

RAKKAUS JA EPÄILEVÄ ASENNE

Matti Pulli
Kandidaatintutkielma
Filosofian, poliittisen historian ja valtio-opin laitos
Filosofia
Turun yliopisto
Toukokuu 2024

Turun yliopiston laatu järjestelmän mukaisesti tämän julkaisun alkuperäisyys on tarkistettu Turnitin OriginalityCheck -järjestelmällä.

TURUN YLIOPISTO

Filosofian, poliittisen historian ja valtio-opin laitos/Yhteiskuntatieteellinen tiedekunta

PULLI, MATTI: Rakkaus ja epäilevä asenne

Kandidaatintutkielma, 22 s.

Filosofia

Toukokuu 2024

Tässä tutkielmassa perehdyn maailmankuviin ja tiedollisen oikeutuksen maailmankuvasidonnaisuuteen. Meillä jokaisella on maailmankuva, jonka kautta tarkastelemme itseämme ja muita, emmekä kykene ohittamaan sitä edes halutessamme. Maailmankuvaamme määrittää ensisijaisesti metafysiset, tiedolliset ja eettiset näkemyksemme. Maailmankuvamme vastaa ensisijaisesti kysymyksiin “mitä on olemassa?”, “mitä tieto on ja miten voimme tietää asioita?” ja “mitä meidän tulisi tehdä tai jättää tekemättä?”.

Kaiken pätevän ja hyvän argumentaation pohjalla on ajatus siitä, ettei yksikään maailmankuva ole neutraali ja että tämä ei kuitenkaan johda siihen, että kaikki maailmankuvat olisivat yhtä hyviä tai oikeassa. Pyrin tuomaan esille monille täysin uuden tavan suhtautua väittelyyn ja keskusteluun: maailmankuvien sisäisen tarkastelun ja kritiikin. Retoriikan ja pelkän yleisön vakuuttelun sijasta toisen maailmankuva asetetaan tarkasteltavaksi tämän kyseisen maailmankuvan omista lähtökohdista käsin. Filosofisen väittelyn luonne kuitenkin säilyy: se voittaa, jonka maailmankuva on koherentein. Olennaista on se, että mikään ei ole itsestään selvää tai neutraalia.

Maailmankuvien sisäisen tarkastelun ja kritiikin logiikkaa noudattaen pyrin esittämään kristillisen maailmankuvan ainoana, joka kykenee antamaan perustavanlaatuisen selityksen tiedon olemassaololle ja siten oikeuttamaan väitteensä. Kaikki muut maailmankuvat ovat lopulta osa ykseyden ja monimuotoisuuden ikuista epävakaa dialektiikkaa, joka tekee tietämisestä mahdotonta. Esittelen tapoja, miten ykseys pyrkii suojelemaan itseään monimuotoisuudelta ja kaaokselta, ja toisaalta tapoja, miten monimuotoisuus pyrkii suojelemaan itseään ykseydeltä ja järjestykseen katoamiselta. Epäilevän asenteen keskiössä on halu muodostaa ykseyksiä, halu suojella niitä, sekä halu pysyä omana itsenään – ykseydestä aidosti erillisenä persoonana. Kristillisessä maailmankuvassa vastaus tähän on ensisijainen: samaan aikaan sekä yhtenä että kolmena olemassaoleva Jumala, jonka toinen nimi on rakkaus. Ykseyden ja monimuotoisuuden asettaminen yhdessä ensisijaisiksi lopulta pelastaa meidät epäilevältä asenteelta: on metafysisesti mahdollista olla samaan aikaan ja ilman ristiriitoja aidosti osa jotain itseä suurempaa, ja silti säilyä aidosti omana erityisenä persoonanaan. Rakastava asenne kääntää epäilevän asenteen pelkistämisen pääläelleen: vain rakkaudella on merkitystä ja sen takia kaikella on merkitystä.

Sisällys

1. Johdanto	1
2. Maailmankuvat ja tiedollinen oikeutus	2
3. Rakkauden maailmankuvallinen ensisijaisuus	7
4. Epäilyksen hermeneutiikka	11
5. Epäilevä asenne ja pelkistäminen	16
6. Johtopäätökset	18
Lähteet	21

1. Johdanto

Tractatusessaan Ludwig Wittgenstein loi pohjan myöhemmin kehittyneelle loogiselle positivismille. Vaikutusvaltaisessa kirjassaan Wittgenstein väitti, että kaikki, mitä voidaan ilmaista, voidaan ilmaista selvästi ja tarkasti, ja toisaalta, jos asiaa ei voida ilmaista selvästi ja tarkasti, siitä ei voida puhua. Filosofisen toiminnan tuloksena ei tulisi olla filosofisia propositionia, vaan propositionien selvennyksiä ja tarkennuksia. Lopulta filosofiset ongelmat pelkistyvät kielellisiksi sekaannuksiksi ja filosofisen problematisoinnin tarkoituksena on näiden sekaannuksien oikaiseminen. (Wittgenstein 1997.)

Myöhempi Wittgenstein kehitti kielipelin käsitteen, joka viittaa kielelliseen toimintaan sen yksinkertaistetussa muodossa: kielelliset säännöt ovat kuin pelillisiä sääntöjä, joiden mukaan tulisi toimia. Myöhempi Wittgenstein säilyttää yhä ajatuksen, jonka mukaan filosofiset pulmat johtuvat epätarkasta kielenkäytöstä, mutta selvät ja tarkat ilmaukset ovat selviä ja tarkkoja ilmauksia nimenomaan tietyn kielipelin sisällä ja sekaannukset johtuvat kielipelien sekoittumisesta. Näin Wittgenstein tulee vaikuttaneeksi kahteen hyvin erityyppiseen filosofiseen traditioon: sekä loogiseen positivismiin että jälkistrukturalismiin. Looginen positivismi etsi selviä ja tarkkoja ilmauksia neutraalista ja täydellisestä logiikan kielestä ja jälkistrukturalistit taas löysivät kielellisestä toiminnasta suhteellisuutta ja kontekstiriippuvaisuutta. *Tractatusessa* rakennetaan kuva täydellisen loogisesti rakentuneesta maailmasta ja myöhemmin sosiaalis-kielellisestä ympäristöstä tulee kieltä ja erityisesti merkitystä määrittävä tekijä. (Wittgenstein 1981; Wittgenstein 1997.)

Neutraali logiikka ja tiede antavat meille mahdollisuuden uskoa siihen, ettei kaikki ole vain riippuvaisia kontekstista, ja toisaalta kontekstiriippuvaisuus antaa meille mahdollisuuden ottaa huomioon holistisesti koko sen kulttuurisen ympäristön ja historian, jossa me elämme. Neutraaliuden ja normaaliuden taakse on kuitenkin helppo kätkeä omia ennakoasenteitaan, jotka sulkevat ulkopuolelle monia asioita. Onko neutraaliuden sijasta kyse kuitenkin vallasta, joka pyrkii peittämään itsensä? Kontekstiriippuvaisuus taas voi romahtaa relativismiin ja sen mahdollistamat sekaannukset aiheuttavat meissä epäilyksiä: tarkastelemme toista aina nimenomaan omasta näkökulmastamme käsin, joka pelkistää toisen aina eräänlaiseksi objektiksi. Voimme kuitenkin löytää loogisen perustan ajattelullemme ja samaan aikaan olla sitä mieltä, että meillä jokaisella – sekä yhdessä että erikseen – on maailmankuva, joka määrittää ajatteluamme.

Vastaan erityisesti siihen, miksi rakkautta tulisi pitää maailmankuvallisesti ensisijaisena – kaikkien väitteidemme metafysisenä, tiedollisena ja eettisenä ensiehtona. Käyn ensin läpi maailmankuviin ja tiedolliseen oikeutukseen liittyviä erityisiä ongelmia ja sen jälkeen argumentoin, että vain rakkauden ensisijaistava kristillinen maailmankuva pystyy antamaan meille perustavanlaatuisen selityksen sille, miten tietoa voi ylipäänsä olla olemassa. Toinen vaihtoehto on käsittelemäni maailmankuvallinen dialektiikka ykseyden ja monimuotoisuuden välillä, johon vajoamme, jos emme pidä molempia yhdessä ensisijaisina. Miten suhtaudumme toisiimme, jos rakkaudellisen asenteen sijasta toimimme dialektiikan ensisijaistavan epäilevän asenteen takaa? Ykseyden tai monimuotoisuuden korostamiseen liittyvät ongelmat tulevat kenties selkeimmin esille romanttisen pariskunnan kohdalla, mutta laajemmin ongelma tulee ilmi esimerkiksi sosiaalisen kritiikin ja epäilyksen hermeneutiikan kautta.

