

Ajatella, harjoitella ja elää taiten

Filosofia elämisen taitona erityisesti kreikkalaisen ja saksalaisen ajatteluperinteen valossa

Alonzo Heino
Pro gradu -tutkielma
Helsingin yliopisto
Humanistinen tiedekunta
Filosofian, historian ja taiteiden
tutkimuksen osasto
Estetiikka
Marraskuu 2019



| | | |
|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-------------------------------------------------|-----------------------------------------------|
| Tiedekunta/Osasto – Fakultet/Sektion – Faculty Humanistinen tiedekunta / Filosofian, historian ja taiteiden tutkimuksen osasto | | |
| Tekijä – Författare – Author Alonzo Heino | | |
| Työn nimi – Arbetets titel – Title Ajatella, harjoitella ja elää taiten – Filosofia elämisen taitona erityisesti kreikkalaisen ja saksalaisen ajatteluperinteen valossa | | |
| Oppiaine – Läroämne – Subject Estetiikka | | |
| Työn laji – Arbetets art – Level Pro gradu | Aika – Datum – Month and year Marraskuu 2019 | Sivumäärä– Sidoantal – Number of pages 110 |
| Tiivistelmä – Referat – Abstract Inhimillisen elämän ymmärtäminen taidon- tai taiteenkaltaiseksi on herättänyt viime vuosikymmeninä kiinnostusta useiden erilaisten ajattelijoiden ja tutkijoiden keskuudessa. Tämän myötä puhe niin sanotusta elämisen taidosta on lisääntynyt, mutta kyseisen ajatuksen perusteellisempi analyysi on jäänyt tästä huolimatta paljolti tekemättä. Tutkielmani pyrkii osaltaan paikkaamaan tätä puutetta selvittämällä, mitä filosofian tulkitseminen elämisen taidoksi tarkalleen ottaen merkitsee ja mitä tällaisen taidon tavoittelemaan hyvin elämiseen voi sisältyä. Lisäksi tarkastelen elämisen taidon ajatusta myös kriittisestä näkökulmasta ja pyrin vastaamaan esille tuomiini haasteisiin. Pohjustan tutkielmassa myös omaa tulkintaani elämisen taidosta, jonka seikkaperäisempää kehittelyä pidän potentiaalisena jatkotutkimuksen aiheena. Työni sivuaa useita filosofian perinteisiä kysymyksiä ja osa-alueita. Päälimmäiseksi nousevat kysymykset filosofian itsensä luonteesta ja tehtävästä sekä hyvästä elämästä. Tältä osin tutkielmani aihe kytkeytyy selkeästi etiikkaan. Koska puhe on kuitenkin elämisen <i>taidosta</i> , nousee estetiikalle keskeinen kysymys taidon (tai taiteen) luonteesta myös näkyvään asemaan tarkasteluissani. Näiden lisäksi tutkielmani koskettaa myös metafysiikkaa, sillä yksi perusajatuksistani on, että pyrkimys elää hyvin hyöty eettistä toimintaa koskevan ajattelun ja harjoituksen ohella myös maailmaa laajemmasta perspektiivistä tarkastelevasta pohdiskelusta. Tutkielmani jakautuu kahteen pääosiin. Keskityn ensimmäisen osan alussa erilaisiin antiikin filosofian luonteesta ja tehtävästä esitettyihin tulkintoihin. Lähdän liikkeelle ranskalaisen antiikintutkijan Pierre Hadot'n tunnetuksi tulleesta näkemyksestä, jonka mukaan filosofia edusti antiikin kreikkalaisille elämäntapaa ja -taitoa sekä henkistä harjoitusta. Tarkasteluni edessä voidaan kuitenkin huomata, etteivät ajatukset filosofiasta elämäntapana, elämisen taitona tai henkisenä harjoituksena samastu ongelmitta toisiinsa. Tämän johdosta nostan Hadot'n näkemysten rinnalle John Sellarsin tulkinnan filosofiasta nimenomaan elämisen taitona, jota hän kutsuu kreikan taitoa, taidetta ja tekniikkaa merkitsevän sanan <i>tekhnē</i> mukaisesti myös tekniseksi filosofiakäsitykseksi. Eriteltyäni teknisen filosofiakäsityksen vahvuuksia pohdin tutkielman ensimmäisen osion päätteeksi Sellarsin tulkinnan rajoituksia. Tällöin tärkeäksi kysymykseksi nousee se, tuleeko elämisen taidon katsoa liittyvän vain yksilöllisiin tarkoituseriin. Tässä yhteydessä argumentoin muun muassa ympäristöfilosofi Hans Jonakseen tukeutuen sen puolesta, että taidokkaan elämisen tulisi nykyajan olosuhteiden näkökulmasta pyrkiä paitsi henkilökohtaisen myös luonnon terveyden ja kukoistuksen edistämiseen. Tällaisen elämisen taidon tulkinnan pohjustaminen on tutkielmani jälkimmäisen osan keskeisenä tavoitteena. Tutkielmani toinen osio alkaa teknisen filosofiakäsityksen mielekkyyttä koskevalla arvioinnilla. Keskityn tältä osin saksalaisfilosofi Martin Heideggerin esittämään kritiikkiin, jonka mukaan päämäärähakuinen teknisyyden ja metafysisen ajattelun luonteeltaan alistavia. Vastaan Heideggerin kritiikkiin hahmottelemalla hänen tulkinnastaan poikkeavaa käsitystä tarkoitushakuisen taidon ja metafysisen ajattelun ominaisluonteista. Hyödynnän tässä yhteydessä erityisesti saksalaisen varhaisromantiikan edustajien Novaliksen ja Friedrich Schlegelin esittämiä ajatuksia. Vaikka niin yksilön kuin luonnonkin hyvinvointia tarkoituseränään pitävän elämisen taidon tulkinnan perusteellisempi kehittäminen jää myöhemmän tutkimuksen aiheeksi, esitän tutkielmani päätteeksi muutamia alustavia ajatuksia aiheeseen liittyen. | | |
| Avainsanat – Nyckelord – Keywords elämisen taito, taidon filosofia, elämänfilosofia, antiikin filosofia, stoalaisuus, saksalainen varhaisromantiikka, Pierre Hadot, John Sellars, Martin Heidegger, Novalis, Friedrich Schlegel | | |
| Säilytyspaikka – Förvaringställe – Where deposited Keskustakampanin kirjasto | | |
| Muuta tietoja – Övriga uppgifter – Additional information | | |

Sisällysluettelo

| | |
|------------------------------------------------------------------------------|-----|
| <i>Jobdanto</i> | 1 |
| OSA I..... | 4 |
| 1 <i>Lähtökobtia</i> | 4 |
| Metafysiikasta | 4 |
| Etiikasta | 8 |
| 2 <i>Filosofia elämäntapana – Hadot'n tulkinta</i> | 11 |
| Metafysiikan ja etiikan suhteesta | 13 |
| Silkkää järkeilyä vai henkistä harjoitusta?..... | 16 |
| 3 <i>Filosofia elämisen taitona – Sellarsin tulkinta</i> | 21 |
| Tiedon, taidon ja käytännöllisen järjen eroista..... | 21 |
| Sokraattis-stoalainen elämisen taito ja harjoituksen käsitteen rajat | 25 |
| 4 <i>Tekninen filosofiaikäsiitys</i> | 32 |
| Teknisen filosofiaikäsiityksen eduista | 32 |
| Teknisen filosofiaikäsiityksen päämääristä | 34 |
| OSA II | 39 |
| 5 <i>Teknistä filosofiaikäsiitystä vastaan – Heideggerin näkökulma</i> | 39 |
| Teknisen ajattelun ongelmista..... | 41 |
| Teknisyydestä vapautuminen | 44 |
| Ajattelu kädentaitona ja sen oppiminen..... | 47 |
| Taitoon ja periaatteisiin perustumaton toiminta | 52 |
| 6 <i>Teknisen filosofiaikäsiityksen puolustus</i> | 58 |
| Päämäärät, valmistuminen ja keskeneräisyys..... | 62 |
| Prosessille omistautuminen | 72 |
| Taito, luonto ja epävarmuus | 80 |
| Päämäärien asettaminen ja systeeminrakennuksen taito | 91 |
| <i>Lopuksi</i> | 98 |
| Yhteenveto..... | 98 |
| Luonnon kukoistuksen edistämisestä..... | 101 |
| <i>Lähteet</i> | 105 |

Johdanto

Olen Sveitsin valtion ja Kalifornian osavaltion virkamies, jolla on aikataulu, palkka ja eläke. Mutta sillä on hyvin vähän tekemistä filosofian kanssa. ... tarvitsemme *elämää*, joka – kun se eletään viisaasti ja hyvin – tulee tekemään suurimman osan ammattimaisesta filosofiasta tarpeettomaksi. ... minulla on hyvin vähän rakkautta ammattimaista filosofiaa kohtaan.¹

Katso miten filosofian opiskelijoita valmistellaan heidän ammattiinsa! Otetaanko heidän ominaispiirteensä huomioon? Ei. Sallitaanko heidän ilmaista itseään ”autenttisesti”? Harvoin. Opetetaanko heitä elämään toisten kanssa, koskettamaan heidän sydäntään? Ei varmasti.²

Nämä lausunnot akateemisen ammattimaisen nykyfilosofian luonteesta ovat peräisin kärkevän tieteenfilosofi Paul Feyerabendin kynästä. Vaikka filosofia mielletään useimmiten teoreettiseksi oppialaksi, ei tällainen tulkinta ole ainoa mahdollinen. Esimerkiksi Pierre Hadot’n ja John Sellarsin kaltaiset tutkijat ovat esittäneet antiikin ajattelijoiden ymmärtäneen filosofian elämäntavaksi, henkiseksi harjoitukseksi tai elämisen taidoksi. Tästä näkökulmasta filosofian keskeiseksi tehtäväksi nousee Feyerabendin penäämä pyrkimys elää viisaasti ja hyvin.

Inhimillisen elämän mieltäminen taidon- tai taiteenkaltaiseksi on innoittanut useampia ajattelijoita viime vuosikymmenten aikana.³ Tästä huolimatta elämisen taidon ajatuksen perusteellisempi analyysi on jäänyt vähemmälle huomiolle. Pyrinkin tutkielmassani selvittämään, mitä filosofian tulkitseminen elämisen taidoksi tarkalleen ottaen merkitsee ja mitä tällaisen taidon tavoittelemaan hyvin elämiseen voi sisältyä. Työni sivuaa useita filosofian perinteisiä kysymyksiä ja osa-alueita. Päällimmäiseksi nousevat kysymykset filosofian itsensä luonteesta ja tehtävästä sekä hyvästä elämästä. Tältä osin tutkielmani aihe kytkeytyy selkeästi etiikkaan. Koska puhe on kuitenkin elämisen *taidosta*, nousee estetiikalle keskeinen kysymys taidon (tai taiteen) luonteesta myös näkyvään asemaan tarkasteluissani. Näiden lisäksi tutkielmani koskettaa myös metafysiikkaa, sillä yksi perusajatuksistani on, että pyrkimys elää hyvin hyötyy eettistä toimintaa koskevan

¹ Feyerabend 1991, s. 493 ja 501. Suomennos minun.

² Feyerabend 1991, s. 495. Suomennos minun.

³ Yhtenä vaikuttavana tekijänä tässä kiinnostuksen lisääntymisessä voi pitää ranskalaisen Michel Foucault’n myöhäiskauden tuotantoon kuuluvia tarkasteluja antiikin filosofiasta, joihin hän itse asiassa sai osittain syykkeen Hadot’n tekemästä tutkimuksesta. Ks. Hadot 1995, s. 206–213.

ajattelun ja harjoituksen ohella myös maailmaa laajemmasta perspektiivistä tarkastelevasta pohdiskelusta.

Työni jakautuu kahteen pääosaan, joista ensimmäinen lähtee liikkeelle lyhyillä metafysiikan ja etiikan yleiskatsauksilla. Vastaavan johdatuksen taidon tematiikkaan olen sisällyttänyt tutkielman myöhempiin lukuihin. Pohjustavien selostusten jälkeen keskityn erilaisiin antiikin filosofian luonteesta ja tehtävästä esitettyihin tulkintoihin. Erityisesti jo mainitsemani Pierre Hadot on tullut tunnetuksi näkemyksestään, jonka mukaan filosofia ei edustanut antiikin kreikkalaisille pelkkää teoretisointia, vaan elämäntapaa ja -taitoa sekä henkistä harjoitusta. Hadot'n kirjoitukset ovat herättäneet sekä innostusta että kritiikkiä ja tarkasteluni edetessä voidaan huomata, etteivät ajatukset filosofiasta elämäntapana, elämisen taitona tai henkisenä harjoituksena ongelmitta samastu toisiinsa.

Hadot'n näkemyksiä ruodittuani siirryn käsittelemään osittain hänen oivalluksistaan ammentavan John Sellarsin tulkintaa filosofiasta elämisen taitona, jota hän kutsuu kreikan taitoa, taidetta ja tekniikkaa merkitsevän sanan *technē* mukaisesti myös tekniseksi filosofiakäsitykseksi. Eriteltyäni teknisen filosofiakäsityksen vahvuuksia pohdin ensimmäisen osion päätteeksi Sellarsin erityisesti Sokrateen ja stoalaisten ajatuksille perustuvan tulkinnan rajoituksia. Tällöin tärkeäksi kysymykseksi nousee se, tuleeko elämisen taidon katsoa liittyvän vain yksilöllisiin tarkoitukseen. Tässä yhteydessä argumentoin muun muassa ympäristöfilosofi Hans Jonakseen tukeutuen sen puolesta, että taidokkaan elämisen tulisi nykyajan olosuhteiden näkökulmasta pyrkiä paitsi henkilökohtaisen myös luonnon terveyden ja kukoistuksen edistämiseen.

Ennen tällaisen kattavamman elämisen taidon tulkinnan kehittelyä, on kuitenkin syytä pohtia teknisen filosofiakäsityksen mielekkyyttä ylipäätään. Tämä onkin tutkielmani toisen osan pääaihe. Lähdän tältä osin liikkeelle tarkastelemalla Martin Heideggerin esittämää kritiikkiä paitsi teknisyyttä myös kaikenlaista metafysisestä ajattelua kohtaan. Kiinnitän tässä yhteydessä huomiota myös Heideggerin käsityksistä ammentavien Reiner Schürmannin ja Hannah Arendtin näkemyksiin, jotka kyseenalaistavat metafyyssisten periaatteiden ja taidon käsitteen soveltamisen etiikkaan.

Tarkasteltuani näitä kriittisiä kantoja pyrin puolustamaan teknistä filosofiakäsitystä hahmottelemalla Heideggerin ja kumppaneiden tulkinnasta poikkeavaa käsitystä taidon ja metafyyssisen ajattelun ominaisluonteista. Hyödynnän tässä yhteydessä saksalaisen varhaisromantiikan edustajien Novaliksen ja Friedrich Schlegelin, pragmatistiseen perinteeseen kuuluvien John Deweyn ja Crispin Sartwellin sekä muutamien eri taidonlajien

edustajien esittämiä ajatuksia. Vaikka niin yksilön kuin luonnonkin hyvinvointia tarkoituksenaan pitävän elämisen taidon tulkinnan perusteellisempi kehittäminen jää myöhemmän tutkimuksen aiheeksi, esitän tutkielmani lopussa muutamia alustavia ajatuksia aiheeseen liittyen.⁴

⁴ Kiinnostukseni saksalaiseen filosofiaan yleisesti ja varhaisromantiikkaan erityisesti perustuu osin saksalaisen ajatteluperinteen historialliseen merkitykseen. Olennaisempaa on kuitenkin se, että varhaisromantikoiden ajattelussa painottuvat useat omien pyrkimysteni kannalta keskeiset teemat. Ensinnäkin he tarkastelevat elämää ja kasvamista sekä yksilöllisestä että laajemmasta näkökulmasta. Toisekseen heidän ajattelunsa on systeemihakuista, mutta silti avointa. Ja kolmanneksi he ovat erityisen kiinnostuneita taiteen- ja luonnonfilosofiasta.

OSA I

1 Lähtökohtia

Metafysiikasta

Sanakirjamääritelmän siteeraaminen on kenties hieman kaavamainen, mutta sitäkin suorasukaisempi tapa aloittaa kysymyksen ”mitä on metafysiikka?” tarkastelu. Seuraavassa filosofisesta sanakirjasta peräisin olevassa otteessa luetteloidaan useita metafysiikkaan liittyviä piirteitä ja aiheita, joista on hyvä lähteä liikkeelle:

Alun perin nimitys niille Aristoteleen kirjoille, jotka tulivat *Fysiikan* jälkeen. Termiä käytetään nykyisin kuvaamaan kaikenlaista tutkimusta, joka ottaa tarkasteltavakseen tieteen metodien ulottumattomissa olevan todellisuuden. ... Perinteisiä [metafysiikan aiheita] ovat mm. mielen ja ruumiin suhde, substanssi ja sattuma, syy-seuraussuhde ja olemassaolon kategoriat. Jatkuva metafysiikkaan kohdistettu moite on, että mikäli mainittuihin aihealueisiin liittyy todellisia kysymyksiä, on tieteellinen metodi ainoa mahdollinen tapa lähestyä niitä.⁵

Nimitys ”metafysiikka” liittyy siis alun perin Aristoteleen kirjalliseen tuotantoon. Tämä nimitys syntyi kuitenkin vasta jälkijättöisesti, kun Aristoteleen kirjoitukset koottiin yhtenäiseksi laitokseksi. Nykytulkinnan mukaan Andronikos Rhodoslainen vastasi tästä toimitustyöstä noin 100–250 vuotta Aristoteleen kuoleman jälkeen. Logiikkaa ja luontoa (*fysiä*) koskevien tekstien jälkeen sijoitettiin osin viimeistelemättömiä kirjoituksia, joiden nimeämisessä oli hankaluuksia. Tekstit nimettiin ”fysiikan jälkeisiksi” kirjoituksiksi, *ta meta ta fysika*.⁶ Tekstien järjestys voidaan tulkita myös lukuohjeeksi: oppilaan tulisi ensin omaksua muuttuvia asioita – luontoa – tutkivat tekstit ja käydä vasta sitten muuttumattomia periaatteita tarkastelevien metafysiisten kirjoitusten kimppuun.⁷

Metafysiikka-teoksessa Aristoteles käsittelee mm. olevaa sellaisenaan, ensimmäisiä syitä, muuttumattomia periaatteita ja Jumalaa. Näitä aiheita käsittelevää ajattelua Aristoteles itse luonnehtii ”ensimmäiseksi filosofiaksi”, ”ensimmäiseksi tieteeksi”,

⁵ Artikkel ”Metaphysics” teoksessa Blackburn 2008. Suomennos minun.

⁶ Ks. esim. van Inwagen & Sullivan 2017 ja Moore 2012, s. xvii. Ks. myös Määttänen 1995, s. 48–49 sekä Saarinen 1985, s. 51; 53.

⁷ van Inwagen & Sullivan 2017.

”viisaudeksi” ja toisinaan ”teologiaksi”.⁸ Uudella ajalla metafysiikan aiheisiin alettiin liittää monia sellaisia kysymyksiä, jotka eivät lukeutuneet Aristoteleen käsittelemiin teemoihin. Esimerkkeinä voidaan mainita vaikkapa mieli–ruumis-ongelma ja vapaan tahdon ongelma. Näin ollen on mahdollista ajatella olevan ainakin kaksi ”eri” metafysiikkaa – vanha ja uusi.⁹

Kun metafysiikan aihealuetta määrittivät uudella ajalla yhä vähemmän Aristoteleen tekemät alkuperäiset linjaukset, alettiin metafysiikan käsiteltäväksi sysätä sellaisia kysymyksiä, jotka eivät ongelmitta sopineet muille filosofian osa-alueille.¹⁰ Saksassa tilannetta selvensi rationalistifilosofi Christian Wolff, joka jaotteli oman aikansa metafysiset kysymykset neljään erityisalaan: oleva sellaisenaan (ontologia tai ”yleinen metafysiikka”), sielu (psykologia), maailma (kosmologia) ja jumala (teologia). Tämä kategorisointi oli vaikutusvaltainen 1700-luvun Saksassa ja esimerkiksi Immanuel Kant käytti sitä lähtökohtana omassa filosofianopetuksessaan.¹¹

Kantin ajattelua seuranneen saksalaisen idealismin valtakauden päätyttyä ja luonnontieteiden aseman jatkuvasti vahvistuessa metafysiikan liikkuma-ala alkoi kaventua. Saksassa käytiin 1800-luvun jälkimmäisellä puoliskolla laajalti keskustelua filosofian luonteesta ja tehtävästä, ja vaikka jotkut filosofit peräänkuuluttivat edelleen metafysiikan merkitystä, Aristoteleen ”ensimmäiseksi filosofiaksi” nimeämä oppiala ei enää nauttinut aiemman kaltaista arvostusta ja luottamusta. Filosofista alun perin syntyneet ja siihen aiemmin kuuluneet luonnontieteet olivat itsenäistyneet lopullisesti, ja nyt niiden menestys ilmiöiden selittämisessä sai monet epäilemään filosofian tulevaisuutta ylipäätään.¹² Niinpä filosofian tulevaa suuntaa ja tehtävää hahmoteltiin yhä useammin suhteessa luonnontieteisiin ja metafysiikkaan suhtauduttiin monesti epäillen.¹³

Tämä kehityskulku kulminoitui 1900-luvun alkupuolella esitettyihin metafysiikkakritiikkeihin, joissa metafysiikasta pyrittiin pääsemään tavalla tai toisella ”eroon”: metafysiikka julistettiin joko epätieteelliseksi ja siten turhanpäiväiseksi tai sitten

⁸ van Inwagen & Sullivan 2017. Ks. myös Saarinen 1985, s. 57–58. Saarinen kirjoittaa erityisesti Aristoteleen tavasta yhdistää metafysiset aiheet viisauteen.

⁹ van Inwagen & Sullivan 2017.

¹⁰ van Inwagen & Sullivan 2017.

¹¹ Caygill 1995, s. 291. Ks. myös van Inwagen & Sullivan 2017. Heideggerin mukaan mainitsemani metafysiikan aihealueiden jaottelu tulee alunperin espanjalaiselta skolastikolta Francisco Suárezilta (Heidegger 1988, s. 80).

¹² Ns. ”identiteettikriisistä” saksalaisessa filosofiassa Hegelin kuoleman jälkeen ks. Beiser 2014, s. 15–52. Luonnontieteiden ja filosofian historiallinen suhde on polveileva ja laaja aihe. Tässä yhteydessä mainittakoon kuitenkin, että aina 1800-luvun alkuun asti luonnontieteiden opetus oli sijoitettu yliopistossa filosofian laitoksen alaisuuteen (ks. esim. Caygill 1995, s. 13 ja Hofstetter 2001, s. 24; 4).

¹³ Beiser 2016, s. 18–19; 25 ja Beiser 2014, s. 15–18.

muulla tavoin vahingolliseksi ajattelutavaksi. Ensin mainittua näkökulmaa edustivat esimerkiksi niin kutsuttuun Wienin piiriin kuuluneet loogiset empiristit, jälkimmäistä puolestaan muun muassa tuonnempana käsittelemäni Martin Heidegger.¹⁴ Tässä kohtaa ei ole kuitenkaan tarpeellista syventyä näihin kritiikkeihin sen enempää, vaan olennaisinta on panna merkille metafysiikan arvostuksen kehityskaari: Aristoteleelle metafyyssisten aiheiden tarkastelu – teoretisointi (*theorein*)¹⁵ – oli jalointa inhimillistä toimintaa, kun taas 1900-luvulle tultaessa metafysiikasta oli tullut yhteinen mörkö muuten toisistaan melko eriäville filosofisille suuntauksille.¹⁶

Nykyisin termillä ”metafysiikka” saatetaan viitata erilaisiin spekulatiivisiin pohdintoihin ja näkemyksiin, jotka eivät kuulu luonnontieteiden piiriin. Fyysikko ja ajattelijana David Bohm on kuitenkin sitä mieltä, että kaikilla on erilaisia metafyyssisiä oletuksia ja asenteita, ja Bohm pitää tietämättömyyttä näistä taustaoletuksista vahingollisena. Bohm mainitsee esimerkkinä sellaiset ihmiset, jotka pitävät ajatteluaan täysin epäspekulatiivisena ja faktapohjaisena eli tieteellisenä.¹⁷ Bohmin ajatukset antavat ymmärtää metafyyssisten näkemysten kytkeytyvän yksilöiden maailmankatsomuksiin. Itse asiassa Wilhelm Dilthey luonnehti 1800-luvun lopulla metafyyssisiä järjestelmiä maailmankatsomuksiksi (*Weltanschauung*), jotka ovat kuitenkin siitä erityisiä, että ne pyrkivät täsmällisyyteen ja yleismaailmallisuuteen. Dilthey tosin ajattelee, ettei metafyyssisten maailmankatsomusten keskinäistä paremmuutta voi tieteellisesti selvittää, sillä hän ei usko metafysiikan mahdollisuuteen olla tiedettä. Dilthey kuitenkin myöntää maailmankatsomuksille suuren eettisen arvon: ne antavat osviittaa siitä, mitkä asiat ovat tavoittelemisen arvoisia ja miksi elämä ylipäätään on arvokasta.¹⁸

Edellä esitetyn valossa voidaan havaita termin ”metafysiikka” sovellusalan höllentyneen aikojen saatossa. Otan tässä yhteydessä esiin vielä yhden tähän liittyvän seikan. Aristoteleen ”ensimmäinen filosofia” käsittelee muuttumattomia ”fyysiikan jälkeisiä” asioita, fyysiikan koskiessa muuttuvaa maailmaa eli luontoa (*physis*). Lienee kuitenkin selvää, että antiikin aikainen käsitys fyysiikasta ei vastaa nykyaikaista käsitystä

¹⁴ Wienin piirin kanta ilmenee heidän vuonna 1929 laatimasta ohjelmanjulistuksesta, jonka mukaan metafyyssiset väitteet voidaan osoittaa loogisen analyysin avulla näennäisväitteiksi. Näin ollen metafysiikka on pikemminkin jotakin taiteenkaltaista kuin tieteellistä, sillä metafysiikka ilmaisee elämäntuntoja. (Haaparanta 2002, s. 136.)

¹⁵ Kreikan sana *theorein* merkitsee katsomista tai tarkastelua. Nykyaikainen termi ”teoria” juontuu tästä. Ks. esim. Cooper 2012, s.73n4.

¹⁶ Aristoteleen osalta ks. esim. Cooper 2012, s. 92–95; Parry2014b ja McNeill 1999, s. 31; 38. Metafysiikan suhteesta 1900-luvun filosofisiin suuntauksiin ks. esim. Beiser 2002, s. 466; vii–viii.

¹⁷ Bohm 1969, s. 41–42.

¹⁸ Ks. Makkreel 2016, Beiser 2014, s. 48–50 ja Höhle 2017, s. 199.

fysiikasta tieteenä. Antiikin koulukunnista esimerkiksi stoalaisilla on oma ”fysiikkansa”, jossa luonto ymmärretään maailmanjärjestyksestä (*kosmos*) hallitsevaksi aktiiviseksi periaatteeksi. Stoalaiset kytkevät luontokäsityksensä etiikkaan: ihmisen tulisi pyrkiä elämään sopuoinnussa luonnon kanssa. Tämä edellyttää maailmanjärjestyksen ymmärtämistä.¹⁹ Nykyajattelun valossa stoalainen näkemys luonnosta ei ole niinkään fysiikkaa tieteellisessä mielessä, vaan se muistuttaa pikemminkin Diltheyn kuvausta metafyyisistä maailmankatsomuksesta.

