeutung*. Max Niemeyr, Tübingen 1985.
- Von Wright, Georg Henrik. *Looginen empirismi*. Otava, Helsinki 1945.