2. Maailmankuvat ja tiedollinen oikeutus

Esseekokoelmassaan *Tiede, filosofia ja maailmankatsomus: filosofisia esseitä tiedosta ja sen arvosta* Ilkka Niiniluoto esittelee näkemyksiään, jotka liittyvät keskeisesti maailmankuviin ja maailmankatsomukseen yleisesti. Niiniluodon mukaan henkilön maailmankuvan muodostaa hänen hyväksymänsä todellisuuskäsitykset. Niiniluoto selkeästi ensisijaistaa hänen määrittelemänsä tieteellisen maailmankuvan ja vertaa muita maailmankuvakäsityksiä siihen. (Niiniluoto 1984.)

Diederik Aerts sen sijaan listaa seitsemän maailmankuvia määrittävää komponenttia (Aerts ym. 1994, 25). Väitän kuitenkin, että maailmankuvaamme määrittää ensisijaisesti kolme eri komponenttia: metafysiset, tiedolliset ja eettiset näkemyksemme. Maailmankuvaamme vastaa ensisijaisesti kysymyksiin “mitä on olemassa?”, “mitä tieto on ja miten voimme tietää asioita?” ja “mitä meidän tulisi tehdä tai jättää tekemättä?”. Toinen kenties vaativampi väite on se, että jokaisella on maailmankuva, jonka kautta tarkastelemme itseämme ja muita, emmekä kykene ohittamaan sitä edes halutessamme.

Maailmankuvallinen ensisijaisuus johtaa edelleen siihen, että metafysisiä, tiedollisia tai eettisiä väitteitä ei voida esittää esittämättä väitteitä, jotka liittyvät kahteen muuhun filosofiseen haaraan. Jos esitämme metafysisen väitteen, jonka mukaan asioilla ja olioilla on tietynlainen ontologinen status, väitämme samaan aikaan myös tietävämmä, että niillä on

väittämämme mukainen ontologinen status, ja esitämme väitteemme, koska mielestämme muidenkin tulisi ajatella samalla tavalla. Kenties juuri sen takia, koska väite on totuudenmukainen ja ihmisten tulisi ajatella totuudenmukaisesti. Samalla tavalla, jos väitämme tietävämme jotakin, väitämme samaan aikaan, että tiedolla on tietynlainen metafyyssinen luonne, ja että muiden tulisi sekä pitää esittämäämme väitettä tietona että myös hyväksyä käyttämämme tiedollinen menetelmä. Tämä pätee siis edelleen myös eettisten väitteiden kohdalla: jos väitämme, että ihmisten tulisi toimia tietyllä tavalla, väitämme myös tietävämme tämän, ja väitteemme sisältää myös selkeitä metafyyssisiä olettamuksia.

Jos esimerkiksi väitämme, että $1+1=2$, meillä on aina jokin syy väittää, että $1+1=2$. Esimerkiksi se, että $1+1=2$ on totta. Haluamme myös, että muut pitävät lausetta totena, ja meistä todennäköisesti olisi vähintäänkin outoa, jos muut eivät hyväksyisi väitettämme. Voimme toki pyrkiä suojaamaan väitteitämme ja pyrkiä esittämään niitä jollain tavalla ehdollisina tai irrallaan muunlaisista väitteistä esimerkiksi sanomalla, että jos hyväksymme logiikan lait ja tietynlaisen formaalin systeemin, voimme vetää tietynlaisia johtopäätöksiä, mutta tällöin vastaaja voi hylätä esimerkiksi esitetyn loogisen argumentin yksinkertaisesti hylkäämällä logiikan lait tai kiistämällä argumentin pätevyyden metafyyssisellä tasolla esimerkiksi vetoamalla solipsismiin ja siihen, että solipsismi tekee tiedon olemassaolosta mahdotonta.

Väitteeni maailmankuvan ensisijaisuudesta seuraa Friedrich Nietzschen perspektivismiä. Nietzschen mukaan emme voi ikinä havaita maailmaa sellaisenaan, eli omaksua eräänlaista Jumalan näkökulmaa, vaan meillä jokaisella on oma näkökulmamme, jonka kautta tulkitsemme asioita. Nietzsche itse asiassa suorastaan varoittaa meitä hairahtumasta ajattelemaan, että voisimme saavuttaa tilan, jossa voisimme havainnoida maailmaa ja todellisuutta neutraalisti ja sellaisenaan (Nietzsche 2007, 87). Neutraalin maailmankuvan olemassaoloa voidaankin kutsua platonilaisittain jopa eräänlaiseksi liberaalin yhteiskunnan kauniiksi valheeksi, joka mahdollistaa sen, että jaetussa yhteiskunnassa voidaan esimerkiksi opettaa asioita, jotka eivät ole linjassa kaikkien maailmankuvien kanssa ilman, että jokin maailmankuva tulisi näkyvästi nostaa muiden yläpuolelle. Neutraalit faktat ovat neutraaleja faktoja, eikä neutraalien faktojen opettamisessa voi olla mitään väärää. Tällöin voimme edelleen ylläpitää sitä uskomusta, että kaikki maailmankuvat ovat samanarvoisia, mutta tiettyjä asioita voidaan silti pitää totuuksina vaikka ne olisivatkin ristiriidassa joidenkin maailmankuvien kanssa. Tämä liittyy läheisesti Ilkka Niiniluodonkin esille nostamaan

tieteelliseen maailmankuvaan, joka perustuu kokemukseräisestä tiedosta vedettäviin johtopäätöksiin. Tieteellisen maailmankuvan keskiössä on tieteellinen menetelmä, jota käyttämällä tiedeyhteisö luo tai saavuttaa uutta tietoa, jota pidetään neutraalina ja faktaperäisenä.

On kuitenkin tieteenfilosofisestikin merkittävää, että kokemukseräiseen tietoon pohjautuvat maailmankuvat sisältävät vakavia ongelmia. Esimerkiksi Wilfrid Sellarsin esittelemä annetun myytti (engl. *myth of the given*), jo hyvin pitkään tunnettu induktion ongelma ja abstraktien olioiden ontologinen status ovat tieteellisen maailmankuvan kannalta kriittisiä ongelmia (DeVries 2021). Edmund Husserl myös muistutti, että matematiikka ja logiikka ovat tieteellisen menetelmän työkaluja, joiden käyttöä empiirisessä tieteessä ei kuitenkaan voida oikeuttaa empiirisen tieteen menetelmin (Husserl 2013). Ne vain yksinkertaisesti otetaan annettuina ja käytön oikeutus on käytännöllinen: ne toimivat hyvin ja palvelevat tieteellisen maailmankuvan tiedollisia intressejä. Se, miten hyvin jokin työkalu toimii, ei ole kuitenkaan neutraali fakta, vaan täysin riippuvainen maailmankuvaan liittyvistä arvostuksista.

Tieteellisen artikkelin rakenne, joka alkaa johdannosta ja jatkuu käytettävien metodien kuvailusta tuloksiin ja analyysiin sekä edelleen johtopäätöksiin, on fiktiivinen kuvaus siitä, miten tieteen tekeminen todellisuudessa etenee. Prosessi ei suinkaan ole artikkelimaisen suoraviivainen, vaan se saattaa olla hyvinkin poukkoileva. Artikkeleiden rakenne itsessään ylläpitää ajatusta siitä, että erityisesti luonnontieteelliset tulokset ja johtopäätökset ovat luonteeltaan neutraaleja, vaikka jokaisella tutkijalla on aina jokin syy tehdä juuri sitä tutkimusta, mitä hän tekee. Puhdas tiedonintressi pitää sisällään oletuksen siitä, että puhtaan tiedonintressin olemassaolo on mahdollista, minkä maailmankuvakäsitykset kieltävät. Todellisuudessa tutkijalla on aina jonkinlainen maailmankuva, joka sisältää arvostuksia ja eettisiä käsityksiä, jotka eivät ole neutraaleja. Tutkijat tekevät myös vähintään epäsuoria oletuksia, jotka liittyvät heidän tutkimansa todellisuuden metafyyssiseen luonteeseen: minkälaisia olioita ja kappaleita on ja voi olla olemassa? Nämä maailmankuvalliset ennakkokäsitykset määrittelevät edelleen myös sen, minkälaisia vastauksia voidaan hyväksyä. Ne johtopäätökset, jotka ovat ristiriidassa tieteellisen maailmankuvan kanssa, jossa käsitysten tulee pohjautua kokemukseräiseen tietoon, on aina hylättävä. Selkeimmillään tämä ajatus esitetään peripateettisessa aksioomassa: “mielessä ei ole mitään, mitä ei ensin ole aistimuksessa”. Voimmeko kuitenkin löytää peripateettista aksioomaa itsessään

aistimuksista? Emme voi, ja tieteellinen maailmankuva ei kykenekään lopulta oikeuttamaan itse itseään.