Käsittelen tutkielmani loppupuolella lyhyesti saksalaisten ajattelijoiden luonnonfilosofiaa. Ennen luonnontieteiden itsenäistymistä fysiikka ja luonnonfilosofia merkitsivät pitkälti samaa.²⁰ Vielä vuonna 1873, ottaessaan osaa luonnontieteiden rajoja koskevaan julkiseen keskusteluun, filosofi Eduard von Hartmann jaotteli luontoa koskevan tiedon kolmeen lajiin: luonnonhistoria (*Naturkunde*), luonnontiede (*Naturwissenschaft*) ja luonnonfilosofia (*Naturphilosophie*). Luonnonhistoria järjestää luontoa koskevat asiat ja tapahtumat ymmärrettäviksi kokonaisuuksiksi, luonnontiede tutkii asioiden kausaalisia yhteyksiä sekä luonnonlakeja ja luonnonfilosofia puolestaan tarkastelee tieteiden toimintaperiaatteita sekä luonnollisen kosmoksen toimintaa kokonaisuutena.²¹ Viimemainittu oppiala on edelleen olemassa, joskin se käsittää enää vain ensimmäisen Hartmannin siihen liittämistä tehtävistä eli tieteiden tutkimisen. Kyseistä alaa kutsutaan nykyisin tieteenfilosofiaksi.²²

1700–1800-lukujen vaihteessa luonnonkokonaisuutta tarkasteleva luonnonfilosofia, jota nimitettiin toisinaan myös ”spekulatiiviseksi fysiikaksi”, oli vielä voimissaan. Tyypiesimerkkinä voidaan mainita F. W. J. Schellingin luonnonfilosofia, joka spekulatiivisesta luonteestaan huolimatta ottaa aikansa luonnontieteelliset löydökset laajalti huomioon. Koska Schellingin luonnonfilosofia ei teorianmuodostuksessaan kuitenkaan pohjautu sen paremmin kokeellisuuteen kuin matematiikkaankaan, luonnehditaan luonnonfilosofiaa nykyisin metafyyisiseksi ajatteluksi.²³ Omana aikanaan se oli kuitenkin osa luontoa koskevaa tieteellistä keskustelua.²⁴ Tämäkin esimerkki kuvastaa sitä, kuinka käsitys siitä, mikä on ja ei ole metafyyisistä ajattelua on muuttunut: antiikin näkökulmasta

¹⁹ Ks. esim. Perälä 2004, s. 42–44.

²⁰ Ks. esim. Cooper 2012, s. 3n2 ja Beiser 2003, s. 156–157.

²¹ Beiser 2014, s. 105–106.

²² Ks. esim. Cooper 2012, s. 3.

²³ Höhle 2017, s. 106–109 ja Beiser 2002, s. 466–468.

²⁴ Ks. esim. Beiser 2003, 156–157.

luontoa (siis muuttuvaa maailmaa) koskevaa luonnonfilosofiaa ei olisi nimitetty metafysiikaksi vaan fysiikaksi – kuten stoalaisten tapauksessa.

Aloitin siteeraamalla melko kattavaa sanakirjamääritelmää metafysiikasta. Nyt voidaan kuitenkin huomata, että käsittelemiensä kysymysten tapaan itse metafysiikkaakin on vaikea naulita täsmälliseen määritelmään. Itse en pidä termin ”metafysiikka” nykyistä moniulotteisuutta harmillisena seikkana, enkä liioin rajaa tarkasteluani johonkin tiettyyn metafyyssiseen erityiskysymykseen. Metafyyssinen pohdiskelu ei ole sidoksissa nimitykseen ”metafysiikka”, sillä jo Aristoteleen metafyyssiset pohdinnat edelsivät kyseistä nimeä. Lisäksi jo ennen Aristotelesta oltiin pohdittu kysymyksiä, jotka voitaisiin määritellä luonteeltaan metafyyssiseksi joko Aristoteleen metafysiikkakäsityksen tai nykyisen laavamman metafysiikkakäsityksen nojalla. Pyrinkin tutkielman loppupuolella tarkastelemaan metafyyssisen ajattelun suhdetta etiikkaan ja inhimilliseen toimintaan ylipäätään. Tässä suhteessa pidän lupaavana A. W. Mooren hiljattain antamaa väljää vastausta metafysiikan määrittelykysymykseen: metafysiikka on kaikkein yleisluontoisinta pyrkimystä järkeistää ja ymmärtää asioita (*make sense of things*).²⁵

Etiikasta

Lyhyt ja valikoiva katsaus metafysiikan aiheisiin ja historiaan paljasti metafysiikan käsittelemien kysymysten muuttuneen aikojen saatossa. Sama koskee myös filosofista etiikkaa tai moraalialia.²⁶ Etiikan tapauksessa voidaan puhua painopisteen muutoksesta: antiikissa etiikan katsottiin koskevan pääasiassa inhimillisen toimijan luonnetta ja toimintaa, kun taas uudella ajalla on keskitytty enemmän tekoja määrittäviin lakeihin ja sääntöihin tai tekojen seurauksiin.²⁷ Yksi osoitus antiikin etiikan toimijakeskeisyydestä on

²⁵ Moore 2012, s. 1.

²⁶ Toisinaan termit ”etiikka” ja ”moraali” erotellaan toisistaan. Esimerkiksi Simon Blackburnin (2008) filosofisen sanakirjan moraalialia koskevassa selityksessä yhdeksi erotteluperusteeksi mainitaan moraalialin koskevan systemaattisia moraaliopeja, jotka painottavat mm. tekojen lakeja ja velvollisuutta, kun taas etiikan katsotaan liittyvän käytännölliseen järkeilyyn ja hyveellisuuteen. Blackburn mainitsee Kantin ajattelun esimerkkinä moraaliopeista, Aristoteleen edustaessa eettistä ajattelua. Samantapaisia perusteluja käytetään, kun deontologinen etiikka erotetaan hyve-etiiikasta. Tällöin erottelun kuitenkin ymmärretään koskevan kahta lähestymistapaa filosofisen etiikan puitteissa sen sijaan, että toinen lähestymistapa yhdistettäisiin moraalialiin ja toinen etiikkaan. Tämän osalta ks. esim. Hursthouse & Pettigrove 2016. Itse käytän termejä ”etiikka” ja ”moraali” lähtökohtaisesti rinnakkain ja erottelen ne ainoastaan silloin, kun konteksti sitä edellyttää. Ratkaisuani voi tukea näiden sanojen etymologialla: sana ”moraali” juontuu Ciceron tekemästä käännöksestä, jossa kreikan sana *ethike* saa latinankielisen vastineen *moralis* (Cooper 2012, s. 3).

²⁷ Ks. Parry 2014b ja Cooper 2012, s. 3–4.

se, että antiikin kreikan luonnetta merkitsevä sana on *ethos*. Tällöin etiikka (*ethike*) on nimenomaisesti ihmisen luonnetta koskevaa filosofointia.²⁸ Tässä kohtaa on kuitenkin tähdennettävä, ettei antiikin ja uuden ajan filosofisen etiikan välille tule mieltää liian jyrkkää eroa: kyse on *painotuksen* muutoksesta.

Eräs antiikin etiikan keskeisistä käsitteistä on hyveellisyyden tai oivallisuuden (*arete*) käsite. Oivallisuus voi liittyä yhtä hyvin olioihin kuin esineisiin: talo, hevonen ja ihminen voivat kaikki olla omilla tavoillaan ansiokkaita. Etiikka käsittelee kuitenkin nimenomaisesti ihmisen oivallisuutta eli toimijan hyveellisyyttä. Antiikin ajattelulle keskeisiä eettisiä hyveitä ovat esimerkiksi oikeudenmukaisuus, kohtuullisuus ja rohkeus. Hyveellisyys ei liity johonkin tiettyyn ajattelutapaan tai yksittäiseen tekoon, vaan hyveellisyys on pikemminkin sisäistettyä, syvään juurtunutta taipumusta ajatella ja toimia hyvin. Koska hyve ei samastu yksittäiseen tekoon, ei toimijan hyveellisyyttä voi myöskään päätellä yksittäisestä teosta, vaan hyveellinen toiminta on jatkuvaa – siis hyvin elämistä.²⁹

Oivallisesti eläminen yhdistetään antiikin filosofiassa monesti onnellisuuteen. Tässä kohden on kuitenkin olennaista mainita, ettei antiikin onnellisuuden (*eudaimonia*) käsite palaudu kaikissa koulukunnissa mielihyvän tuntemukseen. Mielihyvä on tulosta jostakin toiminnasta, kun taas onnellisuus saatettiin antiikin etiikan kontekstissa kytkeä jatkuvaan hyveellisesti elämiseen: onnellisuus ei seuraa hyvästä toiminnasta, vaan onnellista on toimia hyvin.³⁰ Hieman eri tavoin ilmaistuna voisi sanoa, että olennaista ei ole niinkään hyvä elämä vaan hyvin eläminen. Koska hyve on jatkuvaa eikä kertaluontoista, se ei voi perustua vain sattumaan, vaan sen taustalla täytyy olla jonkinlaista tietämystä.³¹ Erityisesti Aristoteles kutsuu tällaista hyveellistä toimintaa koskevaa ymmärrystä käytännölliseksi järjeksi tai käytännölliseksi viisaudeksi (*fronesis*).³²

Esimerkiksi stoalaisuudessa ja epikurolaisuudessa käytännöllisen viisauden katsotaan tähtäävän korkeimpaan hyvään, jota pidetään ihmisen olennaisimpana

²⁸ Cooper 2012, s. 3.

²⁹ Parry 2014b. Ks. myös Hursthouse & Pettigrove 2016.

³⁰ Parry 2014b.

³¹ Sokrates painotti tietämisen merkitystä toiminnalle: hyveellinen ihminen tietää toimivansa hyvin – luulo ei riitä, sillä se johtaa helposti huonoihin tekoihin. Sokrates kuitenkin korosti myös tiedon ainaista keskeneräisyyttä: pyrkimys hyveellisyyteen tulee uudistaa kerta toisensa jälkeen. (Hadot 2010, s. 48–50.) Aristoteles puolestaan ajatteli käytännöllisen järjestyksen edellyttävän kelvollista luonnetta. Tässä suhteessa nuoreen ihmiseen varhaiskasvatuksessa iskostettavilla hyvillä tavoilla on olennainen asema. Aristoteles katsoo kelvollisen luonteen johtavan useimmiten kelvolliseen toimintaan, jolloin puhutaan kuitenkin pikemminkin vaistonvaraisuudesta kuin täydestä ymmärryksestä. Ihminen kasvaa kelvollisesta hyveelliseksi toimijaksi vasta eettisen ymmärryksen myötä, jolloin hänestä tulee käytännöllisesti viisas. (Cooper 2012, s. 77–79; Hadot 2010, s. 101 ja Hursthouse & Pettigrove 2016.)

³² Ks. esim. Hursthouse & Pettigrove 2016.

päämääränä. Korkein hyvä on päämäärä, jolla ei ole muita päämääriä.³³ Eri koulukunnilla on esittää oma käsityksenä korkeimmasta hyvästä, mutta kussakin tapauksessa sen voi sanoa toimivan ihmisen toimintaa suuntaavana kiintopisteenä. Korkeimman hyvän käsite esiintyy myös uuden ajan moraalifilosofiassa. Esimerkkinä voidaan mainita Immanuel Kant, joka kiinnittää korkeinta hyvää koskevissa tarkasteluissaan huomiota erityisesti stoalaisuuteen ja epikuroalaisuuteen.³⁴

Kuten todettu, uudella ajalla alettiin painottaa enemmän tekojen oikeellisuutta tai vääryyttä toimijan hyveellisyyden sijasta. Uuden ajan etiikasta käytetään toisinaan yhteisnimitystä ”normatiivinen etiikka”, joka jakautuu erilaisiin suuntauksiin. Keskeisimpinä nykyetiikan haaroina mainitaan yleensä seurausetiikka ja deontologinen etiikka. Ensin mainittu keskittyy pohtimaan sitä, millä edellytyksillä ja minkälaisella toiminnalla saadaan aikaiseksi parhaat seuraukset. Jälkimmäinen puolestaan pohtii kaikkia toimijoita sitovia käsitteitä ja sääntöjä, joiden pohjalta teot voidaan määritellä oikeiksi tai vääriksi.³⁵ Nykyisessä filosofisessa etiikassa on toki muitakin suuntauksia ja lukuisia eri kysymyksiä ja aiheita. Laajempi katsaus nykypäivän moraalifilosofian kenttään ei ole kuitenkaan tarpeen, vaan tässä yhteydessä riittää panna merkille uuden ajan etiikan antiikista poikkeava painotus.³⁶

Tässä tehty katsaus antiikin etiikan peruspiirteisiin toimii hyvänä taustoituksena seuraavaksi käsiteltävälle Pierre Hadot’n tulkinnalle antiikin filosofiakäsityksestä. Uuden ajan filosofian osalta tulen keskittymään saksalaiseen ajatteluun ja heidän metafysiikkaa ja etiikkaa koskeviin näkemyksiinsä. Näihin syvennytään kuitenkin vasta tuonnempana.

³³ Ks. esim. Cooper 2012, s. 81–82; 151 ja Parry 2014b sekä Kant 1990b, s. 295–296.

³⁴ Kant 1990b, s. 299–301.

³⁵ Ks. esim. Parry 2014b ja Cooper 2012, s. 3–5. Eräs nykyaikaisen etiikan suuntauksista, joka pyrkii tavallaan silottamaan seurausetiikan ja deontologisen etiikan jännitteitä on ns. kasuistiikka tai situaatioetiikka, joka lähtee liikkeelle konkreettisista tilanteista ja järkeilee, mikä on oikea teko kulloisessakin tilanteessa. Ks. esim. artikkeli ”situation ethics” teoksessa Blackburn 2008.

³⁶ Antiikin etiikkaa luonnehditaan nykyisin toisinaan myös hyve-etiikaksi. Tätä selittää toimijakeskeisen näkökulman paluu akateemiseen moraalifilosofiseen keskusteluun 1900-luvun puolivälissä. Elizabeth Anscomben artikkeli ”Modern Moral Philosophy” vuodelta 1958 toimi keskeisenä lähtölaukauksena keskustelussa, josta sikisi nykyisin hyve-etiikaksi kutsuttava moraalifilosofian haara. Vaikka hyve-etiikka ottaa keskeiseksi lähtökohdaksen antiikin etiikan – ja erityisesti Aristoteleen tekemät käsitteelliset jaottelut – on se edennyt omaan suuntaansa ja omiin erityiskysymyksiinsä. Yhteenvetona hyve-etiikasta ks. Hursthouse & Pettigrove 2016.

2 Filosofia elämäntapana – Hadot’n tulkinta

Teoksissaan *Philosophy as a Way of Life* ja *Mitä on antiikin filosofia?* Pierre Hadot esittää tulkintansa antiikin filosofiasta, jota hän luonnehtii kokonaisvaltaiseksi harjoittajaansa muuttavaksi elämäntavaksi.³⁷ Antiikissa filosofian siis käsitettiin Hadot’n mukaan liittyvän nimenomaan kysymykseen siitä, kuinka tulisi elää. Hadot kuvailee tulkintaansa näin:

Filosofia [elämäntavan näkökulmasta tarkasteltuna] näyttäytyy alkuperäisessä muodossaan: ei teoreettisena rakennelmana, vaan metodina, joka pyrkii harjaannuttamaan ihmisiä elämään ja tarkastelemaan maailmaa uudella tavalla. Kyseessä on pyrkimys muuttaa ihmiskuntaa.³⁸

Antiikin filosofia esitteli ihmiskunnalle taidon elää. Sitä vastoin moderni filosofia näyttäytyy ennen kaikkea asiantuntijoille suunnatun teknisen ammattikielen rakentamisena.³⁹

Näistä lainauksista voi jo huomata Hadot’n käsityksen antiikin filosofiasta haastavan Feyerabendin kärkkäästi kuvittaman, nykyään yleisen käsityksen filosofiasta ennen muuta teoreettisena oppialana. Tämä ei kuitenkaan merkitse sitä, että Hadot pyrki vähättelemään antiikin filosofian teoreettisia pyrkimyksiä. Hän painottaa, ettei teoreettista puhetta, kirjoitusta ja pohdiskelua voi erottaa filosofisesta elämäntavasta, vaan elämäntapa tulee perustella järjestelmällisesti. Filosofina eläminen on Hadot’n mukaan myös päättelyä, käsitteellistämistä ja seikkaperäistä ajattelua, mutta filosofinen elämäntapa ei palaudu pelkästään näihin.⁴⁰ Hadot’n mukaan todellinen filosofointi sisältää sekä käsiteanalyttisen ja teoreettisen puolen että käytännöllisen puolen. Tämä käytännöllinen puoli koostuu harjoituksista (*askesí*), jotka tähtäävät hyveelliseen elämään.⁴¹

Antiikin ajattelijoiden filosofi-ihanteen ruumiillistumaksi Hadot ilmoittaa oman tietämättömyytensä hyväksyneen Sokrateen. Häntä pidettiin filosofeista viisaimpana juuri siksi, että Sokrates ymmärsi sen, ettei hän ole viisas.⁴² Niinpä Hadot katsoo Sokrateen keskeiseksi opetuksiksi inhimillisen tiedon jatkuvan keskeneräisyyden: kun ihminen luulee

³⁷ Ks. esim. Hadot 2010, s. 47–49.

³⁸ Hadot 1995, s. 107. Suomennos minun.

³⁹ Hadot 1995, s. 272. Suomennos minun.

⁴⁰ Ks. esim. Hadot 2010, s. 284–285.

⁴¹ Ks. esim. Hadot 2010, s. 16–19; 48–49.

⁴² Hadot 2010, s. 39–40; 52 ja 54.

tietävänsä mikä on hyvää, päätyy hän helposti toimimaan kehnosti.⁴³ Hyvää koskevaan tietoon pyrittäessä ei voida Sokrateen mukaan kuitenkaan luottaa siihen, että tietämys kyettäisiin siirtämään ihmiseltä toiselle, vaan kunkin tulee synnyttää viisautta itse itsessään. Niinpä Sokrates omaksui kysyvän asenteen, jolla hän pyrki saamaan aikaan oivalluksia keskustelukumppaneissaan.⁴⁴

Hadot'n mukaan Sokrateen hahmoa leimaa halu saada ihmiset ajattelemaan hyvettä ja tahto tehdä itse alati hyvää. Tällainen moraalisen pyrkimyksen vakaumus edellyttää alituista uudistamista ja jatkuvaa oman elämäntavan tarkastelua. Sokrateelle itsetutkiskelu ja ainainen hyveestä keskusteleminen tekevätkin elämästä elämisen arvoista.⁴⁵ Kyse ei siis ole kertaluontoisista teoista, vaan pitkäaikaisesta sitoumuksesta eli elämäntavasta. Vaikka viisautta olisikin mahdoton saavuttaa pysyvästi, silti on olennaista aina pyrkiä tähän ihanteeseen.⁴⁶ Kuten aiemmin mainitsin, onnellisuutta ei tarvitse välttämättä yhdistää tavoitteiden saavuttamisen synnyttämään mielihyvään, vaan onnellisuudeksi voi mieltää alituisen pyrkimyksen hyvään toimintaan.

Eräs Hadot'n käsittelemä keskeinen kysymys on, keille nimitys ”filosofi” kuuluu. Antiikissa filosofien ei Hadot'n mukaan odotettu vain artikuloivan kauniita ja ylväitä ajatuksia, vaan filosofeilta odotettiin heidän opetustensa mukaista elämää.⁴⁷ Itse asiassa olennaista ei niinkään ollut muotoileeko joku uusia filosofisia teorioita tai kirjoittaako hän tutkielmia: jos yksilö eli filosofisen elämäntavan mukaisesti, hän oli filosofi.⁴⁸ Tällainen näkökulma eittämättä poikkeaa nykyisin vallalla olevasta käytännöstä, jossa filosofin titteli on ensi sijassa ammattinimike. Hadot'n oma haavekuva filosofiakäsityksen tulevaisuudesta ei jää epäselväksi:

Eikö meidän pitäisi palata kiireesti antiikin käsitykseen filosofista? ... Eikö filosofi voitaisi määritellä filosofista diskurssia kehittelevän professorin tai kirjailijan sijasta ... ihmiseksi, joka elää filosofista elämää?⁴⁹

⁴³ Hadot 2010, s. 48.

⁴⁴ Hadot 2010, s. 41–42.

⁴⁵ Hadot 2010, s. 49–52 ja Hadot 1995, s. 268.

⁴⁶ Hadot 1995, s. 265. Hadot kuvailee valaisevasti ns. ”viisauden paradoksia”: ihminen voi olla joko viisas tai epäviisas. Mutta jos viisautta on mahdoton pysyvästi saavuttaa, onko ihminen tuomittu elämään epäviisaudessa? Hadot'n mukaan epäviisaan kategorian sisällä ovat vielä epäviisaudestaan tietämättömät yksilöt ja epäviisautensa tunnustavat filosofit, jotka rakastavat sitä, jota eivät voi täysin tavoittaa eli viisautta. Tavoittamatonta viisautta voi kuitenkin yrittää lähestyä ja filosofinen elämäntapa on pyrkimystä juuri tähän. (Hadot 2010, s. 61–64; 238.)

⁴⁷ Hadot 1995, s. 267 ja Hadot 2010, s. 272.

⁴⁸ Hadot 1995, s. 272.

⁴⁹ Hadot 2010, s. 279. Hadot lisää, että ihminen voi olla kristitty olematta teoreetikko ja teologi. Saman tulisi päteä filosofin käsitteeseen.

Metafysiikan ja etiikan suhteesta

Hadot ei käsittele eksplisiittisesti metafysiikkaa paljoakaan antiikin filosofiakäsitystä koskevissa teoksissaan. Hän ei tarjoa tälle varsinaista selitystä, mutta uskon tämän johtuvan siitä, että termi ”metafysiikka” syntyi vasta Aristoteleen kuoleman jälkeen. Kuten edellä on todettu, metafysisiksi luonnehdittavien aiheiden ja pohdintojen olemassaolo ei kuitenkaan riipu metafysiikka-nimityksen syntymästä. Hadot’n kirjoituksissa käsitelläänkin toistuvasti antiikin eri koulukuntien lähestymistapoja niihin teemoihin (mm. muuttumattomat periaatteet, viisaus, teologia), joita Aristoteleen teosten kokoamisen yhteydessä alettiin kutsua metafysiikaksi. Eräässä haastattelutilanteessa Hadot tekee kuitenkin poikkeuksen ja puhuu nimenomaan metafysiikasta. Kyseinen puheenvuoro on paljastava: ”Itse asiassa etiikka – siis hyvän valitseminen – ei ole seurausta metafysiikasta, vaan *metafysiikka on seurausta etiikasta.*”⁵⁰

Tällaista asennoitumista kuvaava esimerkki löytyy stoalaisen Marcus Aureliuksen mietelmistä, joissa tämä punnitsee erilaisia metafysisiä mahdollisuuksia: *mitä jos* on jokin ennalta määrätty suunnitelma tai *mitä jos* kaikki on vain sattumaa?⁵¹ Marcuksen spekulatiot kohdistuvat huomionarvoisesti siihen, miten erilaiset maailmankaikkeuden luonnetta koskevat järkeilyt liittyvät inhimilliseen toimintaan ja velvollisuuksiin. Marcus Aurelius nimittäin jatkaa, että oli maailman perusluonne *tosiasiassa* järjellinen ja tarkoituksenmukainen tai ei, ihmisen tulisi kaikesta huolimatta pyrkiä omassa toiminnassaan järjellisyteen ja tarkoituksenmukaisuuteen.⁵² Metafyysinen pohdiskelu ei siis tässä tapauksessa näytä kantavan huolta näkemystensä todenmukaisuudesta, vaan pohdintojen lähtökohtana on kysymys hyvästä elämästä eli siitä, miten tulisi elää.

Myös viisautta (yksi Aristoteleen *Metafysiikan* teemoista) lähestytään Hadot’n mukaan antiikissa hieman samaan tapaan: pohditaan, mitä viisas tekisi tässä tai tuossa tilanteessa.⁵³ Viisauden itsensä ajatellaan olevan täydellistä ja siten muuttumatonta. Tämän vuoksi viisaus saatetaan samastaa tai yhdistää jumaluuteen, tosin eri koulukunnilla on omat painotuksensa ja tulkintansa.⁵⁴ Viisauden metafysisessä luonteessa, sen *jumalallisuudessa*, piilee myös syy sille, miksi *ihmisen* on käytännössä mahdoton saavuttaa viisautta – hän voi vain pyrkiä sitä kohti. Niinpä ihmisten yritykset muotoilla oppeja viisaudesta tai Jumalasta

⁵⁰ Hadot 1995, s. 283. Suomenenos ja kursivointi minun.

⁵¹ Marcus Aurelius 2006, s. 88–89 (IX, 28). Ks. myös s. 70 (VII, 75).

⁵² Marcus Aurelius 2006, s. 89 (IX, 28). Ks. myös Hadot 1995, s. 212 ja 283.

⁵³ Hadot 2010, s. 231.

⁵⁴ Hadot 2010, s. 65 ja 232–234.

voitaisiin tulkita pikemminkin viisauden tavoitteluksi, kuin lopullisen viisauden ja totuuden saavuttamiseksi.

Hadot kirjoittaa nykytutkijoiden usein hämmästelevän esimerkiksi Platonin, Aristoteleen tai Plotinoksen kirjoituksista löytyviä ristiriitaisuuksia. Selitys älyllisille umpikujille voikin Hadot'n mukaan löytyä siitä, että antiikin ajattelijat muotoilivat teoreettisia näkemyksiään käytännöllisistä syistä: teoreettisella puheella pyrittiin ensi sijassa vaikuttamaan ihmisten tapaan elää pikemminkin kuin rakentamaan aukottomia ja itsetarkoituksellisia järjestelmiä. Tämä ei kuitenkaan tarkoita epäjohtonmukaisuudelle antautumista, Hadot selittää, sillä loogisuus ja järjestelmällisyys antavat filosofiselle puheelle tai tekstille vakuuttavuutta.⁵⁵ Viime kädessä tarkoitus on kuitenkin saada ihminen ajattelemaan viisautta ja hyvettä – saada aikaan muutos yksilön tavassa olla ja hänen tavassaan nähdä maailma.

Hadot käsittelee myös antiikin fysiikkaa. Selostinkin edellä, että antiikin fysiikan harjoittamiseen kuuluvista empiirisistä piirteistä huolimatta, se sisälsi myös luonnon kokonaisuutta koskevaa spekulointia, jota luonnehdittaisiin nykyisin metafysiseksi ajatteluksi. Hadot kuvaileekin, kuinka antiikin fysiikka saatetaan ”kruunata teologialla”:⁵⁶ muuttuvan tarkastelusta kohotaan muuttumattoman tarkasteluun, fysiikasta edetään metafysiikkaan. Hadot'n mukaan antiikin luontoa koskevalla spekuloinnillakin on usein etiikkaa palveleva tavoite. Esimerkiksi stoalaisessa fysiikassa muutosten alaista luonnollista maailmaa tarkkailemalla yksilö voi kohota kosmiseen näkökulmaan, jolloin hän ymmärtää oman rajallisen asemansa maailmankokonaisuuden puitteissa. Tällainen stoalainen katsanto auttaa yksilöä hyväksymään hänestä riippumattomat tapahtumat ja toimimaan elämässään järjellisesti.⁵⁷ Vaihtoehtoisesti epikurolaiset ajattelevat fysiikan voivan edesauttaa jumalten ja kuoleman pelon hälventämisessä, jolloin on helpompi rauhoittaa mielensä ja nauttia nykyhetkestä.⁵⁸ Fysiikan harjoittaminenkin siis tähtää yksilön eettisen luonteen muutokseen, ei teorian esittämiseen teorian itsensä vuoksi.

Palaan vielä Hadot'n etiikkaa ja metafysiikkaa koskevaan haastattelulausuntoon. Mikäli etiikan ei ajatella olevan seurausta metafysisistä kannoista vaan toisinpäin, voi kysyä, tarvitaanko metafysiikkaa etiikan tueksi laisinkaan. Nähdäkseni Hadot yrittää sanoa, että jos filosofia mielletään elämäntavaksi, eettisen toiminnan ei voida ajatella *mahdollisesti*

⁵⁵ Hadot 2010, s. 98–99; 117–118 ja 172 sekä Hadot 1995, s. 105.