Lopulta maailmankuva on koherentti jos ja vain jos se kykenee antamaan oikeutuksen tiedon olemassaololle ja sen mahdollisuudelle. Nietzschen perspektivismiin relativistisen tulkinnan mukaan meillä jokaisella on maailmankuva, ja nämä maailmankuvat sisältävät omat käsityksensä totuudesta sekä oikeasta ja väärästä. Alexander Nehamasin mukaan Nietzsche ei kuitenkaan ole aivan näin vulgaarin relativistinen, vaan hänenkin mukaansa jotkut käsitykset ovat parempia ja enemmän oikeassa kuin toiset (Nehamas 1985, 3). Nietzsche kuitenkin suoraan hylkää perspektiivien ulkopuoliset, neutraalit standardit, ja jos haluaisimme asettaa maailmankuvia jonkinlaiseen paremmuusjärjestykseen, tarvitsisimme juuri tällaisen maailmankuvien ulkopuolisen mittatikun, jonka perusteella tämän järjestelyn tekisimme. Nehamas voi siis olla aivan oikeassa, mutta tällöin Nietzschen käsitys olisi selkeän ristiriitainen. Koska minkäänlaista neutraalia tai metamaailmankuvaa ei ole, maailmankuvia ei voida verrata toisiinsa, mutta tämä ei kuitenkaan johda relativismiin. Jotta maailmankuva olisi koherentti, sen tulee oikeuttaa tiedon olemassaolo ja sen mahdollisuus, jolloin maailmankuvien analyysi ei perustukaan vertailuun, vaan maailmankuvien sisäisen koherentiuden tarkasteluun.

Tiedon ja tietämisen mahdollisuus on maailmankuvien analyysin keskiössä, mutta on myös monia muita transsendentaalisia kategorioita, jotka tuottavat haasteita monille maailmankuville. Tällaisia kategorioita ovat muiden muassa todellisuuden ja ympäristön hyvä järjestys, olioiden ja kappaleiden yli ajan säilyvä identiteetti, "minä", menneisyyden olemassaolo, kausaliiteetti ja niin edelleen. Me kaikki uskomme ja suorastaan tiedämme, että olemme sama henkilö tänään kuin eilenkin, ja että maailmaa ei luotu äsken valheellisten muistojemme kera. Kaikki transsendentaaliset kategoriat ovat myös filosofisen argumentaation ennakkoehtoja. Kaikki argumentit esitetään ajassa ja paikassa, jolloin niiden identiteetin on säilyttävä yli ajan. Samalla tavalla jokainen argumentti on myös lähtöisin joltakin "minältä", jolloin "minän" olemassaolo on myös jokaisen filosofisen argumentin ennakkoehto.

Kaikki transsendentaaliset kategoriat voidaan sitoa yhteen. Jos viittaamme esimerkiksi logiikan loogisuuteen, sanojen ja lauseiden merkitykseen ja minään, tarvitsemme jokaisen oikeuttamiseen kaikkia muitakin transsendentaalisia kategorioita sekä kyseistä kategoriaa

itsessään, mutta samalla mikään transsendentaalinen kategoria ei sisällä mitään sellaista ominaisuutta tai piirrettä, joka oikeuttaisi itsensä. Jos kehittäisimme argumentin, jonka tarkoituksena olisi tiedollisesti oikeuttaa jokin toinen transsendentaalinen kategoria, tulee meidän olettaa, että logiikka on loogista, sanoilla ja lauseilla on merkityksiä ja että argumentin esittäjä on olemassa minänä, jonka identiteetti säilyy yli ajan, ja niin edelleen. Jos hyväksymme tiedon klassisen määritelmän “oikeutettu tosi uskomus”, tulee meidän löytää jokin oikeutus transsendentaalisille kategorioille, joiden tietäminen on esimerkiksi kokemuseräisen tiedon ensiehto. Jos emme kykene oikeuttamaan induktion käyttämistä, miten voisimme sanoa tietävämme niitä asioita, joita tiedeyhteisö pyrkii osoittamaan?

Immanuel Kant toi transsendentaaliset argumentit filosofian valtavirtaan (Stern & Cheng 2021). Transsendentaalisten argumenttien ajatuksena on se, että jos x on y :n väistämätön ensiehto ja jos tiedämme, että y on tosi, tulee myös x :n olla tosi. Jos esimerkiksi haluaisimme osoittaa, että logiikka on loogista, voisimme käyttää siihen transsendentaalista argumenttia: logiikan tulee olla loogista, koska logiikan epäloogisuuden osoittamiseen käytettäisiin logiikkaa, jolloin johtopäätös olisi ristiriitainen. Logiikan tulee siis olla loogista, koska päinvastainen vaihtoehto johtaisi ristiriitaan tai olisi muilla tavoin mahdoton. Mutta miksi meidän tulisi välttää ristiriitoja ja mahdottomuuksia? Transsendentaalinen argumentti ei siis riitä logiikan loogisuuden osoittamiseen, koska transsendentaalisen argumentin eettisenä ensiehtona on logiikan lakien hyväksyminen. Transsendentaalinen argumentti ei kuitenkaan itsessään sisällä mitään oikeutusta näille eettisille käsityksille, joten ne tulee oikeuttaa myöskin. Jokainen eettinen väite kuitenkin sisältää myös tiedollisen väitteen: miten itse asiassa tiedät, että meidän tulisi toimia tai ajatella näin tai noin? Puhumattakaan esimerkiksi abstrakteihin olioihin liittyvistä metafysisistä käsityksistä.

Voimme kuitenkin aina valita skeptikon tien, mutta tällöin emme voi enää vedota tietoon tai tietämiseen. Jos väitämme, että tietoa on olemassa, meidän tulee oikeuttaa ne transsendentaalisen kategoriat, jotka ovat väitteemme ensiehtoja. Monimutkaisuutta tuottaa se, että näitä kategorioita ei voida oikeuttaa yksitellen, vaan jokainen niistä viittaa sekä itseensä että muihin. Ne eivät siis ole aksiomaattisia perususkomuksia, joiden kautta voimme rakentaa foundationalistisen järjestelmän, vaan ne tuottavat kehämäisen verkoston. Jos väittäisimme, että usko identiteetin säilymiseen yli ajan olisi perususkoksemme, jota ei tarvitse oikeuttaa, tämän väitteen ensiehtona olisi aina myös kaikki muut transsendentaaliset kategoriat sekä uskomus itse, jolloin kysymys olisi jälleen kehällisestä

argumentointivirheestä. Toisin sanoen, aina kun väitämme tietävämme jotain, edes perususkomuksiimme liittyen, väitteidemme ensiehtoina ovat kaikki transsendentaaliset kategoriat. Kenties meillä on perususkomuksia, mutta foundationalistiset käsitykset romahtavat aina kehällisyyteen, kun väitämme tietävämme niistä jotain.

3. Rakkauden maailmankuvallinen ensisijaisuus

Havainnoimme ympäristössämme jatkuvasti selkeitä ykseyksiä, mutta samalla myös huomattavan määrän monimuotoisuutta. Puut ovat yksittäisiä puita, mutta samalla ne koostuvat valtavasta määrästä oksia, ja jos menemme aivan lähelle, voimme nähdä koko kirjon monimuotoisuutta esimerkiksi puun kaarnan pinnalla. Koostumme myös itse soluista, jotka muodostavat selvän ja yksittäisen kokonaisuuden, joka kuitenkin itsessään sisältää paljon sisäkkäisiä kokonaisuuksia ja siten myös monimuotoisuutta. Tätä monessa mielessä filosofian keskeisintä mysteeriä ja ongelmaa kutsutaan yhden ja monen ongelmaksi. Tietokin koostuu sekä yhdistelmistä että erotteluista, jolloin jopa tiedonkin olemassaoloa keskeisempi kysymys on yhden ja monen ongelman ratkaisu tai selitys.

Yhteiskuntafilosofialla ja siihen liittyvällä sosiaalisella ontologialla on käytännöllisempi suhde yhden ja monen ongelmaan. Mikä on sosiaalisten ryhmien ontologinen status? Onko niitä olemassa vai kutsummeko ryhmiksi ensisijaisempien yksilöiden muodostamia joukkoja? Erityisesti skotlantilaista valistusta seuraten liberaali sosiaalinen ontologia tekee yksilöstä ensisijaisen: ryhmiä joko ei ole lainkaan olemassa tai ne vähintäänkin muodostuvat yksilöistä. Friedrich Hayek kuvasi ihmisyhteisöjä ja laajemmin yhteiskuntia spontaaniksi järjestykseksi (Schmidtz & Boettke 2021). Järjestykseksi, joka on muodostunut emergentisti ihmisyksilöiden toiminnan myötä. Tällöin voimme ajatella, että liberaali ontologia ensisijaistaa monimuotoisuuden ja näkee ykseyksien olevan joko illusorisia tai muodostuvat emergentisti monimuotoisuudesta. Myöhempi saksalainen filosofia käänsi yksilön ja yhteisön väliset suhteet toisinpäin. Hegel Hölderlinin vanavedessä kehitteli käsitystään maailman sielusta, jota voidaan pitää ontologisesti holistisena käsityksenä. Tällöin monimuotoisuus kumpuaa nimenomaan ykseydestä. (Epstein 2023.)