⁵⁶ Hadot 2010, s. 183.

⁵⁷ Hadot 2010, s. 218; 211–212 ja 138–139.

⁵⁸ Hadot 2010, s. 128–129.

seuraavan teoreettisen puheen ja pohdinnan päättymistä. Hadot tahtoo korostaa filosofian olevan *lähtökohtaisesti* käytännöllistä, eettistä ja eksistentiaalista.⁵⁹ Kyseinen seikka on olennainen edellä mainitun Hadot'n filosofimääritelmän kannalta: ollakseen filosofi yksilön tulee elää filosofisesti, eikä vain tuottaa filosofista teoriaa. Mikäli metafysiikka edeltäisi etiikkaa, tulisi ensin mainittu toimeen ilman ”hyvän valitsemista”: toiminta olisi teoretisoinnin mahdollinen, muttei välttämätön kumppani. Uskon Hadot'n sanovan tästä syystä metafysiikan olevan pikemminkin etiikan seurausta kuin toisinpäin. Koska eettinen valinta edeltää metafysistä selitystä, tulkintaa ja perustelua, filosofin toimintaa ei voi eristää teoretisoinnin jälkeiseksi satunnaiseksi elementiksi.

Tulkintaani tukee Hadot'n ajatus, jonka mukaan filosofiseen elämäntapaan liittyy eksistentiaalinen valinta tai ”elämänvalinta”.⁶⁰ Valinta elää filosofisesti on sitoutumista viisauden tavoitteluun ja pyrkimykseen elää hyvin. Tällä tavoin ”etiikka eli hyvän valitseminen” edeltää teoreettisia selvityksiä siitä, mistä viisaudessa, hyveellisyydessä ja onnellisuudessa tarkemmin ottaen on kyse. Elämänvalinnasta tulee kuitenkin filosofista vasta, kun se asetetaan kriittiseen tarkasteluun. Filosofin tähdätessä hyvin elämiseen ja viisauteen hän ei siis tule toimeen ilman teoreettista puhetta. Älyllinen ankaruus, järjestelmällisyys, johdonmukaisuus ja täsmällinen kieli kuuluvat filosofin elämäntapaan. Koska hyveellisen toiminnan tulisi olla jatkuvaa eikä vain kertaluontoista, on tarkasteltava elämäntavan ennakko-oletuksia, edellytyksiä ja seurauksia.⁶¹ Tiivistäen teoreettisuuden ja käytännöllisyyden voisi sanoa olevan vastavuoroisessa suhteessa filosofisen elämäntavan ajatuksessa. Hadot ilmaisee asian toteamalla, että eksistentiaalinen valinta elää filosofisesti määrittelee filosofin teoreettisen puheen ja puhe puolestaan määrittelee elämänvalinnan perustelemalla sen teoreettisesti.⁶²

Hadot ei kuitenkaan tarkoita, että olisi vain yksi järkeilemisen tapa. Tästä riittää osoitukseksi se, että antiikissa oli useita filosofisia koulukuntia. Hadot toteaa koulukuntien näkemysten ja elämäntapojen välillä olleen suuriakin eroja, mutta yhdistävänä tekijänä kaikkien koulukuntien välillä hän pitää pyrkimystä viisauden mukaiseen elämään.⁶³

⁵⁹ Hadot 2010, s. 16–17.

⁶⁰ Hadot 2010, s. 16–17; 113

⁶¹ Hadot 2010, s. 183; 284–285; 19.

⁶² Hadot 2010, s. 182; 16–19.

⁶³ Hadot 2010, s. 113–114 ja Hadot 1995, s. 59.

Silkkaa järkeilyä vai henkistä harjoitusta?

Hadot'n tulkinta antiikin filosofiasta on kerännyt niin kiitosta kuin kritiikkiäkin. Antiikin filosofiaan erikoistunut John Cooper kuuluu niiden tutkijoiden joukkoon, jotka sekä tunnustavat velkansa Hadot'lle että kritisoivat tätä. Cooper arvostelee Hadot'a muun muassa antiikin filosofisten koulukuntien välisten erojen liian vähäisestä huomioimisesta.⁶⁴ Vastineena Hadot'n kirjan nimelle *Philosophy as a Way of Life* Cooperin teoksen nimenä onkin *Pursuits of Wisdom: Six Ways of Life in Ancient Philosophy*.⁶⁵

Hadot'n tavoin Cooper nimeää Platonin kuvaaman Sokrateen hahmon filosofisen elämäntavan ajatuksen perustajaksi ja malliksi, joka inspiroi myöhempiä filosofisia koulukuntia. Niin sanotut esisokraatikot ja osa Sokrateen jälkeisistä ajatteliijoista eivät Cooperin mukaan kuitenkaan tukeutuneet tulkintaan filosofiasta elämäntapana, mistä syystä Cooper katsoo Hadot'n erehtyvän tämän tulkitessa ajatuksen filosofiasta elämäntapana leimaavan antiikin ajattelua kauttaaltaan.⁶⁶ Vaikka Hadot huomioi koulukuntaerot, hän antaa Cooperin mielestä silti liian yhtenäisen kuvan antiikin ajattelusta. Antiikin filosofia ei nimittäin Cooperin mukaan muodosta kokonaisuudessaan elämäntapaa, vaan kukin koulukunta esittelee omavaraisen ja kokonaisvaltaisen filosofisen maailmanselityksen ja elämäntavan itsessään.⁶⁷

Cooper itse asiassa katsoo antiikin koulukuntien kokonaisnäkemysten olevan toisensa poissulkevia. Cooper tulkitsee tämän olevan seurausta Sokrateen tiedonihanteesta, jonka mukaan tosi tieto takaa toiminnan oikeellisuuden. Koska eri koulukuntien oppijärjestelmät pyrkivät kaikki totuuteen ja koska ne kuitenkin poikkeavat toisistaan, eivät ne kaikki voi pitää samanaikaisesti paikkaansa. Kaikki koulukunnat ovat Cooperin mielestä kuitenkin oikeutettuja pitämään oppiaan totuutta edustavana, sillä

⁶⁴ Ks. Cooper 2012, s. x.

⁶⁵ On tosin tarkennettava, että englanninkielinen laitos *Philosophy as a Way of Life* on koottu useammasta ranskankielisestä erinimisestä lähteestä. Kääntäjän esipuheesta kuitenkin selviää, että Hadot'a on konsultoitu englanninkielisen teoksen käännös- ja toimitusprosessissa.

⁶⁶ Cooper 2012, s. 24–29. Cooperin esittämä kritiikki on tältä osin aiheellista, joskin myös hieman kosmeettista. On totta, että Hadot ei mainittavasti huomioi Cooperin listaamia Sokrateen aikaisia ja myöhempiä ajatteliijoita, jotka ilmeisesti eivät pitäneet filosofiaa elämäntapana. Sen sijaan Hadot kyllä hahmottelee filosofia-käsitteen syntyhistoriaa ja korostaa Platonin kuvaaman Sokrateen filosofisen asenteen eroa aiempiin esisokraatikoihin nähden (Hadot 2010, s. 25–38; 54). Hadot mahdollisesti liioittelee filosofisen elämäntavan ajatuksen yleisyyttä, mutta Cooper puolestaan suurentelee Hadot'n puutteita tässä asiassa.

⁶⁷ Cooper 2012, s. x. Cooper käsittelee kirjassaan Sokrateen, Aristoteleen, stoalaisten, epikurolaisten, skeptikkojen ja (uus)platonistien käsityksiä filosofiasta elämäntapana.

kukin oppijärjestelmä perustuu tarkoin punnituille argumenteille ja perusteluille.⁶⁸ Cooper kritisoi Hadot'a siitä, että hän ”*ohittaa lähes täysin* ankaran analyysin ja järjellisen argumentaation keskeisen ja korvaamattoman aseman filosofiassa”.⁶⁹ Kohtuullisempaa olisi kuitenkin arvostella Hadot'a näiden elementtien mahdollisesta aliarvostamisesta kuin niiden ohittamisesta, sillä kuten on käynyt ilmi Hadot pitää käsitteellistä ja tarkkaa ajattelua tärkeinä filosofisen elämän komponentteina.

Cooperin oma näkemys filosofisesta elämäntavasta korostaa järjellisyttä. Toisin kuin uskonnon kohdalla, filosofisen elämäntavan tapauksessa erilaisia elämään liittyviä näkemyksiä ei hyväksytä uskonvaraisesti, vaan järjellisen tarkastelun ja ymmärryksen pohjalta.⁷⁰ Cooper kritisoi Hadot'n ajatusta, jonka mukaan filosofiseen elämäntapaan liittyisi eksistentiaalisia valintoja. Sitoumuksen syventyä filosofiaan ylipäättään Cooper hyväksyy yksilölliseksi valinnaksi, mutta muuten filosofiassa on kyse yksinomaan oikeiden elämänarvojen ja asianmukaisen toiminnan järjellisestä arvioinnista.⁷¹ Filosofinen elämäntapa on Cooperin mukaan elämistä maailmankokonaisuutta koskevista järjellisten näkemysten kokoelmasta käsin.⁷² Vain järki, Cooper toteaa, edustaa antiikin ajattelijoille hyvän elämän perustaa, eikä filosofiassa ole kyse enemmästä tai vähemmästä kuin inhimillisen järjenkyvyn hiomisesta huippuunsa ja sen pohjalta elämisestä.⁷³

Filosofiasta tukea hyvään elämään hakevalle nykylukijalle Cooper ehdottaa tutustumista antiikin filosofisten koulukuntien oppijärjestelmiin ja näiden esittämien teorioiden arviointia yksilön oman elämän näkökulmasta.⁷⁴ Cooper toteaa käsittelevänsä antiikin koulukuntia ”filosofioina eli filosofisen ajattelun järjestelminä”.⁷⁵ Sokratesta seuranneet antiikin filosofit luottivat Cooperin mukaan tiedon vaikutusvoimaan: viisauden tavoittelu ja ymmärryksen saavuttaminen motivoi suoraan asianmukaiseen toimintaan.⁷⁶ Cooper siis ajattelee, että pyrkimys oppien järjelliseen ymmärtämiseen yhtäältä kehittää yksilön järjenkykyä ja toisaalta riittää sinällään motivoimaan yksilöä filosofiseen hyvin elämiseen.

⁶⁸ Cooper 2012, s. 14.

⁶⁹ Cooper 2012, s. x. Suomenos ja kursivointi minun.

⁷⁰ Cooper 2012, s. 18.

⁷¹ Cooper 2012, s. 18–19.

⁷² Cooper 2012, s. 17. Cooper käyttää omassa filosofisen elämäntavan tulkinnassaan nimenomaan luonnehdintaa ”elää filosofisesta *ymmärryksestä käsin*” (*from*) ja erottaa tämän tulkinnasta, jonka mukaan yksilön tulisi elää filosofisen ymmärryksensä mukaisesti. Ks. Cooper 2012, s. 7.

⁷³ Cooper 2012, s. 6.

⁷⁴ Cooper 2012, s. 16.

⁷⁵ Cooper 2012, s. 22. Suomenos minun.

⁷⁶ Cooper 2012, 11–13.

Hadot ei pyri Cooperin tavoin vain rekonstruoimaan antiikin ajattelijoiden filosofiseen elämään liittyviä teoreettisia näkemyksiä, sillä nämä opit eivät välttämättä ole sellaisenaan kauttaaltaan ajankohtaisia. Hadot'n teksteistä välittyy halu inspiroida hänen lukijoitaan samantapaiseen käytännölliseen olemistavan muutokseen, jota hän pitää yhtenä kreikkalaisen filosofian ominaispiirteenä.⁷⁷ Hadot'n mielestä antiikin koulukuntien kestävintä antia eivät olekaan niiden muotoilemat teoreettiset käsitykset, vaan koulukuntien ilmentämät eksistentiaaliset perusasetteet.⁷⁸ Tämä on linjassa Hadot'n ajatuksen kanssa, jonka mukaan yksilön eettinen asennoituminen edeltää elämänvalinnan kriittistä käsitteellistä tarkastelua ja metafysisistä oikeutusta. Tästä näkökulmasta antiikin koulukuntien erilaiset maailmankatsomukset eivät sulje toisiaan pois, vaan niiden rikkaan moninaisuuden myötä voidaan vertailla erilaisten elämänasenteiden seurauksia.⁷⁹ Hadot siteeraa tältä osin hyväksyvästi Friedrich Nietzscheä:

Käytännön puolesta pidän erilaisia moraalikoulukuntia koelaboratorioina, joissa huomattava määrä elämäntaidon ohjeita panttiin käytäntöön perin pohjin ja ajateltiin loppuun saakka: kaikkien koulukuntien kaikkien kokeiden tulokset ovat laillista omaisuuttamme. Emme epäröi omaksua stoalaista ohjetta sillä perusteella, että aikaisemmin olemme hyödyntäneet epikurolaisia ohjeita.⁸⁰

Cooperin ja Hadot'n lähestymistapojen ero näkyy myös siinä, miten Hadot suhtautuu antiikin filosofisiin teksteihin. Siinä missä Cooper lukee antiikin ajatteliijoilta säilyneitä kirjoituksia järjestelmällisinä argumenttien ja teoreettisten näkemysten kokoelmina, Hadot pyrkii huomioimaan ne elävät käytännölliset kokonaistilanteet, joissa kirjoitukset laadittiin. Tältä pohjalta Hadot mieltää antiikin filosofiset tekstit uudelleen puhutuksi tulemista odottaviksi puhutun sanan tallenteiksi ja keskusteluun pohjautuvien opetustilanteiden tukimateriaaleiksi.⁸¹

Hadot'n mukaan teoreettisen tekstin ja puheen pääasiallinen tarkoitus ei ole käsitteellistä oppijärjestelmää koskevan informaation siirtäminen, vaan lukijaan tai kuulijaan vaikuttaminen. Johtopäätöksien omaksumista olennaisempaa on niiden

⁷⁷ Hadot 2010, s. 282 ja Hadot 1995, s. 275.

⁷⁸ Hadot 2010, s. 282–283.

⁷⁹ Hadot 2010, s. 282.

⁸⁰ Siteerattu teoksessa Hadot 2010, s. 281. Hadot pitää juuri stoalaisten ja epikurolaisten asenteiden yhdistelmää nykyajan näkökulmasta lupaavana. Hadot'n mukaan tällaista kombinaatiota ovatkin eri tavoin soveltaneet muun muassa sellaiset uuden ajan ajattelijat, kuten Goethe, Kant, Wittgenstein ja Jaspers. (Hadot 2010, s. 282.)

⁸¹ Davidson 1995, s. 19 ja Hadot 1995, s. 61–63.

saavuttamiseksi kuljettu tie, ymmärryksen kehittyminen ja halujen aiheuttamista kärsimyksistä vapautuminen: antiikin filosofian tehtävä on siis kasvattava ja terapeuttinen.⁸² Tällöin filosofinen teksti asettuu osaksi laajempaa filosofisen käytännön kokonaisuutta, johon kuuluu olennaisesti erilaisia harjoituksia ja metodeja, kuten keskustelu, itsetuntemus, tutkimustyö, lukeminen, kuunteleminen, mielikuvaharjoitukset, itsekehotukset, muistisäännöt ja itsehallinta. Hadot kutsuu näitä henkiseksi harjoituksiksi (*askesis*).⁸³

Cooper on kritisoinut voimakkaasti Hadot'n käsitystä, jonka mukaan filosofinen elämäntapa koostuu erinäisistä henkisistä harjoituksista. Cooperin mielestä itsekehotusten, mielikuvaharjoitusten ja erinäisten maksimien muistelemisen tapaiset harjoitukset kuuluvat lähinnä myöhäisantiikkiin. Ne eivät ole antiikin filosofialle leimallisia piirteitä, vaan pikemminkin merkki yksinomaan järkeen perustuvan filosofisen elämäntavan asteittaisesta saastumisesta sen tullessa kosketuksiin kristillisyyden ja pakanallisten uskontojen kanssa.⁸⁴

Hadot'n tulkinnan mukaan filosofinen elämäntapa ei kuitenkaan rajoitu yksinomaan älyllisyyteen, ruumiillisuuteen tai mielikuvituksen käyttöön, vaan se koskee ihmistä kokonaisuudessaan. Tästä syystä Hadot suosii luonnehdintaa ”henkinen harjoitus”.⁸⁵ Näin laajasti tulkittuna termi ”henkinen” ei kuitenkaan ole Cooperin mukaan enää mielekäs. Niinpä Cooper ymmärtää henkisten harjoitusten kategorian koostuvan vain eirationaalista harjoituksista, joiden merkityksen antiikin filosofialle hän kiistää.⁸⁶ Hadot arvioi nimityksen ”henkinen” aiheuttavan herkästi vastustusta ja Cooperin kohdalla vaikuttaakin siltä, ettei tämä pääse irti kyseisen sanan uskonnollisista mielle yhtymistä.⁸⁷ Hadot'n tarkoitus ei kuitenkaan ole sen paremmin riistää filosofialta sen älyllisyyttä kuin tehdä siitä uskontoakaan. Hadot vain katsoo antiikin filosofiaan sisältyneen monenlaisia

⁸² Davidson 1995, s. 20–21; 27–28 sekä Hadot 1995, s. 62–64; 83; 87; 90–92; 104–106.

⁸³ Hadot 1995, s. 84–86 ja Hadot 2010, s. 197. Ks. myös Davidson 1995, s. 21–23.

⁸⁴ Cooper 2012, s. 21–23; 387. Cooper noteeraa Sokrateen yhteydessä itsetuntemuksen yhteyden hyvin elämiseen, muttei syvenny tähän aiheeseen, koska sillä on Cooperin mukaan lähinnä toissijainen merkitys filosofisen elämäntavan näkökulmasta (Cooper 2012, s. 59). Tämä ei ole yllättävää, sillä Hadot mieltää sokraattisen itsetuntemuksen henkisten harjoitusten peruskiveksi (Hadot 1995, s. 90). Mikäli Cooper korostaisi itsetuntemuksen merkitystä Sokrateelle, olisi Cooperin vaikeampi perustella henkisten harjoitusten idean hylkäämistä. On kuitenkin jossain määrin kyseenalaista sivuuttaa itsetuntemuksen teema Sokrateen yhteydessä ”toissijaisena”, kun asiasta on toisaalla sanottu esimerkiksi seuraavaa: ”...antiikin ajattelijoista [Sokrates] kytkeytyy vahvimmin itsetuntemuksen maksimiin yksilönä, joka vakiinnutti sen aseman filosofian ytimessä.” (Shusterman 2012, s. 68. Suomennos minun.)

⁸⁵ Hadot 1995, s. 81–82; 127.

⁸⁶ Cooper 2012, s. 402n4 ja 402–403n5.

⁸⁷ Hadot 1995, s. 81–82.

inhimillisiä käytäntöjä, minkä johdosta filosofiaa ei tulisi ymmärtää yksinomaan teoreettiseksi oppialaksi.⁸⁸

Hadot kuitenkin pitää erheellisenä oletusta, jonka mukaan antiikin filosofian osa-alueista ainoastaan etiikka koskee käytäntöä. Tukeutuen erityisesti stoalaisten näkemyksiin Hadot toteaa teorian ja käytännön välisen erottelun koskevan pikemminkin kutakin filosofian osa-aluetta erikseen.⁸⁹ Teoreettisena keskusteluna etiikkaan kuuluu toiminnan periaatteiden muotoilua ja hyveiden analysointia, mutta käytännölliseksi etiikka tulee vasta elettyinä. Samaan tapaan on logiikkaa ja fysiikkaa koskevaa teoriaa ja elettyä logiikkaa ja fysiikkaa. Kun yksilö elää filosofisesti, hän ei Hadot'n mukaan ainoastaan opiskele logiikan, fysiikan ja etiikan teoriaa, vaan hän ajattelee ja puhuu hyvin, pohdiskelee maailmankokonaisuutta ja toimii eettisesti.⁹⁰ Vaikka filosofia voidaan teoriassa pilkkoa osa-alueisiin, Hadot esittää filosofian näyttävätyvän käytännössä jakamattomana kokonaisuutena. Filosofian osa-alueet ovat näkökulmia samaan viisauteen ja filosofinen elämä ilmentää pyrkimystä tähän yhteen ja samaan viisauteen.⁹¹ Filosofia on itsessään Hadot'lle henkistä harjoitusta, jolloin teoretisointi on merkityksellistä vain sikäli kuin se on käytännöllisten harjoitusten palveluksessa.⁹²

Mielestäni Cooperin järkivetoinen tulkinta latistaa filosofisen elämäntavan ideaa siinä määrin, ettei se näytä enää juuri eroavan nykypäivän ammattimaisesta filosofiasta. Tätä havainnollistaa hyvin Cooperin näkemys, jonka mukaan filosofian ytimen niin antiikissa kuin nykypäivänäkin muodostaa ”tunnistettavasti filosofinen, looginen ja järjestelmällinen argumentointitapa sekä analyysi.”⁹³ Tämä eroaa huomattavasti Hadot'n ajatuksesta, jonka mukaan antiikin filosofian ytimessä ovat henkiset harjoitukset.

⁸⁸ Arnold Davidson on kiteyttänyt hyvin Hadot'n motiivin termin ”henkinen harjoitus” käytölle: ”Henkiset harjoitukset olivat *harjoituksia*, koska ne olivat käytännöllisiä, vaativat ponnisteluja, koulintaa ja ne elettiin. Ne olivat *henkisiä*, sillä ne koskettivat koko henkeä; yksilön tapaa olla kauttaaltaan.” (Davidson 1995, s. 21. Suomennos minun.) Huomioimisen arvoinen on myöskin Hadot'n kommentti, jonka mukaan henkisillä harjoituksilla ei ole mitään tekemistä transsitilojen yms. kanssa, vaan henkiset harjoitukset tähtäävät yksilön tietoiseen itsehallinnan kehittämiseen (Hadot 1995, s. 116n79).

⁸⁹ Davidson 1995, s. 24.

⁹⁰ Hadot 1995, s. 266–267 ja Davidson 1995, s. 24.

⁹¹ Davidson 1995, s. 25 ja Hadot 1995, s. 267.

⁹² Hadot 1995, s. 104; 126 ja 60.

⁹³ Cooper 2012, s. 17. Suomennos minun.

3 Filosofia elämisen taitona – Sellarsin tulkinta

Inspiroivuudestaan huolimatta näen Hadot'n antiikin filosofiaa koskevassa tulkinnassa puutteita, jotka liittyvät tiettyjen käsitteiden läheiseen rinnastamiseen tai jopa samastamiseen. Hadot käyttää antiikin filosofiasta kokonaisuudessaan kolmea eri luonnehdintaa, joita hän ei näytä sen kummemmin erottelevan toisistaan: Hadot puhuu vapaasti vaihdellen filosofiasta elämäntapana, elämisen taitona ja henkisenä harjoituksena.⁹⁴ On kuitenkin kysyttävä, ovatko elämäntavan, taidon ja harjoituksen käsitteet ongelmattomasti keskenään vaihtokelpoisia. Keskityn ensin filosofisen elämäntavan ja elämisen taidon samastamisen ongelmaan, minkä jälkeen tarkastelen taidon ja harjoituksen välistä suhdetta. Jälkimmäisen ongelman yhteydessä käsittelen erityisesti John Sellarsin kuvausta elämisen taidosta, jonka peruslähtökohtiin tukeudun tutkielmani toisessa osiossa.

Tiedon, taidon ja käytännöllisen järjen eroista

Puhuessaan filosofiasta rinnasteisesti elämäntapana ja elämisen taitona Hadot'n voidaan katsoa oletavan, että eettinen toiminta voidaan ongelmitta ymmärtää taidon käytöksi. Tällöin jää kuitenkin huomioimatta antiikissa käyty keskustelu tiedon, taidon ja käytännöllisen järjen suhteista. Nykyaikainen tapa erotella teoria ja käytäntö toisistaan itse asiassa juontuu paljolti juuri tästä keskustelusta ja erityisesti Aristoteleen esittämistä jaotteluista.⁹⁵ Näiden jaotteluiden suurpiirteinenkin tarkastelu riittää mielestäni osoittamaan, että puhuttaessa antiikin ajattelusta kokonaisuudessaan, tulisi ajatus filosofiasta elämäntapana erottaa elämisen taidosta.⁹⁶

Antiikin käsite *technē* kattaa laajan joukon inhimillisiä käytäntöjä ja ilmiöitä, mikä näkyy myös siinä, että nykyiset termit ”taito”, ”taide”, ”tekniikka” ja ”teknologia” juontuvat kaikki mainitusta muinaiskreikan sanasta.⁹⁷ Taidon tiedollisesta ja eettisestä

⁹⁴ Ks. Hadot 1995, s. 268–269; 107–108; 104 ja 126.

⁹⁵ Ks. esim. Parry 2014a sekä Schatzberg 2018, s. 20–21.

⁹⁶ Hadot tosin korostaa, ettei filosofiassa henkisenä harjoituksena ole kyse yksinomaan eettisistä tai älyllisistä harjoituksista, vaan yksilön eksistentiaalisesta olemistavasta kokonaisuudessaan (Hadot 1995, s. 126–127). Tämä ei kuitenkaan merkitse sitä, etteivät eettisyys ja viisauden pohdiskelu olisi Hadot'n katsannossa filosofisen elämän keskeisiä osatekijöitä, kuten edellä on käynyt ilmi. Tutkielmani kannalta tähdellisintä onkin arvioida juuri eettisen toiminnan, metafysisen pohdiskelun ja taidon suhdetta.

⁹⁷ Artikkelit ”techno-” teoksessa Harper 2001–2018. Ks. myös Schatzberg 2018, s. 8–10 ja 16–18.

asemasta oltiin antiikissa käyty keskustelua aiemminkin, mutta erityisesti Aristoteleen *Nikomakhoksen etiikassa* hahmotellaan perusteellisemmin tiedon (*episteme*), taidon (*tekhnē*) ja käytännöllisen järjen (*fronesis*) välisiä eroja. Aristoteles yhdistää taidon valmistamiseen tai tekemiseen (*poiesis*) ja käytännöllisen järjen toimintaan (*praxis*). Näitä erottaa se, että valmistamisen päämääränä on itse tekemisestä erillinen lopputuote (*ergon*), kun taas toiminnalla ei ole erillistä lopputuotetta. Niinpä taito ei ole omavaraista eikä sen käyttö lukeudu etiikan piiriin, sillä taidon oivallisuus ei ole tekijässä vaan lopputuotteessa. Käytännöllisen järjen tapauksessa hyve ilmenee itse teossa, jolloin se ilmentää myös toimijan eettistä luonnetta.⁹⁸

Aristoteles katsoo tiedon eroavan taidosta ja käytännöllisestä järjestä siinä, että kahden viimeksi mainitun suuntautuessa muuttuvaan maailmaan, suuntautuu tieto muuttumattomiin asioihin. Koska muutosten alaisessa maailmassa esiintyy satunnaisuutta, taito ja käytännöllinen järki eivät tavoita vastaavaa varmuutta kuin tieto.⁹⁹ Muuttumattomiin asioihin lukeutuvat esimerkiksi matemaattiset tosiseikat. Korkeinta muuttumatonta todellisuutta koskevaa tietoa Aristoteleelle edustaa kuitenkin metafysisiin aiheisiin keskittyvä viisaus (*sofia*), sillä ensimmäisiä syitä ja periaatteita koskevana viisaus on täysin riippumaton ja vapaata muista tarkoituseristä. Niinpä viisauden tarkasteluun (*theoria*) ei käydäkään tiettyjen lopputulosten vaan tietämisen itsensä vuoksi.¹⁰⁰

Vaikka taitaminen ja toimiminen erotetaan tieteellisestä tietämisestä ja korkeimmasta viisaudesta, myös tuottamiseen ja toimintaan liittyy omanlaistaan tietämystä. Esimerkiksi lääkärin tulee ymmärtää laajalti terveyteen liittyviä asioita ja syitä kyetäkseen tuottamaan terveyttä. Rakentajan puolestaan tulee tuntea talonrakennuksen periaatteet valmistaa taloja. Pelkän kokemuksen (*empeiria*) pohjalta toimiva taidonkäyttäjät ei olekaan asiantuntija, sillä viimeksi mainittu kykenee paitsi soveltamaan osaamistaan monin tavoin haluttujen lopputulosten saavuttamiseksi myös tarvittaessa siirtämään teknisen (eli taidollisen) osaamisensa eteenpäin opettamalla.¹⁰¹

⁹⁸ Parry 2014a; Schatzberg 2018, s. 20–22; Schürmann 1987, s. 102–103 ja Aristoteles 2009, s. 105–107 (1140a1–1141a9).