Kenties yksiselitteisin sosiaalinen yhteisö, jonka kautta voimme pohtia yhden ja monen ongelmaa suhteessa sosiaaliseen ontologiaan, on toisiaan rakastava pariskunta. Vastauksia kysymykseen “mitä rakkaus on?” on tunnetusti monia, mutta rakkauden unioniteoria liittyy

olennaisesti yhden ja monen ongelmaan. Unioniteoriassa olennaista on se, että rakkaus muodostaa erityisen uuden yksikön – meidät. Hieman heikommin sanottuna rakkaudessa olisi kyse halusta muodostaa erityinen me-unioni. Keskeistä on myös se, minkälainen ontologinen status tällä uudella yksiköllä käsitetään olevan. (Helm 2021.)

Roger Scruton käsittelee kirjassaan *Sexual Desire* erityisesti romanttista rakkautta, jonka hän näkee muodostuvan heti, kun vastavuoroisuudesta tulee yhteisö. Toisin sanoen siinä vaiheessa, kun osapuolten halujen välinen raja ylitetään. Scrutonin filosofiassa rakkaus on erityinen ihmissuhde, jossa osapuolet eivät ole niinkään kiinnostuneita omista asioistaan vaan nimenomaan meidän asioistamme, osapuolten näkökulmasta käsin katsottuna. Olennaista on se, että Scrutonin mukaan tämä me-unioni todella on olemassa. Se ei ole jokin sopimus tai kahden ihmisen nominalistinen joukko, vaan aidosti uusi olio maailmassa. (Scruton 2006, 230.)

Scruton on siis käsityksensä kanssa aivan yhden ja monen ongelman ytimessä. Miten kahdesta voi tulla yksi, kuitenkin niin, että yksi säilyy kahtena? Tämä kysymys liittyy myös kahteen unioniteoriaa vastaan esitettyyn kritiikkiin. Jos rakkaus luo me-unionin, jossa osapuolten välisten halujen ja intressien erot ylitetään ja rajat niiden väliltä katoavat, voisi kuvitella, että myös osapuolten oma henkilökohtainen autonomia katoaisi. Jos siis henkilökohtaista autonomiaa pitää hyvänä asiana, on rakkaus ainakin unioniteoreettisessa muodossaan tällöin paha asia. Esifilosofisessa mielessä ajattelemme hyvin usein myös niin, että rakkauteen kuuluu olennaisesti toisen hyväksyminen omana itsenään ja omana autonomisena persoonanaan. Toisaalta rakkaudessa olennaista tuntuu olevan myös se, että toista pitää itsessään tärkeänä. Rakkauden unioniteoriaan näyttää kuitenkin kuuluvan sen toisen katoaminen me-unioniin, jolloin raja minun ja hänen välillä katoaa. (Helm 2021.)

Unioniteorian kannattajat eivät kuitenkaan pidä kumpaakaan kritiikin muotoa sinänsä ongelmallisina. Autonomian katoamista voi pitää joko hyvänä asiana, rakkauden hyväksyttävänä hintana tai rakkauden eräänlaisena paradoksina. Toisaalta toista voi pitää itsessään tärkeänä juuri nimenomaan sen takia, koska se toinen ei ole enää itsestä erillinen olio. Toisen puoliskon seksuaaliset seikkailut voidaan nähdä uhkana pariskunnan muodostamalle ykseydelle, ja toisaalta pariskunnan muodostama ykseys voisi toimia perusteluna sille, miksi ajatus raiskauksesta avioliitossa on absurdi. Koska emme voi raiskata omia oikeita käsiämme, miten voisimme raiskata puolisoamme, jonka kanssa muodostamme

samalla tavalla yhden ja saman ykseyden? Näemme jälleen, että ontologisilla sitoumuksilla on myös moraalisia implikaatioita. (Helm 2021.)

Luultavasti tunnetuin rakkauden unioniteoria lienee kuitenkin kristinuskon kolminaisuusoppi. Siihen liittyvä teologia ja filosofia ovat myös osaltaan vastanneet myös sekulaaria unioniteoriaa koskeviin kritiikkeihin, tosin ontologisessa mielessä eri tasolla. Kolminaisuusoppiin kuuluu perustavanlaatuisesti käsitys Jumalasta samaan aikaan sekä yhtenä että kolmena. Jumala on olemukseltaan yksi, mutta kuitenkin niin, että Jumala on samaan aikaan kolme persoonaa, jotka muodostavat yhdessä yhden ja saman ikuisen Jumalan. Kristinuskon kolminaisuusoppi on siis jälleen yhden ja monen ongelman ytimessä. Oppia ollaan kutsuttu myös ristiriitaiseksi, mutta onko ristiriitaista väittää, että tämä tutkielma on yksi kokonaisuus, joka koostuu samaan aikaan monista osista? Kolminaisuuteen liittyvä looginen ongelma on lopulta läsnä kaikkialla sekä yhdessä että erikseen.

Cornelius Van Til on keskeinen kristillisen presuppositionaalisen apologetiikan kehittäjä, jonka uran kenties keskeisin argumentti liittyy kristillisen Kolminaisuuden, eli rakkauden väistämättömään maailmankuvalliseen ensisijaisuuteen. Voidaan ajatella, että argumentissaan Van Til palaa pohtimaan yhden ja monen ongelmaa, sekä Parmenideen ja Herakleitoksen esisokraattisia filosofioita. Jos kaikkeus on yksi, ykseys on ensisijaista ja vain ykseys on olemassa, asioita on mahdotonta erotella. Jos taas kaikkeus on jatkuvassa muutoksessa, ja moninaisuus on ensisijaista, asioita ja olioita on mahdotonta yhdistellä. Koska tietäminen ja tiedon olemassaolo itsessään vaatii erottelemista ja yhdistelemistä sekä ontologiassa, jossa on vain yksi olio, että myös ontologiassa, jossa on monta perustavanlaatuisesti toisistaan erillistä oliota, tietäminen ja tiedon olemassaolo on väistämättä mahdotonta. Van Tilin mukaan kristinuskon Kolmiyhteinen Jumala ratkaisee tämän ongelman, sillä kristillisessä maailmankuvassa sekä ykseys että moninaisuus ovat yhdessä ensisijaisia. Jumalan luoma kaikkeus heijastelee Luojansa luonnetta ja ominaisuuksia, ja siten yhden ja monen tuottamilta tiedollisilta ongelmilta vältytään. Van Tilin transsendentaalinen argumentti voidaan esittää seuraavanlaisessa muodossa:

1. Kaikkeuden ontologiassa joko ykseys tai moninaisuus on ensisijaista, tai sitten ne ovat yhdessä ensisijaisia.
2. Jos kaikkeuden ontologiassa ykseys on ensisijaista, kaikkeuden tietäminen on mahdotonta.

3. Jos kaikkeuden ontologiassa moninaisuus on ensisijaista, kaikkeuden tietäminen on mahdotonta.
4. Kaikkeuden tietäminen on mahdollista.
5. Kaikkeuden ontologiassa ykseys ja moninaisuus ovat siis yhdessä ensisijaisia.
6. Vain kristillisessä ontologiassa ykseys ja moninaisuus ovat yhdessä ensisijaisia.
7. Kristillinen teismi on siis totta. (Andersson 2005, 18-19.)

Kristillinen maailmankuva ja erityisesti siis Kolminaisuus tarjoaa perustavanlaatuisen selitysmallin (engl. *metaphysical grounding*) sille, miten tietoa voi ylipäänsä olla olemassa.

Transsendentaalista argumenttia voidaan käyttää osoittamaan, että vain tietynlaiset maailmankuvat voivat oikeuttaa tiedon olemassaolon, mutta silti hyppäys tästä kristilliseen maailmankuvaan ei ole aivan ilmeinen. Voimmehan aina luoda mielessämme uudenlaisen maailmankuvan, joka täyttää nämä abstraktit kriteerit, mutta joka on silti jokin aivan uusi maailmankuva. Toisaalta, emmekö voisi myös väittää, että transsendentaaliset kategoriat vain ovat eikä viittausta Jumalaan tarvita?

Ensimmäinen vasta-argumentti tuo esille tarpeen liittää abstrakti maailmankuva materiaaliseen todellisuuteen, joka on kenties kristillisen maailmankuvan keskeisin väite: Logos astui historiaan ja paljasti itsensä ihmiskunnalle. Joissain maailmankuvissa väite, että joku herätti itse itsensä kuolleista, olisi ristiriidassa maailmankuvaan liittyvien, ensisijaisempien metafyyssisten ennakko-oletusten kanssa, ja olisi siten perustavanlaatuisesti mahdoton, mutta näin ei ole kristillisessä maailmankuvassa. Kristillisessä maailmankuvassa historialliset todisteet Jeesuksen ylösnousemuksesta ovat sekä päteviä että vakuuttavia, joten se pystyy samaan aikaan sekä antamaan oikeutuksen tiedon olemassaololle että myös oikeuttamaan oman etuoikeutetun asemansa. Huomattavaa on se, että maailmankuva määrittää sen, mitkä seikat voidaan laskea hyväksyttäviksi todisteiksi, ja tavoitteena on muodostaa mahdollisimman koherentti maailmankuva. Transsendentaalinen argumentti Jumalan olemassaolon puolesta yhdistettynä Kolminaisuuden antamaan tiedolliseen perustaan ja todisteisiin Jeesuksen ylösnousemuksesta luo kristilliselle maailmankuvalle perustan, jota millään muulla maailmankuvalla ei ole.

Toinen vasta-argumentti pyrkii jättämään Jumalan ulkopuolelle väittämällä, että transsendentaaliset kategoriat voisivat vain olla eikä niitä tarvitsisi oikeuttaa edelleen.

Perusongelmana tässä on transsendentaalisten argumenttien kehällinen luonne: logiikka on itsessään kaikkien logiikan oikeuttavien argumenttien ensiehto. Voimme siis joko sanoa, että kehälliset argumentit ovat aina sallittuja, jolloin tiedollisen oikeutuksen merkitys näyttäisi romuttuvan, tai voisimme sanoa, että kehällisyys on sallittua tiettyyn kategoriaan kuuluvien argumenttien kohdalla, joka myöntäisi jo sen, että joidenkin olioiden – eli tässä tapauksessa filosofisten argumenttien – erityisyys on väistämätöntä. Seuraavaksi voisimme vaatia oikeutusta tälle väitteelle: miten voimme sanoa tietävämmme, että nämä argumentit ovat jollain tavalla erityisiä? Nämäkin tiedolliseen oikeuttamiseen pyrkivät argumentit olisivat aina väistämättä kehällisiä, joten kuuluisivatko nekin samaan kategoriaan? Johtopäätöksenä on se, että argumentti, joka pyrkii tekemään kehällisyydestä sallitun joissain erityistapauksissa, on aina itsessään kehällinen, mutta samalla emme kuitenkaan pääse kehällisyydestä eroon. On siis väistämätöntä, että on olemassa jokin persoonallinen olio, joka luonteensa puolesta pystyy muodostamaan tiedollisesti oikeutetun ja kehällisen argumentin, ja siten antamaan oikeutuksen tiedon olemassaololle, ja tämä olio on itseensä viittaava ja puheensa kautta universumin luova Jumala.

4. Epäilyksen hermeneutiikka

Paul Ricœur kirjoitti kirjassaan *Freud and Philosophy* Marxin, Nietzschen ja Freudin olevan epäilemisen mestareita. Kaikki kolme ovat hänen mukaansa reduktionisteja: Marx oli materialisti, joka pelkisti kaiken taloudeksi, Nietzsche pelkisti kaiken tahdoksi valtaan ja Freud taas pelkisti kaiken seksuaaliseksi vietiksi. Ricœurin mukaan he pyrkivät ajattelussaan vetämään valheen verhon todellisen maailman yltä. Heidän mukaansa asiat eivät siis ole sitä, miltä ne näyttävät. (Ricœur 2008, 32-33.)

Ricœur liitti kaikki kolme osaksi epäilyksen hermeneutiikan perinnettä. Epäilyksen hermeneutiikka on tulkintatapa, jonka tarkoituksena on paljastaa erityisesti kirjallisten teosten salattuja ja piilotettuja merkityksiä. Se viittaa ennemminkin lukijan epäilevään asenteeseen, eikä niinkään suurempaan, vastustavaan asenteeseen, joka on painokkaammin läsnä esimerkiksi Judith Fetterleyn teoksessa *The Resisting Reader: A Feminist Approach to American Fiction*. Fetterley asettuu vastustamaan tekstiä, epäilevämpi lukija taas pyrkii paljastamaan, mitä teksti tosiasiaassa pyrkii sanomaan. (Ricœur 2008, 32-33; Fetterley 1978.)

Rita Felskin mukaan epäilyksen hermeneutiikka on eräänlainen älyllinen harjoitus, jonka tavoitteena on kohteensa demystifointi (Felski 2011, 1). Tämä tulkintatapa Felskin mukaan mahdollistaa moderneissa kriittisissä piireissä suurta suosiota saaneen, lähes salapoliisimaisten kertomusten kirjoittamisen, joissa tutkija pyrkii saamaan kiinni ja paljastamaan rikollisen – kirjailijan, joka pyrkii teostensa kautta heittämään verhon yhteiskunnallisen ja poliittisen sarron ylle (Felski 2011, 1). Verho peittää alleen salatun totuuden, jonka paljastaminen on kritiikin tärkein tehtävä. Tiedon luonne pelkistyy tiedoksi sortavista rakenteista, eivätkä kaunokirjalliset klassikotkaan enää paljasta kauneutta, vaan ne pyrkivätkin eri tavoilla salaamaan ja valkopesemään sortoa. Absoluuttisimmillaan tämä asenne johtaa näkemään kauneuden aina auttamatta valheellisena verhona: kauneus estää meitä ymmärtämästä olemassaolon ikuisesti sortavaa ja kärsimystä tuottavaa luonnetta.

Artikkelissaan “Why Has Critique Run out of Steam? From Matters of Fact to Matters of Concern” Bruno Latour pohtii *kritiikin* nykytilaa ja sen menneisyyttä. Hänen mukaansa valtaosa sosiaalisesta kritiikistä voidaan jakaa kahteen osaan. Kritiikkiin, jossa halutaan osoittaa erilaiset uskomusten kohteet vain naiivin ihmisen mielen tuotteiksi. Sekä kritiikkiin, jossa halutaan osoittaa, että käsityksiämme ja kuvaamme todellisuudesta ohjaavat ja määrittävät ulkoiset voimat (esimerkiksi taloudelliset tai sosiaaliset) ja että ne muodostuvat nimenomaan näiden ulkoisten voimien hallitseman hegemonisen vallan kautta. Voisimme esimerkiksi väittää, että kristinuskon tuottamat ja ylläpitämät käsitykset Jumalasta, enkeleistä ja ihmeistä ovat vain naiivien ihmisten mielen tuotteita, joita manipuloimalla ja hyväksikäyttämällä omistava luokka pyrkii tuottamaan työväenluokkaisille ihmisille väärää tietoisuutta, jonka kautta kapitalistiseen järjestelmään väistämättä kuuluva sorto voitaisiin peittää ja suojata kritiikiltä. Itse asiassa koko uskontoa ja uskomusjärjestelmää voidaan pitää vain ulkoisten voimien tuottamana valheena, jonka tarkoituksena on mahdollistaa tehokas massojen sosiaalinen kontrolli. Kyse on siis suoranaisestä metodista ja työkalusta, jota voidaan käyttää aivan mitä tahansa asiaa vastaan. Latourin mukaan kritiikkiä esittävät käyttävätkin metodia juuri niitä asioita vastaan, joita he vastustavat, mutta omaksuvat kovan tieteen ja neutraalin maailmankuvan kannattajan roolin puolustaessaan niitä asioita, joita he kannattavat. (Latour 2004.)

Latour käyttää artikkelissaan esimerkkinä ilmastonmuutokseen liittyvää denialismia tai kyseenalaistamista. Samat ihmiset, jotka erityisesti toisen maailmansodan jälkeen julistivat, että olemme lopulta aina kieleemme vankeja ja että tieteellisetkin tosiasiat ovat lopulta

sosiaalisesti ja siten vallan kautta rakentuvia, pitävät ilmastonmuutosta puhtaana faktana, jota ei tule kyseenalaistaa, koska se on puhdas tieteellinen fakta. Latour kuitenkin muistuttaa, että niin kutsutut ilmastodenialistit käyttävät usein täysin samoja menetelmiä kuin kritiikin esitaistelijat aikaisemminkin: globaali teknokraattinen eliitti käyttää hyväkseen naiivien ihmisten millenaristisia käsityksiä maailmanlopusta muodostaakseen ilmastoalveen, jonka tarkoituksena on mahdollistaa tehokas massojen sosiaalinen kontrolli. Ajankohtaisempi esimerkki voisi liittyä esimerkiksi koronapandemiaan. (Latour 2004.)

Sosiaalisen kritiikin ja salaliittoteorioiden välistä suhdetta hämärtää erityisesti Jean Baudrillard, jota Latour kutsuu kritiikin marsalkaksi. Hän kutsui syyskuun 11. päivän iskuja absoluuttiseksi tapahtumaksi. Tapahtumaksi, joka tulisi erottaa maailmanlaajuisista tapahtumista, joista esimerkiksi lienee prinsessa Dianan traaginen onnettomuus ja kuolema vuonna 1997, ja toisaalta todellisista tapahtumista, kuten sodista. Syyskuussa vuonna 2001 tehdyt terrori-iskut päättivät 90-luvun ja kylmän sodan jälkeisen tapahtumien stagnaation ja ”lakon”, ja toivat televisioimme ruuduille aikakautemme ensimmäisen tapahtuman, jota voisi kutsua kaikkien tapahtumien äidiksi – absoluuttiseksi tapahtumaksi. Tapahtumaksi, joka Baudrillardin mukaan vetää yhteen kaikki tapahtumat, joita ei ikinä tapahtunut. Tämä laadullinen erottelu eri tapahtumamuotojen välillä on osa Baudrillardin omalaatuista filosofiaa. (Baudrillard 2013, 3-4.)