⁹⁹ Parry 2014a ja Schatzberg 2018, s. 22–23. Parry kiinnittää huomiota siihen, että Aristoteleen teksteissä on vaihtelevuutta sen suhteen, kuinka varmaa tiedon tulee luonteeltaan olla. Tämä liittyy erityisesti luontoa koskevan tiedon mahdollisuuteen, sillä luonto on muutoksen alainen. Parryn mukaan Aristoteles korostaa toisinaan tiedon varmuuden ehdottomuutta ja toisinaan taas höllentää tiedon kriteerejä todeten, että tieto on ”enimmäkseen” varmaa.

¹⁰⁰ McNeill 1999, s. 27–29; 34 ja Parry 2014a.

¹⁰¹ Parry 2014a; Schatzberg 2018, s. 20–22; Cuomo 2007, s. 12–13 ja McNeill 1999, s. 27.

Antiikissa ihailtiin ja ihmeteltiin taidon kykyä tuottaa uusia asioita maailmaan, mutta samalla siihen suhtauduttiin myös varauksella, sillä eduistaan huolimatta taito voi johtaa myös pahaan.¹⁰² Koska taito on tekemisissä satunnaisuutta sisältävän maailman kanssa, taito ei ole luonteeltaan varmaa. Niinpä valmistusprosessi saattaa epäonnistua tai jopa tuottaa vahinkoa: esimerkiksi lääkärin toimenpiteet voivat aiheuttaa paranemisen sijasta sairauden pahenemisen.¹⁰³ Antiikissa tosin ajateltiin huonon lopputuloksen voivan johtua muustakin kuin ennakoimattomista käänteistä. Voi myös olla, että lääkäri käyttää taitoaan tarkoituksella väärin ja parantamisen sijasta tappaa potilaansa. Lisäksi hän voi osaamisellaan verhota vääryyden niin, ettei maallikko erota murhaa luonnollisesta kuolemasta.¹⁰⁴

Koska taidon päämääränä ei ole tuottamistoiminta itsessään vaan erillinen lopputuote ja koska taitoa voi käyttää sekä asianmukaisesti että väärin, ei eettinen toiminta voi Aristoteleen katsannossa perustua taidolle. Toimintaa ohjaakin hyvää koskeva tietämys eli käytännöllinen järki.¹⁰⁵ Tietoon verrattuna niin taidon kuin käytännöllisen järjen tapauksessa on kuitenkin kyse alemmista tietämisen tavoista, sillä ne koskevat muuttuvaa maailmaa.¹⁰⁶ Tietämisen, taitamisen ja toiminnan väliset suhteet Aristoteleen ajattelussa ovat esitettyä hienosyisempiä, mutta seikkaperäisemmälle selvitykselle ei ole tässä tarvetta. Olennaista on se, että Aristoteles ylipäätään tarkastelee eettistä toimintaa ja taidollista tekemistä erillisinä asioina. Jos eettisen toiminnan katsotaan perustuvan käytännölliseen järkeen, joka puolestaan nähdään joksikin taidosta erilliseksi, seuraa tästä, ettei hyveellisyyttä tavoittelevaa elämäntapaa voi mutkitta mieltää elämisen taidoksi.

Mitä hyveelliseen elämään tulee, Aristoteles itse asiassa hahmottelee kahden onnellisen elämän suuntaviivat. Kumpikaan näistä ei perustu taidokkuuden kehittämiseen, vaan nämä elämäntavat omistautuvat viisauden ja käytännöllisen järjen hyveille.¹⁰⁷ Onnellisinta elämäntapaa Aristoteleelle edustaa viisauden tarkastelulle omistettu teoreettinen tai kontemplatiivinen elämä. Ihanteellisessa muodossaan filosofin elämä on juuri tällaista viisauden ja tiedon tavoittelua, joka on onnellisinta elämää siitä syystä, että se on itsensä ulkopuolisista tarkoituseristä riippumatonta eli vapaata.¹⁰⁸ Aristoteleen toiseksi

¹⁰² Cuomo 2007, s. 37; 14 ja Schatzberg 2018, s. 24.

¹⁰³ Parry 2014a.

¹⁰⁴ Cuomo 2007, s. 30.

¹⁰⁵ McNeill 1999, s. 34–35; Schatzberg 2018, s. 4; 22–23 ja Cooper 2012, s. 75–77. McNeill tosin huomauttaa Aristoteleen käsityksen *fronesiksesta* olevan monitulkintainen (McNeill 1999, s. 53).

¹⁰⁶ Schatzberg 2018, s. 10; 20–23; McNeill 1999, s. 24–27 ja Cuomo 2007, s. 13; 18.

¹⁰⁷ Cooper 2012, s. 91–94 ja 138–139.

¹⁰⁸ Cooper 2012, s. 94; 137–138; 140; Hadot 2010, s. 90–91 ja McNeill 1999, s. 50; 38; 28.

onnellisimpana pitämä elämä on puolestaan luonteeltaan yhteisöllistä ja poliittista, ja se pohjautuu käytännölliseen järkeen.¹⁰⁹

Se että taidolla ei ole olennaista asemaa Aristoteleen onnellisissa elämäntavoissa ei ole yllättävää, sillä aikansa aristokraattisia valtarakenteita heijastelevassa aristoteelisessa tiedollisessa hierarkiassa käsityöläisten ja muiden ammatinharjoittajien elämäntapoja määrittävä taito on niin viisautta, tieteellistä tietoa kuin käytännöllistä järkeäkin alemmalla sijalla.¹¹⁰ Tästäkin syystä on ongelmallista puhua elämisen taidosta Aristoteleen ajattelun kontekstissa. Tämä pätee nähdäkseni erityisesti kontemplatiiviseen elämään, jota Aristoteles ei pidä korkeimpana taitona vaan korkeimpana inhimillisenä toimintana.¹¹¹

Kaiken kaikkiaan tämän pintapuolisen katsauksen Aristoteleen näkemyksiin on ollut lähinnä tarkoitus osoittaa, että filosofian tulkitseminen elämäntavaksi ei välttämättä merkitse samaa kuin filosofian mieltäminen elämisen taidoksi, sillä taidon osuus eettisessä toiminnassa ei ole selviö. On yksi asia puhua hyveellisyyteen ja viisautteen pyrkivästä elämästä, johon voi sisältyä erilaisten taitojen hyödyntämistä. On kuitenkin toinen asia ymmärtää filosofia ja eettinen toiminta itsessään taidoksi ja sen soveltamiseksi.¹¹²

¹⁰⁹ Cooper 2012, s. 94–95 ja 123–124.

¹¹⁰ Serafina Cuomo muistuttaa teoksensa *Technology and Culture in Greek and Roman Antiquity* ensimmäisessä luvussa, ettei poliittisia tekijöitä tulisi unohtaa tai aliarvioida pohdittaessa sitä, miksi esimerkiksi Platon ja Aristoteles suhtautuivat moniin taitoihin varauksella. Cuomon mukaan taidot edustivat – kiistämättömästi merkityksestään kaupunkivaltiolle huolimatta – potentiaalista uhkaa siniverisyyteen pohjautuvalle aristokraattiselle valtarakenteelle, sillä taidollinen asiantuntijuus on periaatteessa kenen hyvänsä saavutettavissa. Niinpä asiantuntijoiden vaikutusvaltaa pyrittiin rajoittamaan ja taidon arvoa vähättelemään määrittelemällä se alemmaksi tietämisen tavaksi. Ks. Cuomo 2007, s. 11–13; 17–18; 24–26; 29–32 ja 35–40.

¹¹¹ McNeill 1999, s. 31; 52. Viisautteen pyrkivän tietämisen luonnehtiminen korkeimmaksi toiminnaksi on esimerkki siitä, miten Aristoteleen esittämien jaotteluiden välillä on hienosyisiä yhteyksiä.

¹¹² Tietämisen, taitamisen ja toiminnan väliset hienovaraiset yhteydet ilmenevät myös Aristoteleen pohtiessa *Nikomakhoksen etiikan* alussa politiikan luonnetta ja keskeisyyttä onnellisen elämän mahdollistajana: muiden tieteiden ja taitojen päämäärät lankeavat politiikan alaisuuteen, sillä politiikan tieteen päämääränä on kaikkien kaupunkivaltion piiriin lukeutuvien asioiden säätely ja järjestely. Tässä yhteydessä politiikan verrokkina esiintyy *arkhitektonike*, joka merkitsee paitsi arkkitehtuuria myös kirjaimellisesti johtavaa tai käskevää (*arkebe*) taitoa. (Aristoteles 2009, s. 3–4 ja 1094a25.) Jos Aristoteleen toiseksi onnellisin elämä on luonteeltaan nimenomaan poliittista ja jos politiikka rinnastuu ”käskevään taitoon”, eikö käytännölliseen järkeen perustuvaa poliittista elämäntapaa voi tällöin pitää myös jossain määrin taidollisena elämäntapana? Tässä on huomioitava kaksi seikkaa: vaikka Aristoteles vertaa politiikkaa käskevään taitoon, pitää hän politiikkaa pääsääntöisesti tieteenä. *Nikomakhoksen etiikan* lopussa Aristoteles kyllä puhuu laeista politiikan tuotteina (*erga*), mutta tässäkin yhteydessä ei esiinny sanaa *tekhne* (1181a20). Toiseksi: vaikka politiikka ymmärrettäisinkin tieteen sijasta taidoksi ja vaikka sillä on keskeinen asema toiseksi onnellisimmassa elämässä, ei tämä muuta sitä, että Aristoteles pyrkii erottamaan käytännöllisen järjen (jolle toiminta perustuu) taidosta. Vaikka käytännöllisesti järkevän yksilön tulee hallita politiikan tiede (tai taito), ei tämä vaikuta käytännöllisen järjen itsensä määrittelyyn. On myös hyvä panna merkille, että niin Platon kuin Aristoteleskin arvottavat taitoja niiden abstraktiuden mukaan: mitä vähemmän ruumiillista työtä johonkin taitoon kuuluu ja mitä abstraktimpaa ja ”teoreettisempaa” se on, sitä arvostettavammasta taidosta on kyse (Cuomo 2007, s. 13; 17). Juuri tästä syystä arkkitehtuuri sopii poliittisen johtamisen verrokkiksi: arkkitehtuuri edellyttää paljon ”teoreettista” tietämystä ja sen tuottama suunnitelma käskää työmiehet varsinaiseen ruumiilliseen rakennustyöhön (ks. Schürmann 1987, s. 103–104).

Hadot'n tavan käyttää rinnakkain luonnehdintoja ”filosofia elämäntapana” ja ”elämisen taito” antiikin filosofiasta kokonaisuudessaan voi kyseenalaistaa Aristoteleen jaotteluiden lisäksi myös toisesta näkökulmasta. Sellars nimittäin esittää nimityksen ”elämisen taito” (*tekhnē peri ton bion*) tulevan ennen muuta stoalaisilta, jotka ymmärtävät hyveellisyyden, käytännöllisen järjen ja viisauden eksplisiittisesti taidoksi.¹¹³ Sellarsin taidon rakennetta ja stoalaista käsitystä filosofiasta elämisen taitona koskeva selvitys paljastaa myös toisen puutteen Hadot'n tulkinnassa, johon olen edellä viitannut: ajatusta filosofiasta henkisenä harjoituksena ei voi mutkitta samastaa elämisen taitoon. Tältä pohjalta on hyvä siirtyä Sellarsin näkemysten käsittelyyn.

Sokraattis-stoalainen elämisen taito ja harjoituksen käsitteen rajat

Elämisen taidosta puhuminen länsimaisen filosofian kontekstissa on lisääntynyt viime vuosikymmeninä.¹¹⁴ Yhdeksi vaikuttavaksi tekijäksi tämän yleistymisen taustalla voi laskea maineikkaan ranskalaisen ajattelijan Michel Foucault'n myöhäistuotantoon kuuluvat ”minätekniikoita” (*techniques de soi*) ja antiikin filosofiaa koskevat pohdinnat, joihin hän itse asiassa sai innoitusta Hadot'lta.¹¹⁵ Vaikka inhimillisen elämän ymmärtäminen taidon- tai taiteenkaltaiseksi on houkuttanut monia, elämisen taidon ajatuksen tarkempi käsitteellinen analyysi on jäänyt paitsioon. Tässä suhteessa pidän Sellarsin selvitystä valaisevana.

Kuten todettu, Sellars liittää ajatuksen filosofiasta elämisen taitona erityisesti stoalaiseen koulukuntaan.¹¹⁶ Stoalaisen elämisen taidon innoittajaksi ja keskeiseksi lähteeksi Sellars nimeää Sokrateen ja tämän esittämät näkemykset liittyen sielusta

¹¹³ Sellars 2003, s. 5; 55–57; 69–70 ja Parry 2014a. Elämisen taidon ja stoalaisuuden yhteyden kannalta on kiinnostavaa panna merkille, että monet Hadot'n selkeimmistä henkisiin harjoituksiin liittyvistä esimerkeistä tulevat stoalaisista tai stoalaiseen perinteeseen kytkeytyvistä lähteistä, kuten Marcus Aureliuksen, Epiktetoksen, Filon Aleksandrialaisen ja Musonius Rufuksen kirjoituksista (ks. Hadot 1995, s. 83–84; 110n11; 111n18; 179–205 ja Hadot 2010, s. 196).

¹¹⁴ Sellarsin (2003) lisäksi *Art of Living* -nimisiä kirjoja ovat kynäilleet ainakin Alexander Nehamas (1998) ja Crispin Sartwell (1995), jota käsittelen tuonnempana.

¹¹⁵ Tältä osin Foucault'n keskeisimmät ajatukset löytyvät teoksesta *Seksuaalisuuden historia* ja etenkin sen kahdesta jälkimmäisestä osasta. Hadot on kommentoinut lyhyesti hänen ja Foucault'n näkemysten yhteneväisyyksiä ja eroja, ks. Hadot 1995, s. 206–213.

¹¹⁶ Vaikka erityisesti Epiktetoksella on keskeinen asema Sellarsin elämisen taidon tulkinnassa, ammentaa hän monista stoalaisista lähteistä. Seuraan Sellarsin esimerkkiä termin ”stoalaisuus” laveassa käytössä. Pidän tällaista menettelyä selkeänä siitä huolimatta, että se hieman vähättelee stoalaisten ajattelijoiden näkemysten moninaisuutta. Tältä osin ks. Sellars 2003, s. 9–10 ja 178n2.

huolehtimiseen.¹¹⁷ Sellarsin mukaan Sokrates ymmärtää sielunhoidon voimistelun ja lääkinnän taidon kaltaiseksi: siinä missä mainitut taidot edistävät ruumiin terveyttä, sielusta huolehtiminen edistää sielun ja mielen hyvinvointia. Sellars toteaa Sokrateen mieltävän itsetutkiskelun tärkeäksi lähtökohdaksi sielunhoidossa, jonka tuottama mielen- ja sielunterveys puolestaan mahdollistaa hyveellisen toiminnan ja edistää sitä.¹¹⁸

Aiemmin kävi jo ilmi Aristoteleen mieltävän taidon tekemistä tai valmistamista koskevaksi tietämisen tavaksi, joka tähtää johonkin lopputuotteeseen. Sellars katsoo tällaisen valmistamista painottavan määritelmän kuitenkin kuvaavan vain yhtä taidonlajia. Pääasiassa Platonin kirjoituksiin tukeutuen Sellars esittelee valmistavan taidon lisäksi neljä muunlaista taidonlajia, jotka eivät tähtää esineiden kaltaisiin lopputuotteisiin.¹¹⁹ Stoalaisen elämisen taidon analysoimisen kannalta Sellars pitää valmistavan taidon (*poietike tekhnē*) ohella tärkeimpinä esittävää tai toiminnallista taitoa (*praktike tekhnē*) ja stokastista taitoa (*stokhastike tekhnē*).¹²⁰

Sellars mainitsee lääketieteen ja navigoinnin stokastisen taidon esimerkkeinä. Näissä taidoissa tähdätään tiettyyn päämäärään (*telos*), jota ammattilainen ei kuitenkaan välttämättä aina saavuta johtuen hänestä riippumattomista ulkoisista tekijöistä.¹²¹ Tätä aihetta sivuttiinkin edellä taidon epävarmuudesta puhuttaessa. Toiminnallista taitoa puolestaan havainnollistaa vaikkapa tanssiminen, jossa taito ilmenee taidon käytössä itsessään erillisen esinemäisen lopputuotteen sijasta. Sellars kuitenkin korostaa sitä, ettei esittävien ja tuottavien taitojen välille tule mieltää syvää kuilua, sillä antiikin sana *ergon* voi merkitä niin valmistettua tuotetta, toiminnallista tekoa kuin jonkin toiminnon täyttämistäkin.¹²²

Stoalaisten yleistä käsitystä taidosta selvittäessään Sellars lähtee liikkeelle Zenonin esittämästä määritelmästä, jonka mukaan taito on erilaisia asiantiloja tavoittavien vaikutelmien (*katalepsis*) kokonaisuus (*systema*), joka muodostetaan jotakin elämän

¹¹⁷ Sellars 2003, s. 9; 53–54. Kreikan *psyche* voidaan kääntää sieluksi tai mieleksi, mutta kummankin sanan nykymerkitys johtaa helposti harhaan. Sana ”sielu” synnyttää helposti uskonnollisia miellelyhtymiä, mutta esimerkiksi stoalaisten käsitys *psyche*stä on Sellarsin mukaan kuitenkin täysin materialistinen. Toisaalta *psychen* kääntäminen mieleksi on sekin ongelmallista, sillä *psyche* edustaa sitä, jonka ansiosta ihminen elää. Termi ”mieli” on tässä suhteessa liian kapea. (Ks. Sellars 2003, s. 124 ja 168n2.)

¹¹⁸ Sellars 2003, s. 36–39; 41–42 ja 53n93.

¹¹⁹ Sellars 2003, s. 42–45.

¹²⁰ Sellars 2003, s. 70.

¹²¹ Sellars 2003, s. 45.

¹²² Sellars 2003, s. 44 ja 73n99.

puitteissa hyödyllistä päämäärää varten harjoituksen avulla.¹²³ Jos tämä määritelmä puretaan osatekijöihinsä, huomataan taidon koostuvan ainakin tiedollisesta komponentista, harjoituksesta ja päämäärästä. Sellars käyttää monimerkityksistä antiikin termiä *logos* puhuessaan taitoon kuuluvasta järjestäytyneistä periaatteista koskevasta tietämyksestä.¹²⁴ Tämä tiedollinen tai teoreettinen osatekijä erottaa asiantuntijan taidon pelkästä yksinkertaiseen kokemukseen pohjautuvasta näppäryydestä tai rutiinista ja mahdollistaa taidon opettamisen.¹²⁵ Harjoituksiin Sellars puolestaan viittaa yleensä Hadot'n tavoin sanalla *askesis*.¹²⁶

Sellars kertoo stoalaisten omaksuvan *logoksen* ja *askesiksen* yhtäläisen merkityksen korostamisen Sokrateelta, joka Sellarsin tulkinnan mukaan painottaa harjoittelemisen merkitystä taitoa koskevien järjestettyjen periaatteiden ymmärtämisen ohella: vasta harjoituksen myötä tiettyä taitoa koskevan teoreettisen tietämyksen omaksuneesta oppilaasta voi tulla ammattilainen, jonka tuotoksissa tai tekemisissä (*ergon*) taidokkuus ilmenee.¹²⁷ Soittaakseen taidokkaasti pianisti tarvitsee musiikin teoriaa, pianon toimintamekanismia ja erilaisia sormituksia koskevan järjestetyn tietämyksen (*logos*) lisäksi myös käytännöllistä soitonharjoittelua (*askesis*).

Jo tässä kohtaa voidaan havaita, mikä Hadot'n tavassa samastaa elämisen taito henkisiin harjoituksiin on pulmana: harjoitukset ovat taidon osatekijä, eivätkä ne siten vastaa taitoa kokonaisuudessaan. Nimitys ”henkinen harjoitus” kuvaa Sellarsin mielestä hyvin antiikin koulukuntien soveltamien erilaisten harjoitusten monipuolisuutta, mutta

¹²³ Sellars 2003, s. 69. Antiikissa tunnistettiin lisäksi myös luonnollisen kyvykkyyden tai lahjakkuuden merkitys eri taitojen omaksumisessa (Sellars 2003, s. 49n78).

¹²⁴ Sellars 2003, s. 3n13; 7 ja 47–48.

¹²⁵ Sellars 2003, s. 47. Sivusinkin jo edellä kokemusperäisyyden ja varsinaisen taidon eroa. Lisättäköön tässä vielä, että jotakin asiaa koskeva järjestetty tietämys voi toki perustua kokemusperäisyyteen. Tällöin tietämyksen erottaa yksinkertaisesta näppäryydestä se, että kokemusperäiset havainnot jäsennellään järjestetyksi kokonaisuudeksi. Tämän osalta ks. Sellars 2003, s. 69.

¹²⁶ Sellars 2003, s. 7; 107n1 ja 110. Sellars toteaa tässä yhteydessä pitävänsä harjoittelemiseen viittaavia termejä *askesis*, *melete* ja *gymnastike* laveasti ymmärrettynä synonyymeinä, vaikka näillä vivahde-eroja onkin. Esimerkiksi viimeksi mainittu kytkeytyy yleensä atleettisiin harjoituksiin.

¹²⁷ Sellars 2003, s. 75; 48–50. Sellarsin tulkinta haastaa yleisen näkemyksen, jonka mukaan Sokratesta kiinnostavat ennen muuta määritelmät ja järjestetyt periaatteet (Sellars 2003, s. 34; 50). Edellä käsitelty Cooper tukeutuu pitkälti tällaiseen kuvaan Sokrateesta, jonka perusteella Cooper tulkitsee antiikin käsityksen etiikasta perustuvan kauttaaltaan järkipäiseen tietämiseen, jossa ei liiemmin tarvita Hadot'n kuvaamia henkisiä harjoituksia (Cooper 2012, s. 11; 22; 36). Yleinen järjestetyn tiedon vaikutusvoimaa korostava kuva Sokrateesta perustuu Sellarsin mukaan paljolti Aristoteleen Sokrates-tulkintaan, jossa Sokrateen esitetään uskoneen hyvän toiminnan seuraavan automaattisesti järjestettyjen periaatteiden ymmärryksestä (Sellars 2003, s. 34–35; 50–52). Sellars kuitenkin kritisoi Aristoteleen tulkintaa, sillä Sellarsin mukaan Sokrates käsittää eettistä hyvää koskevan tiedon olevan taitoa, joka koostuu sekä järjestettyjen periaatteiden ymmärtämisestä että harjoituksista – ei kummastakaan yksinään (Sellars 2003, s. 51–53). Sellarsin Aristoteleen Sokrates-tulkintaa koskevat kriittiset huomiot pätevät yhtä hyvin Cooperin melko yksipuolisesti teoreettisuutta korostavaan tulkintaan paitsi Sokrateesta myös stoalaisuudesta.

filosofian luonnehtimista kokonaisuudessaan henkiseksi harjoitukseksi Sellars pitää ongelmallisena, sillä tällöin filosofian järjellinen aines jää toissijaiseen asemaan.¹²⁸ Toisin kuin Cooper väittää, tämä ei johdu siitä, etteikö Hadot antaisi painoarvoa teoreettiselle järkeilylle. Ongelma liittyy pikemminkin siihen, että Hadot ei erottele käsitystä filosofiasta elämisen taitona ja henkisenä harjoituksena toisistaan. Sellarsin taidon analyysin puitteissa järjellisiä periaatteita koskeva ymmärrys rajautuu harjoituksen käsitteen ulkopuolelle, jolloin filosofian kuvaaminen kauttaaltaan henkiseksi harjoitukseksi jättää määritelmällisesti – Hadot’n teoreettisuuden merkitystä korostavista puheenvuoroista huolimatta – järjellisyden sivurooliin. Sellarsin tulkinta filosofiasta elämisen taitona välttyy tältä, sillä hänen katsannossaan taito koostuu sekä teoreettisesta tietämyksestä että käytännöllisestä harjoituksesta.¹²⁹

Näiden taitoa koskevien yleisten huomioiden jälkeen voidaan siirtyä tarkastelemaan Sellarsin näkemyksiä erityisesti elämisen taidosta. Edellä on käynyt ilmi stoalaisten ymmärtävän käytännöllisen järjen ja viisauden Aristoteleesta poiketen taidoksi. Tämän taidon stoalaiset samastavat Sellarsin mukaan elämisen taitoon, jonka taitaminen tekee ihmisestä hyveellisen.¹³⁰ Esiteltyään sokraattis-stoalaisen tulkinnan taidon rakenteesta ja käytyään läpi erilaisia taidonlajeja Sellars pohtii, mihin taidonlajeihin stoalainen käsitys filosofiasta elämisen taitona parhaiten vertautuu. Koska Sokrates vertaa sielunhoitoa stokastisiin taitoihin lukeutuvaan lääketieteeseen, olisi luontevaa ajatella elämisen taidonkin kuuluvan samaan luokkaan.¹³¹

Elämisen taidon tulkitsemisessa stokastiseksi on kuitenkin pulmansa, sillä stoalaiset ajattelevat elämisen taidon hallinnan takaavan tarkoituksensa eli sielun hyvinvoinnin ja onnellisuuden toteutumisen.¹³² Kuten on käynyt ilmi, stokastiset taidot ovat kuitenkin luonteeltaan epävarmoja: itsestään riippumattomista satunnaisista syistä lääkäri ei välttämättä aina tavoita lääkinnän taidon päämäärää eli ruumiin terveyttä. Stokastisten taitojen yhteydessä törmätäänkin kysymykseen, voiko jotakuta pitää asiantuntijana, mikäli hän ei kykene tasaisella varmuudella soveltamaan taitoaan onnistuneesti.¹³³ Tämä kysymys voidaan kiertää erottamalla stokastisen taidon päämäärä (*telos*) sen toiminnosta (*ergon*). Tällöin kaikkensa potilaan parantamisen eteen tekevää lääkäriä voidaan pitää taitavana,

¹²⁸ Sellars 2003, s. 114–116; 118.

¹²⁹ Sellars 2003, s. 116 ja 118.

¹³⁰ Sellars 2003, s. 69–70; 56–57. Ks. myös Parry 2014a.

¹³¹ Sellars 2003, s. 71.

¹³² Sellars 2003, s. 73–75.