Baudrillard ei suoranaisesti jaa syyskuun 11. päivän iskujen kansantajuista selitysmallia: 19 terroristia kaappasivat neljä matkustajalentokonetta ja lensivät ne muiden muassa päin World Trade Center -kaksoistorneja. Hän pitää tapahtumaa erityisesti symbolisena iskuna globalisaation ja taloudellisen liberalismien tosiasiallisen valtakeskittymään vastaan. Terroristit eivät päättäneet tuhota Valkoista taloa, vaan lentää suoraan kapitalistisen rahavallan sydämeen – New Yorkin Manhattanille. Mutta tämäkään selitysmalli ei riitä Baudrillardille. Kiteytettynä hän piti iskuja kuin Jumalan sodanjulistuksena itseään vastaan. Globaali hegemoninen valta oli muuttunut absoluuttisessa vallassaan itsetuhoiseksi. Terroristit eivät tuhonneet WTC-torneja, vaan ne romahtivat kuin itsestään epävakaa järjestelmän heikentäminä. Terroristien konkreettinen teko katoaa taka-alalle ja muodostuu merkityksettömäksi: kyse ei ollut ulkoisesta iskusta, vaan eräänlaisesta sisäisestä negatiivisuudesta. Globaali supervalta iski itse itseään vastaan. Monessa mielessä juuri tähän toteamukseen Latourin artikkelin ydinajatus kiteytyy: mikä todellisuudessa erottaa Baudrillardin käsitykset klassisista revisionistisista salaliittoteorioista? Baudrillard kiistatta kirjoittaa kauniimmin,

kuin internetin keskustelupalstoilla oleskelevat ihmiset, mutta muodollinen kauneus tuskin muuttaa tekstin sisältöä itsessään. Tulkinnanvaraisuus voi kyllä lisääntyä, joten Baudrillardia voi suojata hänen kykynsä kirjoittaa mannermaisesti, mutta selkein ero kuitenkin on se, että Baudrillardilla ja hänen filosofiallaan on yhteys institutionaaliseen valtaan: hänen tuotantonsa ympärille voidaan rakentaa akateemisia konferensseja sillä akateeminen yhteisö on määritellyt hänen tuotantonsa luonteeltaan akateemiseksi ja siten vakavasti otettavaksi. Hänen teoksiaan ei sensuroida, toisin kuin monia sellaisia, joiden katsotaan levittävän vaarallisia salaliittoteorioita. Hän myös pystyy väittämään, että Persianlahden sotaa ei koskaan tapahtunut. Jos hänen kohteenaan olisi ollut esimerkiksi holokausti, hän olisi hyvin todennäköisesti joutunut vastaamaan teoistaan oikeudessa, eikä ensimmäinen reaktio enää olisikaan ollut hyväntahtoisesti tulkitseva. (Baudrillard 2013.)

Sosiaalisen kritiikin ja salaliittoteorioiden välisen erottelun tekee lopulta jokin tiedollinen auktoriteetti. George Dickien taiteen institutionaalisen teorian mukaan taidemaailma määrittää sen, mitä taide on (Dickie 1969). Tätä Dickien teoriaa on kuitenkin pidetty luonteeltaan kehällisenä, koska taidemaailman päättämää taiteen määritelmää tarvitaan taidemaailman määrittelemiseen. Samalla tavalla voisimme sanoa, että tieteestä voi tulla tiedettä vain tiedeyhteisön kontekstissa – toisin sanoen siis tiedeyhteisö määrittää sen, mitä tiede on ja mitä tieteelliset faktat ovat. Tiedeyhteisön kohdalla kehällisyys ei ole aivan yhtä ilmeistä, mutta lopulta tieteellisen maailmankuvan hyväksymät faktat ovat itseensä viittaavan tiedeyhteisön määrittelemiä. Tieteelliset faktat perustuvat “parhaaseen olemassa olevaan tietoon”, josta tiedeyhteisö johtaa faktansa, mutta jonka määrittää lopulta tiedeyhteisö itse. Baudrillardin tapauksessa voisimme sanoa, että akateeminen yhteisö määrittää, minkälainen radikaali yhteiskuntakritiikki on oikealla tavalla järjestelmää haastavaa ja mitkä väitteet taas ovat vaarallista disinformaatiota. Kriittinen akateeminen maailma on siis eräänlainen itseensä vetoava auktoriteetti, jonka valta perustuu siihen, että se pystyy tekemään jaon kritiikin ja vaarallisen salaliittoteorian välille. Tämä huomio noudattelee maailmankuvakäsitysten ydinajatusta: jokaisen maailmankuvan keskiössä on auktoriteetti, joka vetoaa itseensä oikeuttaakseen tiedolliset väitteensä. Nietzscheläisittäin ajateltuna kritiikki onkin eräänlainen työkalu, jonka avulla pyritään pääsemään tiedolliseksi auktoriteetiksi tiedollisen auktoriteetin paikalle. Sorretuimmalla on eniten tietoa sorrosta, joten sorretuimmasta ja marginalisoiduimmasta muodostuukin uusi tiedollinen auktoriteetti. Se, kuka on sorretuin, ei kuitenkaan ole neutraali fakta, vaan täysin riippuvainen maailmankuvaan liittyvistä arvostuksista, jotka oikeutetaan vetoamalla tiedolliseen auktoriteettiin. Johtopäätökseksi

muodostuu uusi kiinnostava synteesi: maailmankuvan tiedollinen auktoriteetti on samaan aikaan sekä itseensä viittaava vallankäyttäjä että sorretuin uhri. Vaikuttaa siltä, että maailmankuviin liittyvät hyvin perenniaaliset totuudet ovat upotettuja kristilliseen kertomukseen Jumalasta itseensä viittaavana auktoriteettina sekä Jeesuksesta kuninkaana ja sorrettuna uhrina.

Nietzschen esittelemää Apollon ja Dionysoksen välistä dikotomiaa voidaan pitää hänen tuotantonsa eräänä keskeisimpänä huomiona (Nietzsche 2007). Ykseyden ja järjestyksen, sekä kaaoksen ja monimuotoisuuden, välinen kamppailu ja toisaalta taas niiden metafysisesti väistämätön ristiriidattomuus ovat inhimillistä elämää määrittävän traagisen aporian ytimessä. Ykseyden ensisijaistaminen johtaa meidät aina kritiikin tielle: ykseyden korostaminen sortaa marginalisoimalla ja sulkemalla ulos, ja tämä pyritään peittämään verhoamalla se eri tavoilla. Nietzschen perspektivismi korostaa jokaisen omaa näkökulmaa ja lopulta jokainen vetoaminen yhteen ja oikeaan näkökulmaan sulkee muut ulkopuolelle. Kritiikki purkaa ykseyden ylivallan, mutta samalla törmäämme Bruno Latourin esille nostamaan ongelmaan: miten voimme erottaa toivotun kritiikin vaarallisista salaliittoteorioista? Kaikki esitettävät perustelut asettuvat aina tulevan kritiikin kohteeksi. Hegemonisen vallan ja maailmankuvan voidaan aina sanoa suojelevan itseään kritiikiltä julistamalla kriittiset teoriat salaliittoteorioiksi: teoria salaliittoteorioista peittää alleen salatun todellisuuden.

Rakkaus lopulta pelastaa meidät tältä dialektiikalta. René Girardin mukaan ykseys pyrkii aina järjestämään itsensä uudelleen syntipukkimenetelmän avulla (Girard 2004). Tilanne, jota Girard kutsuu väkivallan kierteeksi, pyritään ratkaisemaan nostamalla esille joku tai jokin, joka voisi toimia syntipukkina – uhrina, jonka harteille kaikki ongelmat ja ristiriidat voitaisiin asettaa. Yhteisön jäsenet lopulta uhraavat tämän syntipukin ykseydelle, ja tappamisen tuottama ekstaattisen pyhä hetki yhdistää yhteisön jälleen ja ongelmat ovat poispyyhittyjä. Metafyysisellä ja uskonnollisella kielellä ykseys siis uhraa monimuotoisuuden aina itselleen. Tämän vastinpariksi muodostuu kritiikki: monimuotoisuus pyrkii uhraamaan ykseyden itselleen. Halu purkaa normeja ja rikkoa myyttejä kypsyy päättymättömäksi vallankumouksellisuudeksi. Rakkauden ensisijaistavassa kristillisessä maailmankuvassa syntipukkiuhraaminen korvaantuu itsensä uhraamisella, joka muodostuu suurimmaksi rakkauden teoksi, ja kritiittinen metodi transsendentaalisella ja loogisella argumentaatiolla.