¹³³ Sellars 2003, s. 71. On hyvä muistaa, että tässä yhteydessä puhutaan antiikin lääketieteestä.

sillä hän onnistuu tasaisesti taitonsa toiminnon eli terveyden edistämisen täyttämässä, vaikka tavoite eli terveys jääkin toisinaan saavuttamatta lääkäristä riippumattomista syistä.¹³⁴

Vaikka tällainen tulkinta lieventää stokastisiin taitoihin yleisellä tasolla liittyviä määritelmällisiä ongelmia, tämä ei Sellarsin mukaan tee mielekkääksi stoalaisen elämisen taidon tulkitsemista stokastiseksi taidoksi. Tämä johtuu siitä, että stoalaiset katsovat hyveellisyyden olevan riittävä ehto paitsi elämisen taidon onnistuneelle soveltamiselle myös sen päämäärän eli onnellisuuden tavoittamiselle.¹³⁵ Elämisen taitoa voi verrata lääketieteeseen siltä osin, että niillä on samankaltaiset tarkoitusperät (sielun- ja ruumiinterveys), mutta elämisen taitoa ei voi kuitenkaan pitää stokastisena, sillä stokastisissa taidoissa ulkoiset satunnaiset tekijät vaikuttavat taidon päämäärän saavuttamiseen.¹³⁶

Sellars esittääkin stoalaisen elämisen taidon vertautuvan lopulta parhaiten toiminnallisiin tai esittäviin taitoihin (*praktike tekhne*), joissa päämäärä ja taidon soveltaminen lankeavat yksiin taidokkaassa toiminnassa tai esityksessä.¹³⁷ Elämisen taidossa harjaantuminen muuttaa Sellarsin mukaan harjoittajansa sielunlaatua, joka ilmenee yksilön teoissa ja tavassa elää hyveen mukaisesti eli taidokkaasti. Tällainen taiten eläminen tavoittaa itsessään elämisen taidon tarkoitusperän eli sielun hyvinvoinnin ja onnellisuuden, jota stoalaiset pitävät myös korkeimpana hyvänä.¹³⁸ Stoalaiset eivät kuitenkaan yhdistä onnellisuutta esimerkiksi aineelliseen hyvinvointiin, vaan he ymmärtävät onnellisuuden Aristoteleen tavoin luonteeltaan toiminnalliseksi.¹³⁹ Tällainen käsitys onnellisuudesta tukee elämisen taidon tulkitsemista esittäväksi taidoksi, jonka puitteissa onnellista on toimia johdonmukaisesti hyvin.¹⁴⁰

¹³⁴ Sellars 2003, s. 71–73. Nämä stokastisen taidon ongelmia koskevat yleiset pohdinnat ovat peräisin peripateettiseen koulukuntaan kuuluneelta Aleksanteri Afrodisiaslaiselta, joka tunnetaan Aristoteles-kommentaaristaan. Lyhyt yleisesitys Aleksanterin taitoon ja tietoon liittyvistä näkemyksistä löytyy esimerkiksi artikkelista Parry 2014a.

¹³⁵ Sellars 2003, s. 73–74.

¹³⁶ Sellars 2003, s. 73; 75 ja 84.

¹³⁷ Sellars 2003, s. 74–75.

¹³⁸ Sellars 2003, s. 168; 75 ja 107 sekä Cooper 2012, s. 151.

¹³⁹ Sellars 2003, s. 58; 75 ja 75n107 sekä Cooper 2012, s. 151. Jos onnellisuus käsitettäisiin aineelliseksi hyvinvoinniksi tai mielihyväksi, lukeutuisi tällaista onnellisuutta tavoitteleva elämäntaito luontevammin tuottavien taitojen kuin esittävien taitojen luokkaan.

¹⁴⁰ Sellars tarkoittaa kuitenkin, etteivät Sokrateen ja stoalaisten käsitykset elämisen taidosta osu täysin yksiin, vaikka ne ovatkin lähellä toisiaan. Sokrateelle filosofia on sanan etymologian mukaisesti viisauden tavoittelua, jolloin sielusta huolehtiminen tähtää viisaudeksi kutsuttuun oivalliseen sielun- tai mielenlaatuun, joka sitten näkyy yksilön teoissa. Sellarsin mukaan stoalaisessa katsannossa filosofia pitäisi etymologiansa valossa tarkasti ottaen ymmärtää ”elämisen taidon haluksi” tai ”elämisen taidon opetteluksi”, sillä itse taidon stoalaiset ymmärtävät jo vakiintuneeksi yksilölliseksi osaamiseksi. Taito elää muuttaa yksilön

Elämisen taidon yleisen luonteen nyt selvittyä, voidaan huomio keskittää *logoksen* ja *askesiksen* suhteeseen ja asemaan kyseisessä taidossa. Stoalaisten henkisten harjoitusten osalta keskeisiä lähteitä niin Sellarsille kuin Hadot’llekin ovat Epiktetoksen *Käsikirja* ja Marcus Aureliuksen *Itselleni*.¹⁴¹ Esillä on jo ollut Hadot’n näkemys, jonka mukaan on erheellistä pitää yksin etiikkaa filosofian käytännöllisenä osa-alueena. Sekä Sellarsin että Hadot’n tulkinnan mukaan stoalaiset ajattelevat pikemminkin jokaisen filosofian osa-alueen sisältävän teoreettisen ja käytännöllisen puolen. Vaikka stoalaiset jakavat filosofian logiikkaan, fysiikkaan ja etiikkaan, kuuluvat nämä osa-alueet lopulta kuitenkin erottamattomasti yhteen filosofisessa elämässä.¹⁴² Hadot’n kuvausta kierrättääkseni: filosofisesti elävä yksilö ei vain opiskele logiikan, fysiikan ja etiikan teoriaa, vaan hän ajattelee ja puhuu hyvin, pohdiskelee maailmankokonaisuutta ja toimii eettisesti.¹⁴³

Stoalaisen filosofian kolmijaon voidaan tulkita näkyvän Epiktetoksen *Käsikirjassa*, jonka kuvailemat harjoitukset on Sellarsin ja Hadot’n mukaan mahdollista luokitella fyysisiin, eettisiin ja loogisiin harjoituksiin.¹⁴⁴ Sellars kertoo fysiikkaan liittyvien harjoitusten keskittyvän halujen koulumiseen pohtimalla asioita luonnonkokonaisuuden eli kosmoksen näkökulmasta.¹⁴⁵ Eettisillä harjoituksilla puolestaan pyritään muokkaamaan oppilaan pyrkimyksiä (*horme*), jotta hänen toimintansa olisi kussakin tilanteessa ja kontekstissa sopusuhtaista ja järjestäistä. Sokrateen kaltaisten esimerkillisten hahmojen tarkastelu on tässä avuksi.¹⁴⁶ Ja loogisten harjoitusten avulla kehitetään yksilön ajattelukykyä, jotta hän oppisi hylkäämään haitalliset ja hyväksymään asianmukaiset

elämäntapaa ja tuottaa hyveellistä toimintaa. Sellars on kuitenkin sitä mieltä, ettei näillä Sokrateen ja stoalaisten näkökohtien hienoisilla eroilla ole valtavaa merkitystä. (Sellars 2003, s. 82–84 ja 167–168.)

¹⁴¹ Epiktetoksen teoksen kohderyhmänä ovat Sellarsin mukaan filosofian opiskelijat, joilla on jo tietämystä filosofisista opeista. Marcus Aureliuksen kirjoitus voidaan puolestaan tulkita henkisen harjoituksen dokumentaatioksi, sillä se vangitsee erään elämisen taidon oppilaan pyrkimyksen sisäistä filosofiaa teorioita. (Sellars 2003, s. 127 ja 147.) Hadot omistaa teoksessaan *Philosophy as a Way of Life* kokonaisen luvun juuri Marcukselle ja Epiktetokselle (Hadot 1995, s. 179–205). Koska Cooper tulkitsee myös stoalaisuuden etupäässä teoreettiseksi oppijärjestelmäksi, on luontevaa, että hän vähättelee Marcus Aureliuksen ja Epiktetoksen merkitystä (Cooper 2012, s. 222–223; 223n90; 217n83). Erityisesti Hadot’hon ja Cooperiin keskittyvässä, mutta myös Sellarsin huomioivassa stoalaista filosofiaakäsitystä koskevassa artikkelissaan Matthew Sharpe (2014) asettuu Cooperin tulkintaa vastaan.

¹⁴² Hadot 1995, s. 191–192; 266–267 ja Sellars 2003, s. 78–81.

¹⁴³ Hadot 1995, s. 267.

¹⁴⁴ Hadot 1995, s. 193–194; Sharpe 2014, s. 380 ja Sellars 2003, s. 135–136; 146. Sellars kertoo samassa yhteydessä, että taipumusta luokitella Epiktetoksen kuvaamat harjoitukset filosofian kolmijaon avulla on myös kritisoitu.

¹⁴⁵ Sellars 2003, s. 136–139; 150–151 ja 154. Ks. myös Hadot 1995, s. 194–195 ja 266.

¹⁴⁶ Sellars 2003, s. 139–141.

vaikutelmat.¹⁴⁷ Kaiken kaikkiaan käytännöllisten harjoitusten tarkoituksena on Sellarsin mukaan muuttaa filosofisten teorioiden (*logoi*) tuntemus teoiksi (*erga*).¹⁴⁸

Jo mainittujen harjoitusten luokkien lisäksi Sellars painottaa lyhyiden maksimien opettelu merkitystä. Erilaisissa elämäntilanteissa helposti mieleen palautettavat ohjenuorat eivät ole sattumanvaraisia neuvoja, vaan ne perustuvat perinpohjaiseen ja systemaattiseen järkeilyyn.¹⁴⁹ Seneca vertaa teoreettisia periaatteita katseilta piilossa olevaan sydämeen, jota ilman raajojen näkyvä liike ei kuitenkaan olisi mahdollista.¹⁵⁰ Teoriatieto on siis korvaamatonta toimintaa koskevien ohjenuorien kannalta, mutta näkyvimmissä asemassa on itse toiminta. Epiktetos kiteyttää tämän asenteen todetessaan rakentajan saapuvan työmaalle rakentaakseen, ei rakentamisen periaatteista esitelmöidäkseen. Samoin filosofinkaan ei tarvitse useimmissa arjen tilanteissa viljellä teoreettista puhetta, sillä filosofin sisäistämän tietämyksen tulisi näkyä tämän toiminnassa.¹⁵¹ Koska filosofin tapa elää kuitenkin pohjautuu järjelliseen tietämykseen, pystyy tämä tarvittaessa perustelemaan toimintaansa. Vaikutuksiltaan hyvää, mutta sattumaan perustuvaa tekoa ei voikaan kutsua filosofisessa mielessä taidokkaaksi, vaan tällöin on kyse onnenkantamoisesta tai rutiniinomaisesta teosta, jonka taustalla ei ole viisauden tavoittelijalta edellytettävää harkintaa.¹⁵²

Stoalaiselle käsitykselle elämisen taidosta onkin Sellarsin mukaan keskeistä ajatus teoreettisten oppien perinpohjaisesta sisäistämisestä, joka vaikuttaa filosofin sielun- ja mielentilaan samaan tapaan kuin voimistelu kehoon. Sellars kertoo henkisten harjoitusten olevan tärkeässä asemassa tällaisessa elämäntavan muutoksessa, sillä harjoitusten avulla oppeja sulatellaan ja iskostetaan ajattelu- ja toimintatavoiksi.¹⁵³ Ensin on kuitenkin oltava jotakin, jota työstää ja sulatella. Niinpä Epiktetos suosittelee filosofian opiskelijalle

¹⁴⁷ Sellars 2003, s. 141–142. Stoalaisilla on nykyistä laajempi käsitys logiikasta, johon he sisällyttävät dialektiikan lisäksi myös retoriikan ja tietoteorian (Sellars 2003, s. 142n65).

¹⁴⁸ Sellars toistaa tämän ajatuksen useasti, ks. Sellars 2003, s. 84; 119; 121–122; 165 ja 170–171.

¹⁴⁹ Sellars 2003, s. 143–144 ja Hadot 1995, s. 267–268.

¹⁵⁰ Sellars 2003, s. 77–78.

¹⁵¹ Sellars 2003, s. 54; 121 ja Hadot 1995, s. 267. Epiktetoksen ajatus muistuttaa Sokrateesta, joka ilmaisi usein mielipiteensä näkökantojen sijaan teoissaan (Hadot 2010, s. 45; Sellars 2003, s. 25).

¹⁵² Sellars 2003, s. 97–98. Oman näkemykseni mukaan jonkin teon rutiniinomaisuus ei tee siitä arvotonta. Sen ei vain voi sanoa perustuvan kovin syvään osaamiseen eli taitoon. Ajattelematon paperille tuhartelu saattaa muodostaa mitä kiinnostavimman piirroksen, jollaisena sillä voi olla huomattavastikin arvoa. Tällainen tuherrus saattaa olla silkan sattuman tulosta tai sitten sen taustalla voi piillä muunlaista osaamista, mutta kovin syvälliselle piirtämisen taidon hallinnalle sen ei voi sanoa perustuvan.

¹⁵³ Sellars 2003, s. 118–121; 125–126. Tavanmukaisuuden tavoittelu erottuu rutiinista siten, että ensinmainittuun pyritään tietoisesti. Keihäänheittäjä tai kitaristi on iskostanut erilaisia liikesarjoja itselleen toimintatavoiksi harjoituksen avulla, jolloin ei voida puhua etupäässä sattumanvaraisesta tavanmukaisuudesta. Tähdennän kuitenkin, ettei tietoisesti kehitetyn tavan erottamista rutiinista tarvitse ymmärtää viimemainitun arvon kieltämiseksi.

aloittamista teoreettisista opinnoista, sillä toimintaan verrattuna ajatusten kulku on suhteellisen pidäkkeetöntä.¹⁵⁴ Koska teorioiden älyllinen seuraaminen on verrattain helppoa, sortuvat oppilaat Epiktetoksen mukaan usein kärsimättömyyteen: he alkavat oksentaen toistella oppeja, eivätkä keskity niiden sulatteluun, jonka myötä opit vasta voivat alkaa näkyä toiminnassa.¹⁵⁵ Aivan kuten sulattamaton ruoka ei ravitse kehoa, eivät sisäistämättömät teoriat muuta yksilön ajattelutottumuksia, eettistä luonnetta ja tapaa elää.¹⁵⁶

4 Tekninen filosofiakäsitys

Teknisen filosofiakäsityksen eduista

Yksi tutkielmani ensimmäisen osan keskeisistä tavoitteista on ollut ensin selvittää, minkälaisia kysymyksiä filosofian elämisen taidoksi tulkitsemiseen oikeastaan liittyy. Tämän jälkeen olen pyrkinyt selventämään, mistä elämisen taito koostuu ja mitä sillä tavoitellaan. Vaikken olekaan voinut syventyä Sellarsin näkemysten kaikkiin yksityiskohtiin, uskoisin edellä tehdyn katsauksen antaneen hyvän käsityksen siitä, miten hän katsoo stoalaisten tulkitsevan Sokratesta ja millaiseksi he mieltävät filosofisen elämisen taidon. Ennen tutkielman toisen osion pohjustamista on vielä tarkennettava, mitä pidän Sellarsin lähestymistavan etuna muihin filosofiakäsityksiin nähden. Tässä yhteydessä on hyvä myös hieman kerrata edellä käsiteltyä.

Sellars kutsuu sokraattis-stoalaisten näkemysten pohjalta esittämäänsä tulkintaa filosofiasta tekniseksi filosofiakäsitykseksi. Teknisyys ei viittaa tässä yhteydessä monimutkaisten teoreettisten rakennelmien tai filosofisen teknisen käsitteistön ensisijaisuuteen, vaan termin ”tekninen” etymologian mukaisesti siihen, että filosofiassa on kyse taidosta, taiteesta ja tekniikasta (*tekhnē*).¹⁵⁷ Kuten on käynyt ilmi, teoreettinen tietämys on filosofian välttämätön osatekijä, mutta teknisessä filosofiakäsityksessä filosofia nimenomaan ei samastu pelkästään teoreettisuuteen.

¹⁵⁴ Sellars 2003, s. 108–109.

¹⁵⁵ Sellars 2003, s. 109; 121.

¹⁵⁶ Sellars 2003, s. 122; 142. Esitetty vertaus, jonka mukaan sisäistetyt teoriat ravitsevat sielua kuten sulatettu ruoka ruumista on peräisin Epiktetoksen *Käsikirjaa* kommentoineelta uusplatonisti Simplikioselta. Ks. Simplikios 2002, s. 115.

¹⁵⁷ Sellars 2003, s. 167.

Vallitsevan teoreettisen filosofiakäsityksen puitteissa filosofiset opit voivat mahdollisesti vaikuttaa yksilön tapaan elää ja toimia, mutta välttämätöntä yhteyttä näiden välille ei kuitenkaan mielletä. Niin Sellarsin kuin Hadot'nkin tulkinnat antiikin filosofiasta haastavat teoreettisen filosofiakäsityksen pyrkimällä nivomaan järkeilyn ja toiminnan yhteen.¹⁵⁸ Hadot'n kohdalla tämä pyrkimys ilmenee hänen näkemyksessään, jonka mukaan etiikka edeltää metafysiikkaa. Kuten olen selostanut, tulkitsen Hadot'n tarkoittavan tällä sitä, ettei eettistä valintaa voida eristää teoretisoinnin jälkeiseksi satunnaiseksi elementiksi. Edellä on kuitenkin selvinnyt filosofian teoreettisen aineksen jäävän Hadot'n vakuutteluista huolimatta laiminlyödyksi jos filosofiaa kuvaillaan Hadot'n tapaan henkiseksi harjoitukseksi, sillä harjoitus ja teoria ovat erillisiä taidon osatekijöitä.

Sellarsin tekninen filosofiakäsitys menestyy Hadot'n lähestymistapaa paremmin teoreettisen järkeilyn ja käytännöllisen toiminnan yhteen nivomisessa, koska Sellars esittää taidon olevan määritelmällisesti sekä teoreettista että käytännöllistä: tietämisen tapana taitoon kuuluu teoreettista ymmärrystä, joka työstetään harjoitusten avulla toiminnassa ilmeneväksi osaamiseksi. Vasta taidon soveltaminen tekee jostakusta asiantuntijan.¹⁵⁹ Yleisesti ottaen tiettyyn taitoon kytkeytyvä teoreettinen tietämys jää siis hyödyttömäksi, jollei sitä sovelleta – oli sitten kyse esimerkiksi ruumiin terveyttä koskevasta lääketieteellisestä tiedosta tai sielun terveyttä koskevasta filosofisesta ymmärryksestä. Vastavuoroisesti pelkillä harjoituksillakaan ei pärjää ilman teoreettista ymmärrystä taidon päämääristä.¹⁶⁰ Elämisen taidon tapauksessa Sokrateen kaltaisen viisaan tapa elää havainnollistaa ihanteellisessa muodossa sen, mitä taidon kultivoinnilla tavoitellaan.¹⁶¹

Erilaisten filosofiakäsitysten tarkastelu kytkeytyy filosofian luonteen pohdiskeluun, joka on itsessään ollut yksi filosofian keskeisistä kysymyksistä. Olen havainnollistanut nykyisin vallalla olevaa teoria-orientoitunutta käsitystä filosofiasta parilla Feyerabendin kärkkäällä kommentilla, jonka jälkeen olen eritellyt Hadot'n filosofian käytännöllistä ja eettis-eksistentiaalista ulottuvuutta korostavaa tulkintaa antiikin ajattelusta. Olen kuitenkin edellä perustellut, miksi filosofian käytännöllisen luonteen korostaminen – sen

¹⁵⁸ Sellars 2003, s. 167; 171 ja Hadot 2010, s. 16–17.

¹⁵⁹ Sellars 2003, s. 170–171 ja 170n12. Sellars toteaa tässä yhteydessä myös, että tiettyjen filosofian osa-alueiden luokittelu teoreettisiksi ja toisten käytännöllisiksi tukeutuu implisiittisesti Aristoteleen erotteluun tiedon (*episteme*) ja käytännöllisen järjen (*fronesis*) välillä. Tässä mielessä Helsingin yliopistossakin käytössä oleva jakolinja teoreettisen ja käytännöllisen filosofian välillä on pikemminkin aristoteelinen kuin stoalainen, sillä kuten on käynyt ilmi, stoalaisten kolmijaossa kullakin filosofian osa-alueella on teoreettinen ja käytännöllinen puolensa, jotka yhtyvät jakamattomasti filosofisen elämisen taidon kokonaisuudessa.

¹⁶⁰ Sellars 2003, s. 109.

¹⁶¹ Sellars 2003, s. 62–63 ja 172–173.

nimittäminen elämäntavaksi tai henkiseksi harjoitukseksi – ei merkitse samaa kuin filosofian eksplisiittinen tulkitseminen taidoksi. Niinpä ajatus filosofiasta elämisen taitona on mielestäni laskettava omaksi filosofiakäsitykseksen. Pidän Sellarsin hahmotteleman teknisen filosofiakäsityksen keskeisenä etuna juuri sitä, että taidoksi tulkittuna filosofia sisältää lähtökohtaisesti sekä teoreettisen että käytännöllisen elementin samastumatta kumpaankaan yksinään.¹⁶²

Teknisen filosofiakäsityksen päämääristä

Sekä Hadot että Sellars pitävät antiikin käsityksiä filosofian luonteesta ja tehtävästä nykyhetken kannalta huomionarvoisina. Samalla molemmat heistä suhtautuvat kriittisesti siihen, että antiikille ominaisia ajattelutapoja voisi ongelmitta elvyttää. Vaikka Hadot pitää eri koulukuntien ilmentämiä perusasenteita pysyvinä ja jopa jossain määrin yleismaailmallisina tapoina suhtautua elämään, hän ei ajattele antiikin filosofisten oppijärjestelmien soveltuvan sellaisinaan nykypäivään.¹⁶³ Sellars puolestaan painottaa sitä, ettei toisenlaisista historiallisista olosuhteista peräisin oleviin käsityksiin filosofian luonteesta ole mahdollista sinällään palata, mutta elämisen taitoa koskevia ajatuksia voi kuitenkin pyrkiä päivittämään ja tulkitsemaan uudelleen.¹⁶⁴

Sellars itse asiassa ajattelee, että näin on eri aikoina tehtykin. Hänelle elämisen taito ei edusta alkuperäistä ja siksi ylivertaista filosofiakäsitystä, vaan uskottavuudeltaan tasaveroista – joskin hieman paitsioon jäänyttä – vaihtoehtoa teoreettiselle filosofiakäsitykselle.¹⁶⁵ Hadot'n mukaan teoreettisen filosofiakäsityksen valta-aseman taustalla on antiikkia seurannut kehityskulku, jonka myötä filosofiasta tuli teologian ”piika” (*ancilla theologiae*). Tällöin asianmukaista elämäntapaa koskevat käsitykset saatiin kristinuskon opinkappaleista ja filosofialle jäi vain käsitteiden selventäjän leimallisesti teoreettinen rooli keskiaikaisessa yliopistojärjestelmässä. Hadot katsoo tämän painotuksen

¹⁶² Sellars 2003, s. 108 ja 118.

¹⁶³ Hadot 2010, s. 282–283. Tarkennettakoon, että Hadot ei puhu tässä yhteydessä teorioiden ylihistoriallisuudesta ja yleismaailmallisuudesta vaan elämänasenteista, jotka esiintyvät eri kulttuureissa niille ominaisessa muodossa. Yhtenä esimerkkinä Hadot mainitsee mielenrauhan pyrkimisen tietynlaisen välinpitämättömyyden avulla. Tällaiseen asenteeseen voi törmätä niin kreikkalaisessa, intialaisessa kuin kiinalaisessakin perinteessä.

¹⁶⁴ Sellars 2003, s. 174–175 ja 175n26. Sellars tukeutuu näissä elämisen taidon mahdollista ajankohtaisuutta koskevissa näkemyksissään Foucault'n esittämiin kommentteihin.

¹⁶⁵ Sellars 2003, s. 173–175.

jääneen uuden ajan filosofiaan sen teologiasta itsenäistymisen jälkeenkin.¹⁶⁶ Hadot tosin korostaa, ettei hänen yksinkertaistavan historiallisen esityksen pohjalta tule ajatella muutoksen länsimaisessa filosofiakäsityksessä olleen äkkijyrkkä. Hadot painottaakin Sellarsin tavoin sitä, kuinka useat uuden ajan ajattelijoina ovat saaneet innoitusta antiikin filosofian luonnetta koskevista näkemyksistä.¹⁶⁷

Sellarsin oman tutkimuksen tarkoituksena ei kuitenkaan ole uudelleentulkita ja -arvioida elämisen taidon ajatusta, vaan hän yksinkertaisesti pyrkii selventämään stoalaisten käsitystä aiheesta.¹⁶⁸ Sellarsin kohdalla kyse on siis ensisijaisesti antiikintutkimuksesta, kun taas itse lähdän tutkielman toisessa osassa tarkastelemaan elämisen taidon ajatusta nimenomaan antiikin ylittävstä näkökulmasta. Hadot'n kirjoitukset ovat – edellä esitetystä kritiikistä huolimatta – tässä suhteessa huomionarvoisia, sillä hän suhteuttaa antiikin filosofiaa koskevia tulkintojaan uuden ajan filosofien esittämiin ajatuksiin. Kehitellessäni teknistä filosofiakäsitystä eteenpäin tulen siis tukeutumaan Sellarsin ohella myös Hadot'n oivalluksiin.

Pohdittaessa elämisen taidon ajatuksen soveltuvuutta nykyaikaan näen Sellarsin hahmotteleman teknisen filosofiakäsityksen keskeisenä rajoitteena seikan, joka kytkeytyy aiemmin käsittelemääni painotuseroon antiikin ja uuden ajan etiikan välillä. Sellars nimittäin katsoo sokraattis-stoalaisen elämisen taidon pyrkivän yksilöllisen toimijan hyvinvointiin: elämisen taidossa harjaantuminen edistää yksilöllistä sielunterveyttä ja koului yksilön luonnetta, jotta hän osaisi toimia taiten. Yleispätevästi inhimillistä toimintaa suuntaavien moraalisten sääntöjen lähtökohdaksi elämisen taidosta ei kuitenkaan Sellarsin mukaan ole.¹⁶⁹ Tämä merkitsee sitä, että yksilöllistä elämänpäiriä laajempien moraalisten päämäärien pohtiminen ja edistäminen ei Sellarsin katsannossa kuulu elämisen taidon piiriin.

Mielestäni kysymystä ”Miten elää?” ei kuitenkaan voi nykyään esittää pelkästään yksilökeskeisestä tai edes yksinomaan ihmiskeskeisestä näkökulmasta, sillä ihmisen toiminnan vaikutukset ulottuvat hänen omaa terveyttään ja kukoistustaan (*eudaimonia*) laajemmalle: ihmisten teot koskettavat myös maailmaa kokonaisuudessaan. Siksi elämisen

¹⁶⁶ Hadot 1995, s. 107–108.

¹⁶⁷ Hadot 2010, s. 266.

¹⁶⁸ Sellars 2003, s. 175.

¹⁶⁹ Sellars 2003, s. 168–169. Stoalaisen elämisen taidon yksityisyyttä ei tarvitse kuitenkaan tulkita epäyhteisölliseksi erakkomaisuudeksi: elämisen taito näkyy paitsi yksilön suhteessa itseensä myös hänen suhteissaan muihin ihmisiin, joiden puitteissa yksilön eettinen luonne ilmenee hänen toiminnassaan ja käytöksessään.

taitoa ei tulisi ymmärtää vain henkilökohtaista tai lähiyhteisön hyvinvointia edistäväksi osaamiseksi, jollaiseksi stoalaiset Sellarsin tulkinnan mukaan elämisen taidon mieltävät.¹⁷⁰ Tässä kohtaa on itse asiassa hyvä panna merkille Hadot'n kritisoivan yksilön suhdetta itseensä korostavaa luentaa stoalaisesta elämisen taidosta.¹⁷¹

Hadot ei kiistä itsestä huolehtimisen merkitystä stoalaisille, mutta hän korostaa sitä, että tähän itseä kohti kääntymiseen kytkeytyy erottamattomasti myös vastakkainen liike, jossa yksilö pyrkii tulemaan tietoiseksi omasta asemastaan luonnonkokonaisuuden osana. Tällainen asioiden tarkastelu universaalin järjen ”kosmisesta näkökulmasta” muuttaa Hadot'n mukaan yksilön tapaa kokea maailmassa olemisensa ja se edustaa edellä mainitsemaani elettyä fysiikkaa, jonka niin Hadot kuin Sellarskin laskevat yhdeksi stoalaiseksi henkiseksi harjoitukseksi.¹⁷² Kuten tutkielman alkupuolella olen selventänyt, modernista näkökulmasta stoalainen fysiikka näyttätyy metafysiikkana. Tällöin stoalaisen ”kosmisen näkökulman” ajatus antaa vihiä siitä, minkälainen asema metafysisellä pohdiskelulla voi olla pelkän yksilökeskeisyyden ylittävässä käsityksessä elämisen taidosta.