Ykseys ja monimuotoisuus muodostuvat yhdessä ensisijaisiksi ja kaoottinen ja lopulta vakaan tiedon olemassaolon kieltävä dialektiikka voidaan hylätä.

5. Epäilevä asenne ja pelkistäminen

Epäilevään asenteeseen liittyy keskeisenä osana pyrkimys päästä siitä eroon. Epäilemme, koska haluamme löytää jotain sellaista, jota meidän ei tarvitse epäillä. Tämä kuitenkin voi johtaa tilanteisiin, jossa pyrimme suojelemaan itseämme liialti ja siten pyrimme etsimään sellaisia asioita, ihmisiä ja kokemuksia, joiden tiedämme olevan juuri sellaisia kuin ne ovat ja miltä ne näyttävät ja tuntuvat. Epäilevän asenteen keskeisin ongelma onkin se, että se ohjaa ihmisiä kohti pelkistävää ajattelua. Kun asian monimutkaisuus kasvaa, hankaloituu myös kykymme päätellä, mistä on kysymys, jolloin epäilevä asenteemme vahvistuu. Maailmastamme muodostuu ohut, kuin ihmisistä pornofilmeissä. Autenttinen toinen korvaantuu virtuaalisilla ja täysin pintapuolisilla kuvilla ja pelkistävillä representaatioilla, jotka eivät uhkaa meitä, mutta jotka antavat mahdollisuuden olla kiinnostuneita vain itsestämme. Rakkauden maailmaa avaavan kutsun sijasta kuulemme kutsun kääntyä sisäänpäin ja kohtia omia fantasiaitamme.

Ongelma konkretisoituu laajemminkin erityisesti seksuaalisuuden maailmassa. Tästä esimerkkinä on Roger Scrutonin teos *Sexual Desire*, joka käsittelee yleisen seksuaalietiikan lisäksi myös erilaisia seksuaalisia perversioita, joiden yhteisenä nimittäjänä Scrutonin mukaan on juuri pyrkimys tuhota tai muulla tavoin saada yliote toiseudesta ja sen edustajista. Seksin aikana ihminen avaa pakostikin itsensä laajalti toiseudelle, joka tekee hänestä samalla myös haavoittuvan. Tämä haavoittuvuus ja sen potentiaalisuus vahvistaa epäilevää asennetta, joka voi johtaa siihen, että ihminen kykenee ilmaisemaan seksuaalisuuttaan vain, jos hän väkivallan turvin tai muulla tavoin pystyy turvaamaan oman persoonansa mahdolliselta uhalta. Scrutonin mukaan nekrofilia on seksuaalisen perversion täydellisin muoto: kuolema on täysin erottanut interpersoonallisen vuorovaikutuksen seksuaalisesta aktista. Toisen perspektiivi on ikuisesti kadonnut, eikä se voi enää uhata nekrofiilin omaa persoonaa ja tahtoa, ja siten syy ylläpitää epäilevää asennetta on täysin kadonnut. (Scruton 2006, 294-295.)

Epäilevään asenteeseen olennaisesti liittyvä pelkistäminen muodostuu Jacques Derridan ajattelussa täydellisen ja ehdottoman vieraanvaraisuuden vastakohtaksi. Teoksessaan *Of Hospitality* Derrida pohtii ehdollisen ja ehdottoman vieraanvaraisuuden eroja. Ehdollisena

vieraanvaraisuutena hän pitää erityisesti Kantin käsityksiä, jossa vieraan oikeudet rajoittuvat vierailuoikeuksiin. Vieras siis otetaan vastaan, mutta vastaanottoon sisältyy aina oletus siitä, että vieras myös lähtee määritellyn ajan kuluessa, minkä isäntä määrittää. Derridan mukaan myös kehoitukseen “ole kuin kotonasi” liittyy aina muistutus siitä, että vieras todella ei ole omassa kodissaan. Ehdoton vieraanvaraisuus sen sijaan on Derridan mukaan täydellistä avautumista vieraalle ilman ehtoja, toiveita vastavuoroisuudesta tai edes nimiä. Vaikka nimen kysymisen ja jonkinlaisen identiteetin varmistamisen katsotaan kuuluvan siihen hetkeen, jolloin vieraanvaraisuuden katsotaan alkavan, Derridan mukaan tämäkään ei ole osa ehdotonta vieraanvaraisuutta. Kyse onkin täydellisestä vieraan syrjimättömyydestä. Isännän on otettava vieras vastaan kyselemättä tai vaatimatta mitään. Olennaista on myös se, että vieraalla tai toiseudella ei välttämättä tarkoiteta ovikelloa soittavaa kirjaimellista vierasta vaan myös esimerkiksi vieraita ajatuksia, merkityksiä, määritelmiä, tulevaisuutta ja toiseutta sen kaikista laajimmassa merkityksessään. (Derrida & Dufourmantelle 2000.)

Ehdoton vieraanvaraisuus liittyy suoraan myös Derridan laajempiin ajatuksiin merkityksestä ja sen määrittymisestä. Derridan ajattelussa merkitys on aina ikuisesti ikään kuin viivästynyt tai lopulta määrittelemätön ja siten Derrida vaikuttaa olevan nihilisti. Toisaalta Derridan ajattelu voidaan nähdä myös positiivisessa valossa, jolloin minkä tahansa asian uutta ja vielä tuntematonta merkitystä voidaan pitää rakkaana vieraana, jonka tuloa odotetaan riemukkein mielin ja suurella rakkaudella. Samalla tavalla kuin kristitty odottaa palaavaa Jeesusta, jonka lopullista saapumishetkeä hän ei voi ikinä tietää. Jokainen ihminen, teksti ja esine on lopulta tulkittavissa ja koettavissa äärettömän monella eri tavalla, joista jokaiseen voidaan suhtautua kuin yllätykselliseen lahjaan, tai vaihtoehtoisesti koko ajatus voidaan hylätä auttamatta nihilistisenä ja kaoottisena.

Ehdottomaan vieraanvaraisuuteen liittyy suorastaan teologinen ajatus: määrittelemisen ja määrällistämisen katsotaan riistävän toiseudelta osan tämän transsendentaalisesta pyhyydestä. Tähän liittyy myös perinteisten kulttuurien halu verhota kauneutta: ihmisen katse on väistämättä pelkistävä, joten kauneus tulee pelastaa siltä. Ongelmia toki muodostuu silloin, kun esteettisten arvostelmien kohde on samaan aikaan myös kauneuden kokija. Feministinen teoria sisältää käsityksen miehisestä katseesta (engl. *male gaze*), jonka ytimessä on halu esittää naiset ja naiseus (seksuaalisina) objekteina miehisestä perspektiivistä käsin. Teoriaa artikkelissaan “Visual Pleasure and Narrative Cinema” kehittänyt Laura Mulvey viittaa kuin suoraan epäilevään asenteeseen: miesten pakottama naisten hyperseksualisointi mediassa ja

erityisesti elokuvissa kumpuaa miesten alitajuisesta kastration pelosta. Nainen peniksettömänä subjektina muodostaa uhan miehen seksuaalisuudelle, joten toinen sukupuoli on pelkistettävä pelkäksi objektiksi. Toisaalta elokuvamaailman ytimessä oleva miehinen katse Mulveyn mukaan ylläpitää ja uusintaa ajatusta siitä, että nainen erillisenä subjektina katoaa miehensä edustamaan ykseyteen. Hän myös mainitsee, että kauneuden analysoinnin sanotaan tuhoavan kauneuden, ja että juuri tämä on hänen tarkoituksensa: kauneus liittyy nimenomaan koettaviin objekteihin, jollaisiksi miehinen valta pyrkii naiset pelkistämään, ja jonka tuhoaminen edustaa lopullista vapautumista. (Mulvey 2013.)

Toisaalta Iris Murdoch kirjoittaa, että rakkautta on silloin, kun ihminen tunnistaa ja tunnustaa, että jokin hänestä erillinen on todellinen (Murdoch 1959, 10). Rakastaminen on hänen mukaansa selkeästi siis myös havaitsemista. Murdochin ajattelua seuraten voidaan sanoa, että rakkaus ja rakastaminen ovat erityistä keskittymistä tai laajemmin jopa keskittymistä itsessään. Rakastaessamme jotakin, rakastamme jotakin, jonka voimme ymmärtää, ja joka siis monessa mielessä auttamatta pelkistyy mielessämme. Jos ajattelemme, että rakkaus on vastaus yhden ja monen ongelmaan, rakkaus on sitä, kun yksi on samaan aikaan monta ja yksi. Tällöin keskittyminen johonkin asiaan luo liitoksen keskittyjän ja keskittymisen kohteen välille, jolloin keskittyjästä ja keskittymisen kohteesta tulee osaltaan yksi kuitenkin niin, että molempien toisistaan erilliset identiteetit säilyvät.