Sellarskin huomioi stoalaisen opin, jonka mukaan ihmisen tulee elää luonnon mukaisesti eli osana luontoa. Rajatessaan elämisen taidon yksilön henkilökohtaiseen elämänpiiriin Sellars tukeutuu kuitenkin erityisesti stoalaisten luontoa koskevan näkemyksen johdannaiseen, jonka mukaan ihmisen tulee keskittyä vain siihen, joka riippuu hänestä itsestään ja hyväksyä muut luonnolliset tapahtumat tyynesti.¹⁷³ Juuri omakohtainen onnellisuus ja sille leimalliset viisaus ja mielenrauha kuuluvat stoalaisten mukaan yksilön oman hallinnan piiriin, jota tämän hallinnan ulkopuolelle jäävät tapahtumat eivät pääse järkyttämään.¹⁷⁴

¹⁷⁰ Koska asialla ei ole tutkielmani kannalta erityistä merkitystä, olen sivuuttanut erään Sellarsin keskeisistä motiiveista tutkimuksellen: hän tahtoo puolustaa elämäkerrallisen kirjoituksen ja informaation filosofista merkitystä, joka jää yleensä korkeintaan toissijaiseen asemaan teoreettisen filosofiakäsityksen puitteissa (ks. Sellars 2003, s. 1–2 ja 171–172). Tästä lähtökohdasta Sellarsin elämisen taitoa koskevan tulkinnan yksilökeskeinen painotus on ymmärrettävä.

¹⁷¹ Hadot 1995, s. 206–207. Hadot'n kritiikki on tässä yhteydessä suunnattu Foucault'n ”minätekniikoita” painottavaan tulkintaan stoalaisuudesta, johon Sellarskin ajoittain tukeutuu (ks. Sellars 2003, s. 117–118; 174–175). Yleisemmällä tasolla Hadot on arvostellut usein esitettyä luonnehdintaa, jonka mukaan myöhemät hellenistisen kauden koulukunnat ovat edeltäjiään sisäänpäinkääntyneempiä. Tätä yksilökeskeisyyttä selitetään monesti historiallisella muutoksella: hellenistisellä ajalla poliittiset yksiköt olivat yleensä aiempia kaupunkivaltioita suurempia. Tällöin päätösten teko siirtyi etäämmäs ja politiikkaan osallistuminen hankaloitui. (Ks. esim. Ahonen 2004, s. 28.) Hadot kuitenkin painottaa, että Platonin ja Aristoteleen poliittisista painotuksista huolimatta heilläkin esiintyy sisäisen mietiskelyn ihanne ja vastavuoroisesti hellenistisen kauden ”sisäänpäinkääntyneet” filosofit ottivat kaikesta huolimatta osaa politiikkaan (Hadot 2010, s. 105–106 ja Hadot 1995, s. 269).

¹⁷² Hadot 1995, s. 207; 211–212 ja Sellars 2003, s. 154; 136–137.

¹⁷³ Sellars 2003, s. 137–139; 56–58 ja 169 sekä Hadot 1995, s. 192–193.

¹⁷⁴ Sellars 2003, s. 85; 169 ja Hadot 1995, s. 227; 193.

Enää ei kuitenkaan eletä hellenistisen kauden Kreikassa. Tämä huomio on triviaalisuudestaan huolimatta tärkeä, sillä juuri sen johdosta filosofian tulkitseminen elämisen taidoksi ei voi tukeutua vain sokraattis-stoalaisten näkökohtien uusintamiseen, vaan niitä on kehiteltävä ja muunneltava: taidon on joustettava sen mukaan, minkälaisissa olosuhteissa sitä sovelletaan. Olosuhteet saattavat puolestaan sanella minkäläisten päämäärien eteen taitoa kannattaa kehittää ja käyttää.

Kuten olen edellä maininnut, jo antiikissa suhtauduttiin ihmetyksellä eri taitojen kykyyn tuottaa monenlaisia esineitä ja vaikutuksia. Tästä huolimatta on ymmärrettävää, että esimerkiksi stoalaiset katsoivat luonnon laajamittaisempien prosessien jäävän inhimillisten taitojen vaikutusalueen ulkopuolelle, sillä tuona aikana ihmisen kyky vaikuttaa ympäristöönsä ja kanssaeläjiinsä oli alemmaa kertaluokkaa nykypäivään verrattuna. Muun muassa teollistuminen, maailmansodat, järjestelmällinen holokausti, ydinvoima ja -varustelu, avaruuskilpa, ympäristökriisi, kloonaaminen ja geenitekniikka, internet, virtuaalitodellisuus ja tekoälyn mahdollisuus ovat kaikki vuorollaan herättäneet laajaa keskustelua ihmisen muuttuneesta asemasta maailmassa, hänen suhteestaan luontoon ja hänen toimintansa seurauksista. Vaikka jo antiikissa keskusteltiin mahdollisuudesta käyttää erilaisia taitoja hyvin tai huonoihin tarkoitukseen, ovat ihmisen tekniseen osaamiseen liittyvät kysymykset ja ongelmat tulleet erityisen huomion kohteeksi modernina aikana.

Saksalainen filosofi Hans Jonas pohtii vuonna 1979 julkaistussa teoksessaan *Das Prinzip Verantwortung* ("Vastuun periaate") juuri sitä, missä määrin inhimillisen toiminnan laajentunutta vaikutushorisonttia on ylipäättään mahdollista ja mielekäästä tarkastella aiempien moraalifilosofisten teorioiden varassa. Niin antiikin kuin uuden ajankin eettiset määrittelyt on Jonaksen mukaan muotoiltu lähinnä sellaista toiminnan horisonttia silmällä pitäen, joka rajoittuu paikallisesti ihmisten välisiin suhteisiin ja ajallisesti nykyhetkeen tai korkeintaan lähitulevaisuuteen.¹⁷⁵ Jonas kuitenkin katsoo inhimillisten taitojen kasvaneen vaikutusvoiman pakottavan ajattelemaan eettistä vastuuta entistä laajemmasta ja kauaskatseisemmasta näkökulmasta.¹⁷⁶

Nykyisin puhutaan paljon muun muassa vastuullisesta kuluttamisesta ja kestävästä kehityksestä, mikä nähdäkseni kielii siitä, että Jonaksen kannattama käsitys ihmisten välisiä

¹⁷⁵ Jonas 1984, s. 5. Koska edellä on käsitelty muun muassa itsetutkiskelun kaltaisia teemoja, on hyvä tarkentaa yksilön suhteen itseensä sisältyvän luokkaan "ihmisten väliset suhteet".

¹⁷⁶ Jonas 1984, s. 6–9.

suhteita laajemmalle ulottuvasta eettisen vastuun piiristä on yleistynyt.¹⁷⁷ Mielestäni Jonaksen ajatukset ovatkin tältä osin perusteltuja. Sen sijaan en jaa hänen näkemystään, jonka mukaan aiempi filosofia ei tarjoaisi lähtökohtia muiden kuin ihmisten päivittäisestä vuorovaikutuksesta kumpuavien eettisten kysymysten tarkasteluun. Esimerkkinä voi mainita juuri esitellyn luonnon mukaan elämistä koskevan stoalaisen opin, joka käsittelee ihmisen asianmukaista suhdetta kosmokseen. Erityisen huomionarvoisina pidän kuitenkin Friedrich Schlegelin ja Novaliksen kaltaisten saksalaisten varhaisromantikkojen kirjoituksia, sillä heidän pohdinnoissaan yksilökohtainen hyvinvointi ja itsekehitys kytkeytyy laajempaan käsitykseen maailman eli luonnonkokonaisuuden kukoistuksen edistämisestä ihmiskunnan yhteisenä tarkoituksena.¹⁷⁸ Tulenkin tutkielman viimeisissä luvuissa tukeutumaan varhaisromantikkojen ajatuksiin pohjustaessani sellaista elämisen taidon tulkintaa, jonka tavoitteena ei ole yksinomaan henkilökohtainen sielunterveys.

Pidän siis Sellarsin kuvausta elämisen taidon rakenteesta hyvänä lähtökohtana, mutta hänen käsityksensä tämän taidon tarkoituksena on mielestäni nykyolosuhteiden näkökulmasta liian kapea. Viisauden tavoittelu ei voi tänä päivänä merkitä yksinomaan henkilökohtaista elämänpiiriä koskevan osaamisen kultivointia, vaan ajanmukaiseen elämisen taitoon on mielestäni kuuluttava myös huoli laajamittaisemmasta terveydestä. Vaikka luonnon (johon sekä yksilö että ihmisyhteisö osina kuuluvat) kukoistus ei riipu yksinään ihmisestä, vaikuttaa hänen tekniseen osaamiseensa perustuva (yksityinen ja yhteinen) toimintansa kuitenkin luonnonkokonaisuuden hyvinvointiin. ”Tekniseksi” luonnehditun filosofiakäsityksen ei tulisikaan mielestäni rajautua vain ihmisten välisen eettisen toiminnan taidoksi ymmärtämiseen, vaan sen tulisi kyetä myös huomioimaan kaikkien inhimillisten taitojen käytön eettinen ulottuvuus ylipäätään, sillä taitojen käyttö vaikuttaa maailmaan ja siinä asuvien erilaisten elämänmuotojen muodostamien yhteisöjen elämään.

¹⁷⁷ Saksalaisen filosofian historiaan erikoistunut Vittorio Hösle nimeää mainitsemani Jonaksen teoksen yhdeksi ympäristöfilosofian klassikoista (Hösle 2017, s. 258).

¹⁷⁸ Jesper Rasmussenin laatima F. W. J. Schellingiä ja Jonasta vertaileva artikkeli on yksi harvoista selvityksistä, joissa tarkastellaan Jonaksen suhdetta klassiseen saksalaiseen luonnonfilosofiaan. Rasmussenin tekstistä käy ilmi, ettei Jonas tuntenut varhaisromantikkojen ja idealistien luontoa käsitteleviä kirjoituksia (Rasmussen 2016, s. 67). Tämä on harmi, sillä näiden välillä on yhteneväisyyksiä, kuten esimerkiksi Hösle toteaa. Se että Jonas palaa osin tahtomattaan idealistisen luonnonfilosofian ja kantilaisen etiikan peruslähtökohtiin toimii Höslelle osoituksena klassisen saksalaisen filosofian keskeisten ajatusten kestävydestä (Hösle 2017, s. 261).

OSA II

5 Teknistä filosofiakäsitystä vastaan – Heideggerin näkökulma

Martin Heidegger kirjoittaa humanismia koskevassa esseessään seuraavaa:

Kun ajattelu luiskahtaa elementistään ja ehtyy, siitä tulee *tekhne*, jolloin se korvaa elementtinsä menetyksen pätevytyksellä kasvatuksen instrumentiksi, osaksi koulutusta ja myöhemmin kulttuuria. Filosofista muodostuu tekniikka sellaiselle selittämislle, joka aloittaa perimmäisistä syistä. Ei enää ajatella, vaan harrastetaan ”filosofiaa”.¹⁷⁹

Sivuutan toistaiseksi sen, mitä Heidegger tarkoittaa ajattelun elementillä ja keskityn siihen, että hän katsoo paitsi perimmäisiä syitä tarkastelevan metafysiikan myös filosofian ylipäättään olevan lähtökohtaisesti tekniikkaa.¹⁸⁰

Heidegger puhuu tässä yhteydessä ”ajattelun teknisestä tulkinnasta”, jonka alun hän katsoo ulottuvan Platoniin ja Aristoteleeseen.¹⁸¹ Tämä vaikuttaa hämmentävältä, sillä aiemman selostukseni mukaan Aristoteles ei miellä filosofiaa stoalaisten tapaan eksplisiittisesti taidoksi. Olen lisäksi todennut – niin ikään Heideggerin näkemyksestä poiketen – ettei teknisellä filosofiakäsityksellä ole ollut historiallisesti katsottuna vallitsevaa asemaa. Epäselvyyksien välttämiseksi on tarkennettava, miten Heideggerin käsitys ajattelun teknisestä tulkinnasta tai filosofista tekniikkana suhteutuu elämisen taidon ajatukseen.

Ensinnäkin Heidegger puhuu pikemminkin siitä, millaista filosofis-metafyysinen ajattelu on olemukseltaan kuin siitä, millaiseksi filosofit ovat itse tulkinneet filosofian luonteen. Toisekseen on hyvä huomata, ettei Heidegger anna erityistä huomiota Sellarsin teknisen filosofiakäsityksen kannalta keskeiselle stoalaisuudelle. Itseasiassa Heidegger pitkälti sivuuttaa hellenisen ja keisarillisen kauden filosofiset koulukunnat ylipäättään antaen suuremman painoarvon esisokraatikoille sekä Platonille ja Aristoteleelle, jotka

¹⁷⁹ Heidegger 2000b, s. 55. Huomautan tässä kohtaa Heideggeria koskevien tarkastelujeni painottuvan hänen keski- ja myöhäiskausiensa kirjoituksiin.

¹⁸⁰ Heidegger samastaa toisinaan filosofian kokonaisuudessaan metafysiikkaan. Ks. esim. Heidegger 2000b, s. 107.

¹⁸¹ Heidegger 2000b, s. 52.

edustavat Heideggerille paitsi ajattelun teknisen tulkinnan alkua myös kreikkalaisen filosofian loppua.¹⁸²

Jos Heideggerin esittämät huomiot ajattelun teknistä tulkintaa koskien eivät suoraan kytkeydy aiemmissa luvuissa käsiteltyyn tekniseen filosofiakäsitykseen, miksi huomioida Heideggerin ajatuksia tässä yhteydessä ylipäätään? Kysymys voisi olla aiheellinen, mikäli tutkielmani koskisi yksinomaan sokraattis-stoalaisen elämisen taidon esittelyä ja sen myöhemmän vaikutuksen arviointia. Olen kuitenkin jo linjannut, etten keskity tällaiseen historialliseen tarkasteluun. Sen sijaan pyrin tutkielmani viimeisissä luvuissa pohjustamaan ja hahmottelemaan Sellarsin tulkinnasta osin ponnistavaa, mutta lopulta siitä poikkeavaa käsitystä elämisen taidosta, joka ei rajoitu vain yksilökeskeiseen etiikkaan, vaan huomioi myös yksilön elämänpiirin ylittävät kysymykset ja pohdinnat.

Ennen kuin käyn tältä pohjalta hahmottelemaan ajatuksiani elämisen taidosta, on kuitenkin hyvä pohtia teknisen filosofiakäsityksen mielekkyyttä ylipäätään. Sellars itseasiassa kertoo erityisesti skeptikko Sekstos Empeirikoksen esittäneen jo antiikin aikana kritiikkiä stoalaisten elämisen taitoa koskevia käsityksiä kohtaan.¹⁸³ Koska aikomukseni on luonnostella antiikin lähtökohdat ylittävää teknistä filosofiakäsitystä, pidän Sekstokseen syventymistä olennaisempänä sellaisten kriittisten näkökohtien käsittelyä, jotka yhtäältä kytkeytyvät antiikin ohella tuonnempana hyödyntämäni saksalaisen filosofian perinteeseen ja jotka toisaalta ovat lähempänä nykyaikaa ja sille leimallisia ongelmia. Tästä näkökulmasta on paikallaan huomioida Heideggerin paitsi ajattelun teknistä tulkintaa ja sen ongelmia myös ei-teknistä ajattelua koskevat käsitykset.

Esittelenkin seuraavaksi Heideggerin ajatuksia mainituista aiheista ja vertailen niitä Sellarsin kuvaamiin stoalaisiin käsityksiin taidosta yleensä ja filosofiasta elämisen taitona. Tämän jälkeen käyn läpi Heideggerin ajattelusta ammentavien Reiner Schürmannin ja Hannah Arendtin näkemyksiä, jotka kyseenalaistavat taidon ja etiikan yhdistämisen ylipäätään. Näiden kriittisten näkökantojen tarkastelu antaa hyvän kimmokkeen tutkielman päättävälle pohdinnoilleni. Vaikka puolustankin tuonnempana teleologista teorian, harjoituksen ja tuotoksen käsitteisiin tukeutuvaa käsitystä taidosta Heideggerin, Schürmannin ja Arendtin kriittisiä huomioita vastaan, katson heidän ajatustensa kuitenkin asettavan terveitä rajoituksia sille, missä määrin elämisen taidolta voidaan odottaa

¹⁸² Heidegger 2010, s. 170 ja Most 2002, s. 91.

¹⁸³ Sellars 2003, s. 86–87.

varmuutta tavoiteltujen päämäärien saavuttamisessa ja pysyvyyttä näiden päämäärien artikuloinnissa.

Teknisen ajattelun ongelmista

En pyri tässä esittelemään Heideggerin ajattelua erityisen hienosyisesti, sillä oman tarkasteluni kannalta olennaisinta on saada yleinen käsitys siitä, miksi Heidegger pitää filosofiaa luonteenomaisesti teknisenä ajattelutapana ja mitä hän pitää sen ongelmallisina piirteinä. Edellä kävi jo ilmi filosofian synnyn edustavan Heideggerille ajattelun ehtymistä ja luiskahtamista pois elementistään. Heideggerin mukaan filosofian tai ajattelun teknisen tulkinnan puitteissa ajattelua pidetään harkitsemisen menetelmänä, joka palvelee tekemistä ja valmistamista.¹⁸⁴ Tällainen laskelmoiva, suunnitteleva ja välineellistävä ajattelutapa huipentuu teknologiassa, jonka Heidegger katsoo uhkaavan toisenlaisen ajattelun mahdollisuutta: teknisen ajattelutavan ehdoton ylivalta merkitsisi ajattelun lopullista ehtymistä ja ihmisen suistumista ajattelemattomuuteen.¹⁸⁵

Heideggerin käsitys filosofis-metafyysisen ajattelutavan haitallisesta lopputulemasta perustuu hänen tekemään erotteluun olemisen ja olevan välillä. Sana ”oleva” viittaa erilaisiin asioihin tai olioihin, kun taas olemista Heidegger pitää tapahtumana, jossa olemisen puhkeaa esiin ja viipyilee olevan läsnäolevuutena. Katsomiselle tarjoutuu oleva, mutta ei itse olemisen, sillä olemisen ei ole mikään asia. Olemistapahtumassa voisikin sanoa olevan – vaikkapa puun tai talon – olevan etualalla olemisen jäädessä taustalle.¹⁸⁶ Ajattelun luiskahtaminen elementistään tapahtuu, kun ei enää lainkaan muisteta ajatella tätä ”taustaa” eli olemisen kätkeytyvää luonnetta, jolloin huomio kiinnittyy yksinomaan ”etualalle” eli olevan pysyvyyteen.¹⁸⁷ Heidegger kutsuu tällaista ajattelun ehtymistä myös olemisen unohtamiseksi, jolloin olevasta tulee ”äärettömän ja vaihtelevan toimeliaisuuden *keohde*”.¹⁸⁸

¹⁸⁴ Heidegger 2000b, s. 52.

¹⁸⁵ Heidegger 2002b, s. 27–28 ja Backman 2015, s. 62.

¹⁸⁶ Heidegger 2010, s. 23; 64; 88; 171; Heidegger 2000b, s. 74 ja Backman 2015, s. 116; 118.

¹⁸⁷ Heidegger 2010, s. 172–173; Heidegger 2000b, s. 53; 61 ja Backman 2015, s. 233. Taustan ja etualalla olemisen välisen suhteen teema on havaittavissa myös Heideggerin Van Goghin ja Kleen maalauksia koskeissa tulkinnoissa. Tämän osalta ks. Thomson 2015.

¹⁸⁸ Heidegger 2010, s. 27; 65–66. Kursivointi minun.

Heidegger kertoo asioiden tai olioiden kohteina näkemisen perustuvan valmistamisen (erityisesti käyttötaiteiden) piiristä kumpuaviin käsitystapoihin. Tuottava tekeminen etenee Heideggerin kuvauksen mukaan lopputuloksen älyllisestä ”näkemisestä” materiaalin työstämiseen, jossa ennakoitu muoto tehdään konkreettisesti näkyväksi ja läsnäolevaksi.¹⁸⁹ Tuottamisprosessin tarkoitus pysyttelee valmiissa tuotteessa, joka on myös valmiina edelleen käytettäväksi. Tehty esine poikkeaa itsestään kasvavista luonnontuotteista siten, että ensin mainitun alkusyy ei lepää siinä itsessään vaan tekijän taidossa.¹⁹⁰ Heideggerille tällaisessa valmistamisen kuvauksessa ovat idullaan sellaiset metafysiselle ajattelulle keskeiset käsitteet kuin ”muoto”, ”sisältö” tai ”aines”, ”tarkoitus” sekä ”alkusyy” tai ”periaate”. Kun näihin käsitteisiin nojaava ajattelutapa irtoaa synnyinkontekstistaan eli tuottavasta tekemisestä ja tulee leimaamaan ajattelua kauttaaltaan, ajattelu ehtyy ja luiskahtaa olemisen unohdukseen.¹⁹¹ Tällöin asioita tarkastellaan – oltiin siitä tietoisia tai ei – teknisesti.¹⁹²

Heideggerille sekä filosofia että teknologia edustavat olemisen unohdusta: metafysiikan perinteessä oleva on älyllisen ”katseen” (kreikan *theoria* ja latinan *speculatio*) ja teknologiassa valmistusprosessin hallinnan kohteena.¹⁹³ Myös ”etiikka”-niminen oppiala syntyy Heideggerin mukaan ajattelun teknistymisen myötä, sillä käsitykset arvoista ja toimintaa ohjaavista periaatteista nojaavat nekin taidollisesta valmistamisesta mallinsa ottavaan suhtautumistapaan.¹⁹⁴ Sama pätee ajatukseen, jonka mukaan filosofian avulla voidaan rakentaa kulttuurista toimintaa edistävää maailmankatsomusta. Heidegger katsoo ihmisen pyrkivän maailmankuvan tuottamisessa asettamaan itsensä kaikkea olevaa ohjaavaan ja määräävään asemaan.¹⁹⁵ Ajatus ihmisen herruudesta on kuitenkin Heideggerin mielestä harhainen, sillä olemisen unohduksen huipentumassa eli teknologiassa kaikki oleva asemoituu erilaisten valmistusprosessien varannoksi, jolloin

¹⁸⁹ Heidegger 1988, s. 106–108; 116; Heidegger 2001, s. 31 ja McNeill 1999, s. 64–65.

¹⁹⁰ Heidegger 1998, s. 217–218; 191–193; Heidegger 1977, s. 10–11 ja McNeill 1999, s. 65.

¹⁹¹ Schürmann 1987, s. 102–105; 83; Heidegger 1988, s. 115–116 ja Heidegger 2001, s. 27; 29.

¹⁹² Heidegger 1998, s. 8–9.

¹⁹³ Heidegger 1975, s. 268–269; 275; Heidegger 2010, s. 65 ja Backman 2015, s. 204. Esseessään ”Maailmankuvan aika” Heidegger toteaa, että uuden ajan metafysiikalla ja teknologialla on identtinen olemus (Heidegger 2000a, s. 9).

¹⁹⁴ Heidegger 2000b, s. 54; 90–91 ja Schürmann 1987, s. 39.

¹⁹⁵ Heidegger 2010, s. 19–20; Heidegger 2000a, s. 29–30; 37–38. Heideggerin näkemyksen, jonka mukaan filosofiaa ei tule yhdistää maailmankatsomuksiin tai kulttuurin edistämiseen voi myös tulkita tuonnempana käsittelemäni saksalaisen *Bildung*-perinteen kritiikiksi.

täydellisen ajattelemattomuuden rajalla taiteilevasta ihmisestäkin uhkaa tulla pelkkää käyttömateriaalia.¹⁹⁶

Ennen kuin selvitän millaisena Heidegger pitää teknisestä ajattelusta poikkeavaa ja siitä vapautuvaa ”filosofiaa alkuperäisemmin ajattelevaa ajattelua”,¹⁹⁷ suhteutan muutamalla huomiolla Heideggerin käsitystä teknisyydestä Sellarsin näkemyksiin. Ensinnäkin on hyvä panna merkille Heideggerin *tekhne*-käsitettä koskevien pohdintojen lähtevän liikkeelle ennen muuta Aristoteleen ajattelusta, jota Heidegger pitää tietynlaisena rajapintana kreikkalaisen ja modernin ajattelun välillä.¹⁹⁸ Heidegger laskee helleenisen ja roomalaisen ajattelun – ja stoalaisuuden näiden mukana – kuuluvan jälkimmäiseen luokkaan, mikä merkitsee sitä, ettei hän anna erityistä painoarvoa Sellarsin käsittelemille stoalaisten taitoa koskeville näkemyksille, kuten olen jo todennut.¹⁹⁹

Toinen huomio koskee taidon tiedollista aspektia, jota niin Heidegger kuin Sellarskin käsittelevät.²⁰⁰ Edeltä muistetaan Sellarsin korostavan, että stoalaisessa taitokäsityksessä harjoituksella ja taidon päämäärää koskevalla teoreettisella tietämyksellä on yhtäläinen merkitys osaamisen eli taitotiedon muodostumisessa. Sellars toteaa juuri harjoitukselle annetun painoarvon erottavan stoalaisen taitokäsityksen Aristoteleen näkemyksistä.²⁰¹ Tämä ero näkyy myös Heideggerin Aristotelesta koskevassa selvityksessä. Heidegger nimittäin toteaa, ettei taidossa ole Aristoteleen ajattelun valossa varsinaisesti kyse materiaalien ja välineiden konkreettista käsittelyä koskevasta kyvykkyydestä vaan asiantuntemuksesta, joka liittyy taidon lopputulosta (*telos*) ennakoivan muodon (*eidōs, idea*) näkemiseen.²⁰² Toisin sanoen teoreettinen tietämys on olennaisempaa kuin harjaantuneisuus välineiden käytössä ja materiaalin työstämisessä.

Koska Heidegger mieltää kuvaamansa ajattelun teknisen tulkinnan perustuvan paljolti Aristoteleen näkemyksiin, seurauksena on, ettei tekniikaksi ymmärretyssä filosofiassa ja teknologiassakaan ole pohjimmiltaan kyse teoreettisen tietämyksen ja harjoituksen yhdessä muodostamasta osaamisesta, vaan tietynlaisesta hallintaan

¹⁹⁶ Heidegger 2002b, s. 27–28 ja Heidegger 1977, s. 16–17; 27–28. Työelämässä henkilöstöstä usein käytettävä termi *human resources* on tässä suhteessa paljastava ja Heidegger paneekin tämän merkille (Heidegger 1977, s. 18).

¹⁹⁷ Heidegger 2000b, s. 107 ja 52.

¹⁹⁸ Heidegger 1998, 186–187; 203–209; 216; 229 ja Heidegger 1988, s. 105. Heidegger kutsuu Aristoteleen *Fysiikkaa* länsimaisen filosofian perustavaksi kirjaksi (Heidegger 1998, s. 185).

¹⁹⁹ Heidegger 1998, s. 205. Ks. myös Heidegger 2000b, s. 59. Heidegger pitää kreikkalaisen ajattelun kääntämistä latinaksi merkittävänä tapahtumana, jossa moderni tapa tulkita olevien oleminen vakiintuu ja josta länsimaisen ajattelun juurettomuus alkaa (Heidegger 2001, s. 23; ks. myös Heidegger 2010, s. 22).

²⁰⁰ Heidegger 1998, s. 192; Heidegger 1977, s. 13 ja Heidegger 2001, s. 57.

²⁰¹ Sellars 2003, s. 52–53.

²⁰² Heidegger 1998, s. 192–193; Heidegger 1977, s. 13 ja Heidegger 1988, s. 106.

tähtäävästä suhteesta olevaan, jossa – aiempaa toistaakseni – oleva nähdään (*theorein*) ensin kohteena ja asemoidaan lopulta käyttömateriaaliksi.²⁰³ Harjoituksen merkityksen sivuuttaminen näkyy myös Heideggerin pohdintoissa, jotka koskevat ajattelun teknisestä tulkinnasta vapautuvaa ajattelua, kuten pian voidaan huomata.

On syytä todeta myös, että taidosta puhuessaan Heidegger käyttää usein esimerkkeinään maljakon, sängyn ja pöydän kaltaisia esineitä.²⁰⁴ Kun tätä suhteutetaan aiemmin esiteltyihin eri taidonlajeihin, voidaan Heideggerin havaita antavan enemmän huomiota valmistaville taidoille (*poietike tekhnē*) kuin esittäville tai toiminnallisille taidoille (*praktike tekhnē*) sekä stokastisille taidoille (*stokhastike tekhnē*). Lääketieteen kaltaiset stokastiset taidot toimivat mielestäni kuitenkin hyvinä esimerkkeinä siitä, miten jonkin päämäärän asettamiseen ja sen tavoitteluun voi kuulua sisäsyntyinen ymmärrys tämän pyrkimyksen epävarmuudesta ja taidonkäyttäjän rajallisesta hallinnasta taidon lopputuloksen suhteen. Palaan myöhemmin tähän aiheeseen tarkemmin.²⁰⁵

Teknisyydestä vapautuminen

Edellä on jo saatu vihiä siitä, että ihmisen on Heideggerin mukaan mahdollista pelastaa asemansa ajattelevana olentona vapautumalla teknisestä ajattelusta. Tämä tapahtuu käymällä filosofis-metafyysisestä ajattelusta poikkeavaan olemisen ajatteluun, jonka luonnetta Heidegger kuvailee eri kirjoituksissaan muun muassa kysyväksi, kuuntelevaksi, odottavaksi, kiittäväksi ja mietiskeleväksi.²⁰⁶ Taidon tematiikan kannalta erityisen kiinnostava luonnehdinta löytyy *Mitä kutsutaan ajatteluksi?* -luentosarjasta, jossa Heidegger nimittää ajattelua kädentaidoksi (*Handwerk*) ja vertaa ajattelua komeron tai alttarin (*Schrein*) rakentamiseen. Heidegger itse asiassa pitää ajattelua oivallisimpana ja todellisimpana kädentaitona, sillä hän katsoo käsillä työskentelyn ylipäätään pohjautuvan ajatteluun.²⁰⁷

²⁰³ Olemisen unohtavan ajattelun väkivaltaisuuden osalta ks. esim. Heidegger 2001, s. 24.

²⁰⁴ Heidegger 1988, s. 106 ja Heidegger 1998, s. 192.

²⁰⁵ Aristoteleen *Fysiikkaa* koskevassa esseessään Heidegger kylläkin käsittelee lääketiedettä lyhyesti johtuen siitä, että Aristoteleen alkutekstissä puhutaan lääketieteestä. Heideggerin tarkastelun keskiössä ei kuitenkaan ole lääkinnän taidon stokastisuus, vaan aiheena on pikemminkin *tekhnen* ja *fysiksen* välinen suhde. (Ks. Heidegger 1998, s. 196–197; 222–223.) Sellars kertookin lääketieteen stokastisuuden olevan painokkaammin esillä Aristoteleen teoksia kommentoivien Aleksanteri Afrodiasialaisen teksteissä (Sellars 2003, s. 45n61).

²⁰⁶ Heidegger 2002b, s. 16–17; 27–28; 62; Heidegger 2000b, s. 52–54 ja Heidegger 2010, s. 28–30; 192–193.

²⁰⁷ Heidegger 1968, s. 16–17; 23 ja Heidegger 2002a, s. 18; 25. Ks. myös Heidegger 2002b, s. 17.

Ajattelun kädentaidoksi kutsumisen taustalla on Heideggerin näkemys, jonka mukaan ajattelu perustuu kieleen.²⁰⁸ Heidegger ei kuitenkaan katso kielen olemuksen palautuvan sen merkkiluonteeseen tai edes merkityksiin, vaan hän puhuu kielestä ”olemisen talona”, jossa ihmisen suhde oleviin ja olemiseen toteutuu.²⁰⁹ Kieli avaa ihmiselle sellaisen maailman, jonka Heidegger ajattelee eläimiltä ja kasveilta puuttuvan: niin apinalla kuin ihmiselläkin on tarttumiseen kykenevä elin, mutta vain ihmisellä on käsi, sillä Heideggerin mukaan käden olemus ei ole sen kyvyssä tarttua, vaan sen kyvyssä luoda monenlaisia merkityksiä muun muassa elehtimällä ja valmistamalla.²¹⁰ Siispä vain puheeseen ja sen myötä ajatteluun kykenevällä olennolla on käsi, minkä johdosta hän voi olla kätevä toimissaan. Tältä pohjalta Heidegger toteaa ajattelun kannattelevan käden liikkeitä, jotka kulkevat aina kielen kautta.²¹¹

Olemisen ajattelun luonnehtiminen kädentaidoksi antaa ymmärtää, ettei Heidegger yhdistä *tekhne*-käsitettä yksinomaan filosofis-metafyysiseen tekniseen ajatteluun ja teknologiaan. Ennen kuin käsitelen Heideggerin näkemyksiä kädentaitoon vertautuvasta ajattelusta, tarkastelenkin lyhyesti sitä, missä määrin käsityö ja taide voivat Heideggerin katsannossa välttyä teknisyydeltä. On tärkeää pitää edelleen mielessä teknisyyden viittaavan tässä yhteydessä siihen kielteissävytteiseen merkitykseen, jonka Heidegger termille antaa.

Tekhnessä ei ole Heideggerin mukaan varsinaisesti kyse materiaalien ja välineiden käsittelystä, vaan tietynlaisesta suhteesta olevaan. Kun arvioidaan samastuuko *tekhne* Heideggerin ajattelussa jäännöksettä teknisyyteen, keskeiseksi nousee hänen esittämänsä täsmennys, jonka mukaan *tekhne* on olemukseltaan paljastamista – olevan ilmeneväksi tekemistä, joka voi tapahtua joko sallivasti tai pakottaen. Teknisestä ajattelusta kumpuavan teknologian kohdalla kyse on jälkimmäisestä paljastamisen tavasta, jota olen jo esitellyt.²¹² Tässä on tosin hyvä vielä huomauttaa, ettei Heidegger katso pakottavan paljastamisen syntyvän teknologisten välineiden ja koneiden ilmaantumisen myötä, vaan pikemminkin päinvastoin. Teknologian aikakauden erityispiirteenä suhteessa muihin aikakausiin on kuitenkin se, että pakottamisesta uhkaa tulla ainoa olevan ilmeneväksi tekemisen tapa.²¹³

²⁰⁸ Heidegger 1968, s. 16 ja Heidegger 1977, s. 40–41.

²⁰⁹ Heidegger 2000b, s. 51; 65–66; 72–73; Heidegger 1977, s. 41 ja Heidegger 1998, s. 212–214.

²¹⁰ Heidegger 2000b, s. 65 ja Heidegger 1968, s. 16.

²¹¹ Heidegger 1968, s. 16 ja 23. Heidegger toteaa samassa yhteydessä, että hänen kielen tärkeyttä korostava kantansa poikkeaa metafysisestä näkemyksestä, jossa ihmisen puhekyvyn katsotaan perustuvan ajattelukykyyn.

²¹² Heidegger 1977, s. 12–14 ja Heidegger 2000b, s. 81; 51–52.

²¹³ Heidegger 1968, s. 24 ja Heidegger 1977, s. 20–23; 27. Ks. myös Young 2003, s. 202.

Koska välineellistävä ja laskelmoiva olevan ilmeneväksi tekeminen ei ole sidoksissa yksinomaan koneelliseen työhön, voi ylenpalttista koneiden käyttöä välttävä käsillä työskentelykin lipsua pakottamiseen.²¹⁴ Näin ei kuitenkaan käy, jos kädentaito kuuntelee rakentaessaan ajattelua, jolloin vaikkapa puu ei näyttäytyä vain keinona tietynlaisen ennalta nähdyin komeron muodon (*Form*) toteuttamiseen. Sen sijaan puuseppä on mukautuvassa suhteessa (*Bezug*) puuhun ja siinä piileviin monenlaisiin hahmoihin (*Gestalt*).²¹⁵ Tällöin käsityö on Heideggerin mukaan yksinkertaista ja se sallii olevien – niin tykötarpeiden kuin työvälineidenkin – olla olioita kohteiden sijasta. Heidegger puhuu olioiden silleen jättämisestä, jolloin ihminen ei pyri hallitsemaan kaikkea olevaa, vaan pikemminkin asuu olioiden keskuudessa ja niiden läheisyydessä.²¹⁶

On syytä korostaa, ettei Heidegger haikaile menneiden aikojen perään yksinkertaista käsillä työskentelyä esitellessään, eikä hän myöskään kehota luopumaan modernista mekanisoidusta valmistamisesta. Teknologiakritiikistään huolimatta hän ei siis ole teknologiavastainen.²¹⁷ Sen sijaan Heidegger puhuu tynnen teknologiasuhteen puolesta, jossa myös teknisiin välineisiin ja asioihin suhtaudutaan oliona.²¹⁸ Koska ihmisen kokemus modernista teknisestä maailmasta on vielä verrattain vähäinen, tynnen teknologiasuhteen mahdollisia muotoja on vaikea ennustaa.²¹⁹ Heidegger kuitenkin arvelee erityisesti taiteiden voivan viitoittaa tietä ei-tekniiseen tapaan suhtautua olevaan teknologian aikana. Tämä perustuu taiteen ja teknologian olemusten yhtäaikaiseen samankaltaisuuteen ja erilaisuuteen: molemmat ovat paljastamisen tapoja, mutta siinä missä taide sallii olevan ilmetä, teknologia esittää sille vaatimuksen.²²⁰

Heidegger tosin muistuttaa kaikkien inhimillisten toimien voivan lipsua teknisyyteen.²²¹ Vaikka tämä vaara koskee yhtä hyvin taiteellista luomista kuin kädentaidoille ominaista valmistamistakin, kummatkin ovat olemuksensa muistaessaan sallivia tapoja tehdä oleva ilmeneväksi. Taide kuitenkin eroaa Heideggerin mukaan käsityöstä siinä, etteivät taideteokset tyhjene käyttöesineiden tavoin käytettävyyteen. Esimerkkinä voidaan mainita vaikkapa vasara, joka nähdään ennen muuta vain

²¹⁴ Heidegger 1968, s. 15; 23–24.

²¹⁵ Heidegger 1968, s. 14–15 ja Heidegger 2002a, s. 17. Ks. myös Heidegger 2009, s. 40.

²¹⁶ Heidegger 2009, s. 39; 29–30; 35–36; Heidegger 2002b, s. 25–27 ja Young 2003, s. 207–208.

²¹⁷ Heidegger 1968, s. 23–24; Heidegger 2009, s. 39 ja Heidegger 1977, s. 38.

²¹⁸ Heidegger 2002b, s. 25–27.

²¹⁹ Heidegger 1968, s. 24 ja Heidegger 1977, s. 33; 35.

²²⁰ Heidegger 1977, s. 34–35; 29–30 ja Thomson 2015.

²²¹ Heidegger 1968, s. 15.

välineenä.²²² Taide sen sijaan – kun se todella on taidetta – tuo olevan esiin ainutkertaisuudessaan, jolloin se ei ole kohde, käytettävä väline tai hyödynnettävää materiaalia.²²³ Ollessaan taideteoksen puhuteltavana ihminen kulkeutuu teknisen hyötyajattelun sävyttämästä arkipäiväisyydestä ihmetyksen sävyttämään tunnelmaan. Heidegger kertoo tämän ihmetyksen kumpuavan siitä, että teos on olemassa juuri sellaisena kuin se on. Ihmetyttävää on myös se, että ylipäätään on jotain enemmän kuin ei mitään – että oliot ovat ja ihminen niiden keskuudessa.²²⁴ Ihmetyksen lähteeksi paljastuu siis olemisen arvoitus.²²⁵

Ajattelu kädentaitona ja sen oppiminen

Taideteosten herättämä ihmetys toimii hyvänä siirtymänä käsityöhön vertautuvan ajattelun tarkasteluun, sillä Heideggerille ajatteluttavaisinta on nimenomaan kysymys olemisesta.²²⁶ Edellä on käynyt yleisellä tasolla selväksi, mitä Heidegger ymmärtää filosofis-teknisellä ajattelulla. Samalla on vaiivikkaa saatu jonkinlainen käsitys teknisen ajattelun taakseen jättävästä olemisen ajattelusta: se ei pyri olevan hallintaan lukkoon lyödyin periaattein ja määritelmien, vaan se kysyy, kuuntelee ja odottaa. Ajattelu ei laskelmoi toimiakseen, vaan toimii mietiskelyssään, sillä ennen kysymystä ”Mitä tulisi tehdä?” on Heideggerin mukaan pohdittava sitä, miten on ajateltava.²²⁷ Tämä kysymys kuitenkin paljastaa, ettei vielä osata ajatella. Niinpä Heidegger kehottaa käymään ajattelun opetteluun.²²⁸

²²² Heidegger 2001, s. 62–63.

²²³ Heidegger 2001, s. 60. Heidegger on kriittinen sekä taidemuseoinstituutiota että filosofista estetiikkaa kohtaan, sillä molemmissa taideteoksia tarkastellaan kohteina – elämyksiä tuottavina objekteina. Tämän osalta ks. Heidegger 2001, s. 38–40; 77 ja Heidegger 1991, s. 77–79.

²²⁴ Heidegger 2001, s. 35; 63 ja Young 2001, s. 86–89.

²²⁵ Heidegger pitää olemassaolon ongelmaa – miksi on jotain enemmän kuin ei mitään – metafysiikan peruskysymyksenä (Heidegger 2010, s. 25–26). 1800-luvulla tätä perinteistä ongelmaa käsitteli erityisesti Arthur Schopenhauer, joka päätyi elämän merkitystä, mielekkyyttä ja arvoa koskeissa pohdintoissaan pessimistisiin johtopäätöksiin. Schopenhauerin näkemykset kirvoittivat Saksassa laajan pessimismikiistaksi kutsutun keskustelun, jonka puitteissa pohdittiin mm. kuoleman, itsemurhan, vapauden, rakkauden, taiteen ja työn kaltaisia teemoja. (Beiser, 2014, s. 29–30; 159–161.) Heidegger itse kutsuu 1800-lukua uuden ajan hämärimmäksi vuosisadaksi (Heidegger 2000a, s. 35), mikä on linjassa sen kanssa, että pessimismikiista on pysynyt melko unohdettuna. Viime vuosina kyseinen kiista on kuitenkin tullut tunnetummaksi muun muassa Frederick Beiserin tutkimusten myötä (ks. Beiser 2014, s. 158–215 ja Beiser 2016). Pessimismikiistan teemojen voi mielestäni nähdä enteilevän 1900-luvulla eksistentiaalisia kysymyksiä pohtineiden filosofien – mukaan lukien Heideggerin – ajattelua.

²²⁶ Heidegger 2009, s. 8 ja 21.

²²⁷ Heidegger 1977, s. 40. Ks. myös Heidegger 2000b, s. 51.

²²⁸ Heidegger 2009, s. 6–7; Heidegger 1968, s. 17; 25 ja Heidegger 2001, s. 184.

Heideggerin näkemysten ja sokraattis-stoalaisen elämisen taidon vertailun kannalta kiinnostava kysymys on, miten Heidegger katsoo ajattelun kädentaidon oppimisen tapahtuvan. Edellä kävi jo ilmi, ettei stoalaisen taitokäsityksen kannalta tärkeällä harjoituksen käsitteellä ole olennaista asemaa Heideggerin aristoteelisista lähtökohdista ponnistavassa käsityksessä teknisyydestä. Vihjaisin saman pätevän myös Heideggerin teknisyydestä vapautuvaa ajattelua koskevien näkemysten kohdalla. Asia vaatii kuitenkin lähempää tarkastelua.

Selostaessaan kuinka opitaan ajattelemaan, Heidegger ottaa verrokikseen uimisen: tutkimuksia lukemalla ei koskaan opita sitä, mitä uiminen on. Sen sijaan on hypättävä virtaan.²²⁹ Heideggerin mukaan oppiminen ei perustu määritelmiin ja luentoisiin, vaan siihen, että käydään opittavan asian elementtiin ja kuunnellen pysytään siinä.²³⁰ Kuten olen jo todennut, ajattelun kädentaidon elementti on se, mikä eniten ajatteluttaa eli kysymys olemisesta. Heidegger kertoo ajatteluttavaimman näyttäytyvän nykyajassa vetäytyneisyydessään, sillä tänä päivänä lähinnä järkeillään eli ajatellaan teknisesti, muttei vielä varsinaisesti ajatella.²³¹ Se että ihmiset puhuvat konferensseissa ja omistautuvat vuosiksi filosofisten tutkielmien lukemiselle, ei Heideggerin mielestä lainkaan takaa sitä, että ajateltaisiin tai oltaisiin edes valmiita oppimaan ajattelemista.²³²

Tässä on selkeä yhtäläisyys Heideggerin, Hadot'n ja Sellarsin näkemysten välillä: sen paremmin ajattelun kädentaitoa, filosofista elämäntapaa kuin elämisen taitoakaan ei opita määritelmiin tutustumalla ja tutkielmia lukemalla. Sellarsin kuvaaman stoalaisen elämisen taidon osalta on tosin täsmällisempää sanoa, ettei kyseinen taito perustu *pelkästään* teoreettiseen tietämykseen. Heideggerin näkemyksestä poiketen juuri teoriat antavat stoalaisessa katsannossa aihetta ajatteluun. Ne ovat ravintoa, jota täytyy sulatella pohtimalla niitä perinpohjaisesti pinnallisen tarkastelun ja toistelun sijaan.

Edeltä muistetaan harjoittelun kuuluvan teorioihin tutustumisen ohella elämisen taidon oppimiseen. Stoalaisen käsityksen mukaan teoreettinen ymmärrys iskostuu harjoituksen myötä yksilön valmiudeksi toimia hyvin. Heideggerkin puhuu toisinaan ajattelun edellyttämästä harjoittelusta, mutta hän ei pureudu aiheeseen kovin tarkasti.²³³

²²⁹ Heidegger 2009, s. 17 ja Heidegger 1968, s. 21.

²³⁰ Heidegger 1968, s. 48; 25; 21; 14 ja Heidegger 2009, s. 17–18.

²³¹ Heidegger 1968, s. 17 ja Heidegger 2009, s. 20–21.

²³² Heidegger 2009, s. 8–9. Heidegger tosin korostaa esimerkiksi filosofian historian tutkimisen tärkeyttä ja vaativuutta, kunhan pidetään mielessä, etteivät filosofian tutkiminen ja varsinainen ajattelu samastu toisiinsa (Heidegger 1968, s. 5).

²³³ Heidegger 2010, s. 30; Heidegger 2009, s. 40; Heidegger 2002b, s. 17 ja Heidegger 2001, s. 184.

Kuten olen jo pariin otteeseen todennut, mielestäni Heidegger perii tämän harjoituksen teeman sivuuttamisen Aristoteleen taitoa koskevista pohdintoista. Heideggerin Nietzscheä käsittelevistä kirjoituksista löytyy kuitenkin tältä osin poikkeuksellinen ja kiinnostava katkelma, joka ei tosin koske suoraan ajattelun kädentaitoa, vaan yleisemmin taiteen käsitettä. Päästäkseni tarkemmin kiinni ajattelun kädentaidon ja elämisen taidon opetteluun eroavaisuuksiin, tarkastelen lyhyesti Heideggerin ja stoalaisten yleisluontoisempia taiteiden ja taitojen opettelua koskevia näkemyksiä.

Mainitsemassani katkelmassa Heidegger käy läpi eri merkityksiä, joihin sanalla ”taide” saatetaan nykyään viitata ja suhteuttaa näitä antiikin kreikkalaisten käyttämiin termeihin. On kuitenkin muistutettava hänen ”kreikkalaistensa” koostuvan etupäässä esisokraatikoista, Sokrateesta, Platonista ja Aristoteleesta. Heidegger aloittaa toistamalla jo esittelemäni näkemyksen, jonka mukaan *technē* merkitsee kreikkalaisille ennen muuta perehtynyttä taitotietoa. Tähän sisältyy myös valmistamisen menetelmiin liittyvää tietämystä, joka ei tosin muodosta taitotiedon olemusta.²³⁴ Jos taiteella viitataan perehtyneisyyden sijasta taipumuksenomaiseen harjaantuneeseen kykyyn toteuttaa asioita, Heidegger toteaa kreikkalaisten tällöin käyttävän sanoja *melete* ja *epimeleia*. Nämä viestivät Heideggerin mukaan enemmän kuin harjoittelusta tunnollisuudesta ja ahkeruudesta: mainitut sanat merkitsevät huolellisuutta ja huolta, jotka Heidegger yhdistää kykyyn olla avoinna olevien keskuudessa.²³⁵

Olen edellä käyttänyt lähes yksinomaan termiä *askesis* puhuessani harjoituksista antiikin ajattelun kontekstissa. Sellars ja Hadot kuitenkin huomioivat myös Heideggerin mainitsemat termit. Huoli eli *epimeleia* on ollut esillä Sellarsin käsittelemän sokraattisen sielusta huolehtimisen yhteydessä. Sanasta *melete* Sellars toteaa vain lyhyesti sen merkitsevän niin harjoitusta kuin huoltakin.²³⁶ Termiä laajemmin käsittelevän Hadot’n mukaan *melete* viittaa erilaisiin muisti- ja mielikuvaharjoituksiin. Ensin mainitut auttavat filosofisista teorioista tiivistettyjen nyrkkisääntöjen mieleen painamisessa. Mielikuvaharjoitusten avulla yksilö voi puolestaan havainnollistaa itselleen erilaisten oppien sisältöä pohtimalla esimerkiksi omia toimiaan kosmista mittakaavaa vasten. Mielikuvaharjoittelulla myös opetellaan suhtautumaan sairauden, puutteen ja kuoleman

²³⁴ Heidegger 1991, s. 164.

²³⁵ Heidegger 1991, s. 164.

²³⁶ Sellars 2003, s. 107n1.

kaltaisiin asioihin sekä kuvitellaan erilaisia konkreettisia tilanteita, joissa täytyy kyetä empimättä toimimaan hyvin.²³⁷

Sivuutan hetkeksi sen, miten Heidegger ymmärtää termin *melete* ja kiinnitän huomiota hänen linjaukseensa, jonka mukaan harjoitettu huolellisuus on *kreikkalaisille* perehtyneestä taitotiedosta erillinen asia. Tämä poikkeaa Sellarsin kuvaamasta stoalaisesta käsityksestä, jossa harjoitus kuuluu olennaisesti taidon opetteluun. Käsittelemässäni katkelmassa Heidegger kuitenkin ilmaisee *itse* pitävänsä *meleten* ja *tekhnen* yhteenkuuluvuutta tärkeänä.²³⁸ Tästä huolimatta olisi erehdys ajatella Heideggerin näkevän taidon stoalaisittain, sillä hän kieltää taidon tavoittelemien tulosten tuntemuksen ja harjoittelun olennaisuuden autenttisen käsityön oppimiselle.²³⁹ *Meleten* ja *tekhnen* yhteyden painottaminen ei siis merkitse sitä, että Heidegger mieltäisi ensin mainitun osatekijäksi viimeksi mainitun opettelussa. Sen sijaan hän kehottaa käsittämään *epimeleian* ja *meleten tekhnen* olemukseksi, jotta *tekhne* säästyisi teknisyydeltä.²⁴⁰ Tämä johtuu siitä, että *epimeleia* ja *melete* eivät merkitse Heideggerille niinkään tavanmuodostukseen tähtäävää harjoittelua, vaan sitä samaa avoimuutta – eli elementtiin käymistä ja siinä kuunnellen pysymistä – joka leimaa aitoa käsityötä ja myös ajattelun kädentaitoa.

Polemisoitten voidaankin todeta Heideggerille olevan uimisen tapauksessa olennaisempaa puhua virtaan hyppäämisestä kuin liikeratojen iskostamisesta lihasmuistiin toistojen avulla. Hän kertoo suurten luovien taiteilijoiden arvostavan kovasti taiteenlajeihinsa kuuluvaa kädentaitoa, jonka hallinnan jatkuvaan uusintamiseen nämä taiteilijat pyrkivät.²⁴¹ Sopii kuitenkin kysyä, miten vaikkapa musiikin säveltämiseen liittyvien kädentaitojen, kuten eri soitinten sekä rytmin ja harmonian käsittelyn menetelmät voivat kehittyä, jos ”aidon käsityöläisen” ei tule kiinnittää menetelmien tuntemukseen ja välineiden hallintaan erityistä huomiota?

Mitä taas tulee ajattelun kädentaidon vaatimaan ”pitkään harjoitukseen”,²⁴² niin siihen ei voine sisältyä mielikuvaharjoituksia, jos tällaisilla harjoituksilla pyritään varautumaan erilaisiin tilanteisiin mielessä muodostettavien kuvien avulla – sillä kuvassahan yksilö tuottaa olevan haluamallaan tavalla eteensä kohteena ja pitää sitä

²³⁷ Hadot 1995, s. 59–60; 85 ja 112n38

²³⁸ Heidegger 1991, s. 164.

²³⁹ Heidegger 1968, s. 14–15.

²⁴⁰ Heidegger 1991, s. 164–165.

²⁴¹ Heidegger 2001, s. 57.

²⁴² Heidegger 2002b, s. 17.

halliten paikoillaan.²⁴³ Erilaisten nyrkkisääntöjen ja oppien mieleen painaminenkaan ei käy laatuun, koska Heideggerin mielestä ”elämänläheistä” tietämystä mukanaan kantava ja ”joitain käytännön niksejä ja konsteja” lisäksi harjoitellut yksilö on kaikesta huolimatta ”neuvoton ja väistämättä poropeukalo suhteessa todelliseen todellisuuteen”.²⁴⁴

Olisi epämielekästä odottaa Heideggerilta ajattelun kädentaidon tarkasti määrittelevää teoreettista kuvausta, sillä mietiskelevä ajattelu tahtoo luopua filosofis-teknisestä ajattelusta.²⁴⁵ Niinpä olenkin tässä yrittänyt selvittää, miten ajattelun kädentaidossa harjaannutaan, jota varten on ollut hyödyllistä tarkastella Heideggerin käsityksiä harjoittelusta ja oppimisesta yleisemmin. Tältä osin tahdon esittää selvennyksen: vaikka harjoitukset tai menetelmien ja välineiden hallinta eivät Heideggerin mielestä kuulukaan sen paremmin huolellisuuden (*epimeleia* ja *melete*), käsityön kuin taiteenkaan olemukseen, ei hän tokikaan suoraan kiistä esimerkiksi tavanmuodostukseen pyrkivien harjoitusten merkitystä eri taidoille. Hän ei vain painota konkreettisen harjoittelun teemaa. Ajattelun kädentaitoon liittykin tiettyjä piirteitä, joiden vuoksi siinä harjaantumisen luonteen tulee jäädä erityisen avoimeksi.

Koska ihminen ei hallitse sitä, mikä ajatteluttaa, ajattelun oppimiseen ei voi Heideggerin mukaan esittää samalla tavalla selviä ohjeita kuin vaikkapa pyöräilyn opetteluun.²⁴⁶ Ajattelun kädentaidon kohdalla tulee vain sallia oppimisen tapahtuminen käymällä kuuntelemisen ja kysymisen tielle, joka johtaa toisinaan myös harhapoluille.²⁴⁷ Tämä tulee hyväksyä, sillä Heidegger toteaa, ettei ajattelulle sovi esittää vaatimuksia. Niinpä ajattelun kädentaidon ei tule odottaa tuottavan elämänviisautta, ratkaisuja suuriin arvoituksiin tai valmiutta toimintaan.²⁴⁸ Ajattelu ei elä vastauksista vaan kysymyksistä. Kysymystä ”Mitä kutsutaan ajatteluksi?” Heidegger pitää erityisen kysymisenarvoisena siksi, ettei siihen ole tarjolla tyhjentävää vastausta. Tällaisen kysymyksen kysyminen on siis omiaan pitämään ajattelu kysyvänä ja juuri kysyvänä ajattelun kädentaito pysyy olemuksessaan.²⁴⁹

²⁴³ Heidegger 2000a, s. 24–25. Ks. myös Heidegger 2009, s. 20–21 ajattelun ja mieltämisen suhteesta: niin kauan kuin ajattelu on järkelevää mieltämistä, ei vielä ajatella varsinaisesti.