Epäilevän asenteen keskiössä on halu muodostaa ykseyksiä, halu suojella niitä, sekä halu pysyä omana itsenään – ykseydestä aidosti erillisenä persoonana. Kristillisessä maailmankuvassa vastaus tähän on ensisijainen: samaan aikaan sekä yhtenä että kolmena olemassaoleva Jumala, jonka toinen nimi on rakkaus. Ykseyden ja monimuotoisuuden asettaminen yhdessä ensisijaisiksi lopulta pelastaa meidät epäilevältä asenteelta: on metafyyysisesti mahdollista olla samaan aikaan ja ilman ristiriitoja aidosti osa jotain itseä suurempaa, ja silti säilyä aidosti omana erityisenä persoonanaan. Rakastava asenne kääntää epäilevän asenteen pelkistämisen päälaelleen: vain rakkaudella on merkitystä ja sen takia kaikella on merkitystä.

6. Johtopäätökset

Meillä jokaisella on maailmankuva ja meistä jokainen myös haluaa pitää omaa maailmankuvaansa tai jotakin sen perustavanlaatuista osaa neutraalina ja normaalina. Kaiken

pätevän ja hyvän argumentaation pohjalla on kuitenkin ajatus siitä, ettei yksikään maailmankuva ole neutraali ja että tämä ei kuitenkaan johda siihen, että kaikki maailmankuvat olisivat yhtä hyviä tai oikeassa. Koemme voimakkaasti, että vain yhden tarinan ja näkemyksen pitäminen oikeana marginalisoi ja sulkee pois kaikki muut käsitykset – monessa mielessä erityisesti juuri omamme – ja kulttuurimme pyrkiikin varsin reaktiivisesti korostamaan henkilökohtaista näkemyksellisyyttä, kokemuksellisuutta ja tarinallisuutta. Samalla kuitenkin mahdollisuutemme rakastaa ja tuntee empatiaa sekä myötätuntoa muita kohtaan vaatii mahdollisuuksia ymmärtää, kohdata ja jakaa käsityksiä ja tarinoita. Rakastaaksemme tarvitsemme siis molempia: jaettuja tarinoita sekä tilaa henkilökohtaisille kertomuksille. Rakkaus on tila ja olio, jossa ykseys ja monimuotoisuus ovat yhdessä ensisijaisia ja harmoniassa keskenään.

Käsitys, jonka mukaan keskustelua tai filosofista debattia ei voida käydä, jos osapuolet eivät jaa samoja maailmankuvallisia ennakkonäkemyksiä, nostaa esille tärkeän ongelmakohdan, mutta on kuitenkin lopulta väärä. Maailmankuvan sisällä väittelyä voidaan pitää eräänlaisena systemaattisena tiedollisena metodina: voittava strategia on perustelluin ja kokonaisuuden suhteen koherentein ja johdonmukaisin väite. Koska maailmankuvat eivät ole yhteismitallisia, niiden väliset kääntämisongelmat usein johtavat siihen, että klassinen väittely ei koskaan nouse retoriikan yläpuolelle, sillä kaikki merkitykset ja määritelmät ovat maailmankuvasidonnaisia. Osapuolet eivät kykene saavuttamaan perustelluinta väitettä, koska heillä ei ole yhteistä näkemystä siitä, mitä se edes tarkoittaa. Tässä filosofisessa ja sosiaalisessa umpikujassa tiedon ja tietämisen merkitykset katoavat nopeasti ja korvaantuvat speaktaakkelilla ja tahdolla valtaan: hegemoninen maailmankuva määrittää sen, mikä on oikein ja väärin, joten totuuden sijasta ensisijaisempaa on valta, joka peittää itsensä normaaliuden ja neutraaliuden kaavulla ja joka pyritään vetämään sivuun kritiikin keinoin.

Maailmankuvien välistä keskustelua voidaan kuitenkin käydä, eikä kyse ole vain erilaisten näkemysten esittelemisestä tai suvaitsemisesta, jotka kumpuavat epäilevästä asenteesta. Jokainen maailmankuva sisältää metafysisiä, tiedollisia ja eettisiä väitteitä, joiden koherenttiutta tarkastelemalla voimme selvittää, kuka on oikeassa ja kuka taas väärässä. Jos henkilö tekee esimerkiksi tietoväitteitä, tulee hänellä olla oikeutus sille, miten tietoa voi olla olemassa ja miten tietoa voidaan siirtää mieleltä toiselle. Filosofinen väittely muuntuu siis maailmankuvien sisäiseksi tarkasteluksi ja kritiikiksi: retoriikan sijasta toisen maailmankuva

asetetaan tarkasteltavaksi tämän kyseisen maailmankuvan omista lähtökohdista käsin. Se voittaa, jonka maailmankuva on koherentein.

Lähteet

- Aerts, Diederik & Apostel, Leo & De Moor, Bart & Hellemans, Staf & Maex, Edel & Van Belle, Hubert & Van der Veken, Jan (1994), *Worldviews: From Fragmentation to Integration*, Brussels: VUB Press.
- Anderson, James (2005), "If Knowledge, then God: The Epistemological Theistic Arguments of Plantinga and Van Til", *Calvin Theological Journal* 40 (1).
- Baudrillard, Jean (2013). *The Spirit of Terrorism*. Verso Books.
- Derrida, Jacques & Dufourmantelle, Anne (2000), *Of Hospitality*. Stanford University Press.
- DeVries, Willem (2021), "Wilfrid Sellars", teoksessa Zalta, Edward N. (toim.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*,
<https://plato.stanford.edu/archives/fall2021/entries/sellars>. Viitattu 2.10.2023.
- Dickie, George (1969), "Defining Art", *American Philosophical Quarterly*, 6 (3), 253–256.
- Epstein, Brian (2023), "Social Ontology", teoksessa Zalta, Edward N. & Nodelman, Uri (toim.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*,
<https://plato.stanford.edu/archives/win2023/entries/social-ontology>. Viitattu 7.2.2024
- Felski, Rita (2011). "Suspicious minds". *Poetics today* 32 (2), 215-234.
- Fetterley, Judith (1978). *The Resisting Reader: A Feminist Approach to American Fiction*, Indiana University Press.
- Girard, René & Sinivaara, Olli (2004), *Väkivalta ja pyhä*. Helsinki: Tutkijaliitto.
- Helm, Bennett (2021), "Love", teoksessa Zalta, Edward N. (toim.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <https://plato.stanford.edu/archives/fall2021/entries/love/>. Viitattu 7.2.2024
- Husserl, Edmund & Moran, Dermot (2013), *Logical Investigations Volume 2*, Routledge.
- Latour, Bruno (2004). "Why has critique run out of steam? From matters of fact to matters of concern", *Critical inquiry* 30 (2), 225-248.
- Mulvey, Laura (2013), "Visual Pleasure and Narrative Cinema". *Feminism and Film Theory*, 57-68.
- Murdoch, Iris (1959), "The Sublime and the Good". *Chicago Review* 13 (3), 42-55.
- Nehamas, Alexander (1985), *Nietzsche : Life as Literature*, Cambridge: Harvard University Press.
- Nietzsche, Friedrich (2006), *On the Genealogy of Morality*, Cambridge: Cambridge University Press.

- Nietzsche, Friedrich & Tuusvuori, Jarkko (2007), *Tragedian synty*. Tampere: Eurooppalaisen filosofian seura.
- Niiniluoto, Ilkka (1984), *Tiede, filosofia ja maailmankatsomus: filosofisia esseitä tiedosta ja sen arvosta*. Helsinki: Otava.
- Ricœur, Paul (2008). *Freud and Philosophy: An Essay on Interpretation*. Motilal Banarsidass.
- Schmidtz, David & Boettke, Peter (2021), "Friedrich Hayek", teoksessa Zalta, Edward N. (toim.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*,
<https://plato.stanford.edu/archives/sum2021/entries/friedrich-hayek/>. Viitattu 7.2.2024
- Scruton, Roger (2006), *Sexual Desire: A Philosophical Investigation*. Bloomsbury Publishing Plc.
- Stanford, Kyle (2021), "Underdetermination of Scientific Theory", teoksessa Zalta, Edward N. (toim.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*,
<https://plato.stanford.edu/archives/sum2023/entries/scientific-underdetermination>. Viitattu 2.10.2023.
- Stern, Robert & Cheng, Tony (2021), "Transcendental Arguments", teoksessa Zalta, Edward N. & Nodelman, Uri (toim.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*,
<https://plato.stanford.edu/archives/fall2023/entries/transcendental-arguments>. Viitattu 2.10.2023.
- Wittgenstein, Ludwig & Nyman, Heikki (1981), *Filosofisia tutkimuksia*. Helsinki: WSOY.
- Wittgenstein, Ludwig & Nyman, Heikki (1997), *Tractatus logico-philosophicus eli Loogis-filosofinen tutkielma*, Helsinki: WSOY.