²⁴⁴ Heidegger 2010, s. 29.

²⁴⁵ Heideggerin mukaan ajattelun luonnehtiminen teoreettiseksi tapahtuu jo ajattelun teknisen tulkinnan sisällä (Heidegger 2000b, s. 52–53).

²⁴⁶ Heidegger 2009, s. 9 ja Heidegger 1968, s. 158–159.

²⁴⁷ Heidegger 2001, s. 184; Heidegger 2010, s. 29 ja Heidegger 1968, s. 15; 25. Heidegger nimeää opettajan tärkeimmäksi ominaisuudeksi sen, että tämä osaa antaa oppimisen tapahtua (Heidegger 1968, s. 15).

²⁴⁸ Heidegger 1968, s. 159.

²⁴⁹ Heidegger 1968, s. 158–159 ja 168–169. Useat Heideggerin kirjoitukset ilmentävät tällaista asennetta sikäli, että ne etenevät monesti kysymysten turvin. Toisinaan Heidegger myös jättää käsittelemänsä

Edellä esitetyn pohjalta voidaan todeta, että joistakin yhtäläisyyksistä huolimatta Heideggerin käsitys ajattelun kädentaidosta eroaa melkoisesti sekä Sellarsin että Hadot'n stoalaisuutta koskevista kuvauksista. Sellarsin ”tekninen filosofiakäsitys” on Heideggerin ajattelun valossa osuvasti nimetty, sillä päämäärähakuisuuteen, teoreettisiin oppeihin, systemaattisuuteen ja tavanmuodostukseen tähtääviin harjoituksiin nojaava käsitys viisauden tavoittelusta on eittämättä Heideggerin tarkoittamassa mielessä ”tekninen”. Jos teknisyyttä johtaa Heideggerin mukaan välineellistävään ja alistavaan suhtautumistapaan, saattaa mieleen juolahtaa kysymys, eikö ajatus elämisen taidosta kannattaisi jättää sivuun Heideggerin kuvaaman kuuntelevan ja kysyvän ajattelun hyväksi?

Ennen kuin käyn vastaamaan tähän kysymykseen, tahdon vielä lyhyesti käsitellä Heideggerin ajattelusta ammentavien Reiner Schürmannin ja Hannah Arendtin taitoon liittyviä kriittisiä näkemyksiä. Siinä missä Heidegger käsittelee teknisyyden varjopuolia melko yleisellä tasolla, Schürmann ja Arendt pohtivat erityisesti sitä, miten metafyyssitekkinen ajattelutapa vaikuttaa eettiseen toimintaan ja ihmisten keskinäisiin suhteisiin. Koska elämisen taidon tarkoituksena on nimenomaan eettinen, Schürmannin ja Arendtin ajatukset ovat huomionarvoisia.

Taitoon ja periaatteisiin perustumaton toiminta

Vaikken ole vielä tarkemmin eritellyt aiheeseen liittyviä näkemyksiäni, olen tutkielman ensimmäisessä osassa linjannut pitäväni metafyyssikkää elämisen taidon kannalta tärkeänä, sillä metafyyssinen pohdiskelu auttaa osaltaan vastaamaan siihen, miten tulisi elää. Heideggerin hahmottelema ajattelun kädentaito jättää sitä vastoin toisiinsa kytkeytyvän metafyyssikkään ja teknisen päämäärähakuisuuden silleen. Niinpä mietiskelevä ajattelu ei keskitykään vastaamaan erilaisin normatiivisin ohjein siihen, mitä tulisi tehdä, sillä Heideggerille varsinainen ajattelu on jo itsessään varsinaista toimintaa: ajattelemisen on olemisen ja ihmisen välisen suhteen toteuttava teko.²⁵⁰

Ajattelun ja toiminnan suhde on yksi Reiner Schürmannin teoksen *Heidegger on Being and Acting* keskeisistä teemoista, jonka tarkastelu kytkeytyy kysymyksen ”Mitä tulisi tehdä?” merkityksen pohtimiseen Heideggerin teknistä ajattelua kohtaan esittämän

kysymykset ilmaan, kuten ”Taideteoksen alkuperän” epilogissa, jossa hän toteaa kyseisen esseeseen pyrkivän taiteen arvoituksen ratkaisemisen sijasta vain tämän arvoituksen näkemiseen (Heidegger 2001, s. 77).

²⁵⁰ Heidegger 1977, s. 40 ja Heidegger 2000b, s. 51; 104.

kritiikin jälkeen. Teknisyyden värittämissä metafysiikan perinteessä on Schürmannin mukaan pääsääntöisesti katsottu perustavanlaatuisia periaatteita (*arke*) koskevan ajattelun (*theorein*) edeltävän toimintaa, jota teoretisoinnin pohjalta asetetut tarkoitukset määrittävät ja ohjaavat.²⁵¹ Tällaisten toimintaa ohjaavien periaatteiden odottaminen Heideggerilta olisi kuitenkin järjetöntä, Schürmann toteaa, sillä olemisen ajattelua nimenomaan ei voi muuntaa eettiseksi periaatteiksi ja normeiksi lipsumatta teknisyyteen.²⁵² Toimintaa koskevaan kysymykseen ei Schürmannin mielestä voikaan enää vastata vetoamalla metafysiisiin perustaviin periaatteisiin. Samalla Schürmann katsoo Heideggerin kysyvän ja mietiskelevän ajattelun avanneen tavan lähestyä kysymystä ”Mitä tulisi tehdä?” ei-teknessä.²⁵³

Schürmannin mukaan Heideggerin ajatteluun sisältyy tietynlainen imperatiivi, joka kehottaa luopumaan perustavista periaatteista. Schürmann nimeää tämän imperatiivin ”käytännölliseksi *a priori*ksi” ja hän katsoo sen kumoavan perinteisen näkemyksen ajattelun ensisijaisuudesta toimintaan nähden.²⁵⁴ Tämä perustuu siihen, että käytännöllinen *a priori* esittää Heideggerin kuvaaman varsinaisen ajattelun tulevan mahdolliseksi vasta metafysiis-teknisen ajattelun taakse jättävän toiminnan myötä: olemista ymmärtääkseen yksilön tulee elää ilman metafysiisiä periaatteita ja teknistä ajattelua.²⁵⁵ Periaatteettoman toiminnan ja olemisen ajattelun yhteyden pohjalta Schürmann kutsuu ihmisiä paljastamaan ja syrjäyttämään sekä arkijärjessä että ideologioissa piileviä tarkoitukseen, periaatteisiin ja normeihin tukeutuvia suhtautumistapoja.²⁵⁶

Schürmann kuitenkin tähdentää, että periaatteettomuus (*an-arke*) ei merkitse järjestäytymätöntä säännöttömyyttä, sillä olemisen tapahtuminen on itsesääntelevää.²⁵⁷ Schürmann tukeutuu tässä Heideggerin näkemykseen, jonka mukaan ihmisen ja olemisen välisen suhteen määrittämisessä valta ei ole ihmisellä vaan olemisella. Olemisen – ei ihmisen – saa ajattelun tapahtumaan ja sanelee sen, mikä ajatteluttaa. Juuri tämän vuoksi ajattelun kädentaito on luonteeltaan kuuntelevaa ja sallivaa sen sijaan, että se pyrkisi

²⁵¹ Schürmann 1987, s. 5 ja 39. Kuriositeettina mainittakoon, että Schürmannin teos on omistettu Arendtille.

²⁵² Schürmann 1987, s. 231; 286–287. Heidegger itse toteaa, että ”jonkin asian luonnehtiminen ’arvoksi’ riistää siltä kaiken arvokkuuden”, sillä asian arvioiminen arvona on sen objektivoinnista (Heidegger 2000b, s. 90).

²⁵³ Schürmann 1987, s. 244–245 ja 281.

²⁵⁴ Schürmann 1987, s. 7; 236–237 ja 244.

²⁵⁵ Schürmann 1987, 7; 236–237 ja 281.

²⁵⁶ Schürmann 1987, s. 280–281.

²⁵⁷ Schürmann 1987, s. 282–283.

teknisen ajattelun tavoin tiettyihin lopputuloksiin.²⁵⁸ Schürmann erottaakin periaatteet säännöistä: inhimillisen järjen asettamat metafysiset perustavat periaatteet eivät edellä ja sääntele olemista, vaan oleminen osoittaa tapahtumisessaan sääntöjä ihmiselle.²⁵⁹ Oleminen on Schürmannin tulkinnan mukaan asioiden ilmenemisen perimmäinen ehto olematta minkäänlainen *pysyvä perusta*, sillä oleminen on luonteeltaan *ajallista*.²⁶⁰

Heidegger tosin toteaa, ettei ajattelun asiaa saavuteta vain toistelemalla puhetta olemisen totuudesta.²⁶¹ Niinpä Schürmann painottaa, että ilman periaatteetonta toimintaa puhe perustavien periaatteiden murenemisesta jää pelkän ”teorian” tasolle. Olemista käsittelevien kirjojen kirjoittelu ei riitä, vaan Schürmann katsoo varsinaisen ajattelun edellyttävän periaatteetonta elämäntapaa.²⁶² Tällainen asetelma muistuttaa Hadot’n vaatimusta, jonka mukaan filosofian ei tule jäädä pelkäksi teoreettiseksi puheeksi. Myös Hadot’n tapaa mieltää etiikka metafysiikkaa edeltäväksi on kiinnostavaa verrata Schürmannin käytännölliseen *a prioriin*. Edeltä muistetaan Hadot’n ajattelevan, että järjestelliset ja systemaattiset perustelut seuraavat yksilön eksistentiaalista ratkaisua elää filosofista elämää.²⁶³ Toisin sanoen: toiminta edeltää ajattelua. Hadot’n tulkinta antiikin filosofiakäsityksestä siis haastaa Schürmannin heideggerilaisen näkemyksen, jonka mukaan ajattelu on perinteisesti asetettu toiminnan edelle.

Koska Hadot antaa positiivisen arvon systemaattiselle metafysiselle järkeilylle, voitaisiin hänen käsityksensä filosofisesta elämäntavasta Schürmannin näkökulmasta katsoa epäonnistuvan perustavista periaatteista, normeista ja teknisyydestä vapautumisessa – Sellarsin teknisestä filosofiakäsityksestä puhumattakaan. Metafyysisiä periaatteita ja ideoita ei kuitenkaan tarvitse tulkita perustaviksi. Esimerkiksi aiemmin esittelemässäni Marcus Aureliuksen tapauksessa metafysisellä opilla tuntuu olevan pikemminkin sääntelevä kuin perustava funktio: huolimatta siitä, miten asiat tosiasialla ovat, yksilön tulee toimia *ikäin kuin* maailma olisi järjestellisesti jäsentynyt.²⁶⁴

Erottelu perustavuuden ja sääntelevyyden välillä ei olekaan Schürmannin postmetafyysisen ajattelun keksintöä, sillä kyseisellä erottelulla on olennainen asema niin Immanuel Kantin kuin saksalaisten varhaisromantikkojenkin filosofiassa, kuten

²⁵⁸ Heidegger 2000b, s. 54–55 ja 76–77.

²⁵⁹ Schürmann 1987, s. 282; 289; 271 ja Heidegger 2000b, s. 103.

²⁶⁰ Schürmann 1987, s. 282–285.

²⁶¹ Heidegger 2000b, s. 84.

²⁶² Schürmann 1987, s. 243 ja 238.

²⁶³ Hadot 1995, s. 282–283.

²⁶⁴ Marcus Aurelius 2006, s. 88–89 (IX, 28).

tuonnempana selviää. Sekä Friedrich Schlegel että Novalis suhtautuvat kriittisesti ajatukseen perustavista periaatteista ja niiden pohjalta rakennettavasta pysyvästä metafyyisistä systeemistä. Heille systeemin idea edustaa sääntelevää ihannetta, johon tulee jatkuvasti pyrkiä, mutta jota ei voi koskaan tavoittaa.²⁶⁵ Schlegel korostaa lisäksi kaikkien näkökantojen alituisen uudelleenarvioinnin eli loppuun asti viedyn kriittisyyden merkitystä filosofialle.²⁶⁶ Tulen hyödyntämään muun muassa näitä näkemyksiä hahmotellessani myöhemmin sitä, miten metafyyisinen ajattelu voi edesauttaa pyrkimystä elää taiten. Jo tässä kohtaa on kuitenkin hyvä huomata varhaisromantikkojen ajatusten samansuuntaisuus Hadot'n antiikkia koskevien tulkintojen kanssa, joissa viisaus kuvataan alati tavoiteltavaksi ihanteeksi ja joissa yksilöltä penätään oman elämäntapansa jatkuvaa uudelleentarkastelua.²⁶⁷

Schürmannin kanta on joka tapauksessa summaten se, ettei toimintaa koskevaa kysymystä tarkastellessa voi enää vedota metafyyisiin perustaviin periaatteisiin. Hän pitääkin teknisen ja metafyyisisen ajattelun purkukehotusta ainoana ajanmukaisena vastauksena kysymykseen ”Mitä tulisi tehdä?”²⁶⁸ Periaatteetonta elämäntapaa peräänkuuluttaessaan Schürmann ei kuitenkaan tahdo sanoa, että päämäärähakuinen ajattelu tulisi pyrkiä hävittämään tyystin.²⁶⁹ Edeltä muistetaan Heideggerin näkemys, jonka mukaan teknis-metafyyisinen ajattelu ja sille keskeiset käsitteet – kuten ”periaate”, ”tarkoitus”, ”muoto” ja ”sisältö” – ovat alkujaan kummunneet taidollisen valmistamisen piiristä. Schürmann esittääkin teknisen ajattelun soveltamisen rajaamista erilaisiin tuottamisprosesseihin, joihin tarkoitushakuinen suhtautumistapa synnyttäisi sopii. Ajattelua kokonaisuudessaan ja eettistä toimintaa ei kuitenkaan Schürmannin mukaan sovi lähestyä taidollisen valmistamisen mallin pohjalta.²⁷⁰

Myös Hannah Arendt, yksi Heideggerin merkittävimmistä oppilaista, on teoksessaan *The Human Condition* sitä mieltä, ettei taidollisen tekemisen mallia tule soveltaa ihmisten välisissä suhteissa. Arendt kertoo toiminnan synnyttävän suhdeverkostoja

²⁶⁵ Beiser 2002, s. 409; 414; 439–441; 444 ja 446.

²⁶⁶ Beiser 2002, s. 445 ja Schlegel 1991, s. 25 (nro 56). Mikäli lähteenäni on Schlegelin ja Novaliksen tapauksessa jokin heidän fragmenttikokoelmistaan, ilmoitan tarkoittamani fragmentin suluissa sivunumeron jälkeen.

²⁶⁷ Hadot 2010, s. 63–64; 49–50 ja Hadot 1995, s. 261. Sokrateen havainnollistamasta asenteesta tulikin olennainen malli Schlegelin kriittisyyttä koskeville käsityksille (Beiser 2002, s. 447).

²⁶⁸ Schürmann harmittelee sitä, ettei Heidegger täsmennä varsinaisen ajattelun mahdollisuuden edellyttämiä periaatteettomia toimia, jotka jäävät Schürmannin mukaan Heideggerin kirjoituksissa vihjailujen tasolle (Schürmann 1987, s. 244). Tässä suhteessa poikkeusta edustaa Heideggerin ”yksiraitaisen ajattelun” poisopettelua koskeva neuvo (Heidegger 1968, s. 26), johon palaan päätekstissä pian.

²⁶⁹ Schürmann 1987, s. 255–256.

²⁷⁰ Schürmann 1987, s. 255–259.

ainutkertaisten yksilöiden välillä, joiden teot panevat alulle arvaamattomia ja päättymättömiä tapahtumaketjuja.²⁷¹ Kun toiminta mielletään (heideggerilaisittain tekniseksi tulkitun) taidon tavoin päämäärähakuiseksi, siirtyy huomio Arendtin mukaan toimivasta ainutkertaisesta yksilöstä ja hetkellisistä tapahtumista lopputuloksiin ja saavutuksiin.²⁷² Koska taito on välineellistävää, sen pohjalta ei voi syntyä ihmisten välistä vastavuoroista suhdetta.²⁷³ Arendt katsookin, että taidolliseen valmistamiseen sisältyy aina hallintaan pyrkivä väkivaltainen ja luontoa tuhoava elementti.²⁷⁴

Heideggerin, Schürmannin ja Arendtin ajatuksilla on teknisen filosofiakäsityksen kannalta kahtalainen merkitys. Yhtäältä heidän näkemyksensä haastavat elämisen taidon ajatuksen, mutta toisaalta heidän teknisyydelle antamansa kriittinen huomio viestii myös siitä, ettei taidolle rakentuvaa käsitystä eettisestä toiminnasta voi pitää pelkkänä kuriositeettina. Arendt itse asiassa katsoo Aristoteleenkin pohjimmiltaan tarkastelevan eettistä toimintaa taidollisen tekemisen tai tuottamisen mallin pohjalta, vaikka Aristoteles itse sanookin erottavansa nämä kaksi toisistaan.²⁷⁵ Tätä taustaa vasten on kiinnostavaa panna merkille, ettei Arendtkaan pääse toimintaa koskevissa pohdinnoissaan eroon taitoon liittyvästä sanastosta. Tämä käy ilmi Arendtin puhuessa siitä, kuinka harvoin teot tavoittavat aiotun *tarkoituseränsä*, jonka johdosta teot ovat seurauksiltaan arvaamattomia ja rajoittamattomia. Arendt pitää näitä ominaisuuksia toiminnan *tuottavuuden* piirteinä. Lisäksi hän luonnehtii tekoja kaikkein hetkellisimmiksi ihmisen *tekemistä tuotteista* ja kutsuu yksilöiden välisten suhteiden verkossa syntyviä tarinoita toiminnan *tuottamiksi*.²⁷⁶

Edeltä muistetaan Heideggerin pitävän kieltä olemisen talona, jossa ihmisen suhde oleviin ja olemiseen toteutuu. Nykyisellään metafyyssinen ajattelu on pesiytynyt tämän ”talon” rakenteisiin – tarkemmin sanottuna länsimaisiin kieliin.²⁷⁷ Tällaisesta näkökulmasta taitoon kytkeytyvän sanaston jäänteet Arendtin tekstissä voi tulkita merkiksi periaatteisiin ja tarkoitushakuisuuteen tukeutuvan suhtautumistavan läpituonkevuudesta kielessä, mikä

²⁷¹ Arendt 1958, s. 175–178; 182–184 ja 233.

²⁷² Arendt 1958, s. 180 ja 173.

²⁷³ Arendt 1958, s. 156 ja 195–196.

²⁷⁴ Arendt 1958, s. 139 ja 153.

²⁷⁵ Arendt 1958, s. 196. Schürmann esittää saman huomion. Tämän osalta ks. Schürmann 1987, s. 255.

²⁷⁶ Arendt 1958, s. 184; 190–191 ja 197–198. Arendt asettaa näissä yhteyksissä tuottamiseen liittyvät sanat toisinaan lainausmerkkeihin, mikä viestii hänen olevan tietoinen näiden sanavalintojen ongelmallisuudesta suhteessa hänen pyrkimyksiinsä erottaa taidon käsite toiminnasta. Arendt pyrkiikin tekojen synnyttämiä tarinoita tuotteiksi luonnehtiessaan selostamaan, kuinka näitä tarinoita ei kuitenkaan voi tai tule pitää samanlaisina taidollisten ja taiteellisten tuotosten kanssa (Arendt 1958, s. 184).

²⁷⁷ Schürmann 1987, s. 240.

tekee ”ajattelusta ilman tukikaiteita” (Arendtin nimitys ei-tekniselle ajattelulle) vaikeaa.²⁷⁸ Metafyysisistä kielellisistä rakenteista ja sanoista poisoppiminen onkin yksi Schürmannin peräänkuuluttaman periaatteettoman elämäntavan osatekijöistä.²⁷⁹

Poisoppimisella on itse asiassa yleisemminkin merkittävä asema Schürmannin kuvaamassa metafyysisen ajattelun purkutoiminnassa, sillä hän pitää muuttumattomien periaatteiden tavoittelua ajattelun ammoisena refleksinä – siis pinttyneenä tapana – josta tulee opetella pois.²⁸⁰ Samantapainen näkemys löytyy Heideggerin *Mitä kutsutaan ajatteluksi?* -luentosarjasta, jossa hän neuvoo oppilaitaan oppimaan pois ”yksiraiteisesta ajattelusta” (eli teknisestä ajattelusta), jotta kuunteleminen tulisi heille helpommaksi.²⁸¹ On tosin kysyttävä: eikö tietyn taipumuksen poisoppiminen ole tavoitteellista siinä missä harjoitteluun tukeutuva tavanmuodostuskin? Samaa voi oikeastaan kysyä yleisesti ottaen Heideggerin, Schürmannin ja Arendtin pyrkimyksistä vapauttaa ajattelu ja toiminta teknisyydestä. Tarkoituksiperiä ja päämääriä eettisessä ajattelussaan korostava Hans Jonas toteaaakin, että tarkoituksista eroon pyrkivällä on kaikesta huolimatta ainakin yksi tavoite: päämääristä luopumisen päämäärä.²⁸²

Tällaista tarkoituksiperän käsitteen sitkeyttä voi toki selittää kutsumalla sitä Schürmannin tavoin ”ajattelun ammoiseksi refleksiksi”. Omasta näkökulmastani tarkoitushakuisuudesta ja muista taitoon liittyvistä termeistä eroon pääsemisen vaikeus antaa kuitenkin aihetta harkita taidon käsitteen ja eettisen toiminnan välistä suhdetta vielä uudelleen. Näin päästään takaisin edellisen alaluvun lopussa esittämäni kysymyksen: onko teoreettiseen tietämykseen, harjoitukseen ja päämäärähakuisuuteen perustuva käsitys taidosta väistämättä väkivaltainen ja kohdettaan alistava? Jos Heideggerin, Schürmannin ja Arendtin arviot olisivat ylitsepääsemättömiä, yhtyisin heidän pyrkimyksensä rajata taidollisen tekemisen malli varsinaisen ajattelun ja toiminnan ulkopuolelle. Tämä merkitsisi samalla teknisestä filosofiaikäisyydestä ja elämisen taidon ajatuksesta luopumista.

Olen Heideggerin, Schürmannin ja Arendtin kanssa samaa mieltä laskelmoivan päämäärähakuisuuden *mahdollisuudesta* johtaa alistavaan välineellistämiseen ja yksipuoliseen hallintaan. Mielestäni tästä ei kuitenkaan seuraa, että päämäärähakuinen taidollinen valmistaminen tai tekeminen olisi *sisäsyntyisesti* väkivaltaista ja tuhoavaa, kuten pyrin seuraavassa luvussa osoittamaan.

²⁷⁸ Lyhyt summaus Arendtin ”ajattelusta ilman tukikaiteita” löytyy esimerkiksi Vogel 2008, s. 2–5.

²⁷⁹ Schürmann 1987, s. 240–241.

²⁸⁰ Schürmann 1987, s. 286.

²⁸¹ Heidegger 1968, s. 26.

²⁸² Jonas 1984, s. 80–81.

6 Teknisen filosofiakäsityksen puolustus

Sellarsin hahmotteleman teknisen filosofiakäsityksen yleisenä lähtökohtana on stoalainen käsitys taidosta, joka koostuu taidon päämäärää ja sen menetelmiä koskevasta tietämyksestä sekä harjoituksista, joiden myötä teoreettinen ymmärrys iskostuu osaamiseksi eli valmiudeksi toimia taidon tarkoitusperän mukaisesti. Elämisen taidon tapauksessa kyse on viisauden tavoittelusta, joka ilmenee yksilön kyvyssä elää hyvin. Kuten muistetaan, Sellarsin katsannossa sokraattis-stoalaisen elämisen taidon kultivoima osaaminen kytkeytyy vain yksilökohtaisen kukoistuksen tai hyvinvoinnin (*eudaimonia*) edistämiseen.

Olen edellä todennut pitäväni Sellarsin käsityksiä sekä elämisen taidon tarkoitusperästä että teknisen filosofiakäsityksen keskeisistä kysymyksistä liian kapeina nykyolosuhteiden näkökulmasta. Koska inhimilliset pyrkimykset vaikuttavat niin luonnolliseen kuin sosiaaliseenkin maailmaan, tekniseksi kutsuttava filosofiakäsitys ei voi mielestäni keskittyä vain yksilöön ja ihmisten välisiin suhteisiin, vaan sen tulee tarkastella taidon eettistä ulottuvuutta ylipäätään. Linjaukseni taustalla on Hans Jonaksen näkemys, jonka mukaan eettisen vastuunkannon piirin on laajennuttava inhimillisten taitojen vaikutusvoiman kasvaessa. Niinpä olen esittänyt, että elämisen taito olisi parasta ymmärtää paitsi yksilön myös luonnonkokonaisuuden terveyden ylläpitämiseksi ja edistämiseksi. Elämisen taidon ajatuksen vieminen tällaiseen laajempaan suuntaan edellyttää kuitenkin Heideggerin, Schürmannin ja Arendtin esittämään kritiikkiin vastaamista, sillä olisi epämielikästä puhua yksilön, yhteisön ja maailman hyvinvoinnin edistämistä tarkoituksenaan pitävästä elämisen taidosta, jos päämäärähakuinen taito on lähtökohtaisesti alistavaa ja väkivaltaista.

Ennen varsinaista eteenpäin siirtymistä tahdon kuitenkin esittää vielä muutaman huomion viime luvussa käsitellyistä aiheista. Olen toistuvasti maininnut Heideggerin kuvauksen teknisestä ajattelusta ja sen ongelmista pohjautuvan Aristoteleen tulkintaan taidosta. Innoittajansa tavoin myös Schürmann näkee Aristoteleen kirjoitusten muovanneen länsimaisen metafysisen ajattelun ajanjaksoa kauttaaltaan.²⁸³ Tämän vallitsevan (olemisen unohtavan) ajattelutavan puitteissa esimerkiksi työmaan asteelle jäävä talo edustaa Schürmannin kertoman mukaan epäonnistumista, sillä teknisestä näkökulmasta prosessia määrittävä tarkoitusperä ja sen tavoittaminen valmiissa tuotteessa

²⁸³ Schürmann 1987, s. 256–257.

ovat itse toteuttamisprosessia arvokkaampia.²⁸⁴ Tällainen lopullisen valmiiksi saattamisen korostuminen on Schürmannin katsannossa luonteenomaista taidolliselle valmistamiselle, mutta hän katsoo Aristoteleen vaikuttaneen ratkaisevasti tämän piirteen leviämiseen kaikkeen ajatteluun ja toimintaan.²⁸⁵

Heideggerin ja kumppaneiden käsitykset päämäärähakuisesta taidosta kärsivät mielestäni Aristoteleen taitoa koskevien tulkintojen asettamisesta liiankin perustavanlaatuisen ja määrittävään asemaan, jonka myötä tietyt taitoon liittyvät teemat jäävät heillä paitsioon. Harjoituksen merkityksen sivuuttaminen taidon osatekijänä on yksi esimerkki tästä, kuten olen edellä selostanut. Toinen huomionarvoinen seikka koskee valmistavien taitojen korostamista. Tämä ilmenee jo mainitsemissani Heideggerin tavassa valita esimerkeikseen maljakon ja pöydän kaltaisia valmistettuja esineitä, kun hän käsittelee taitoa. Tällainen painotus on linjassa aristoteelisen viitekehyksen kanssa, jossa *tekhne* viittaa lähtökohtaisesti valmistamiseen eikä esimerkiksi musisointiin, tanssiin tai eettiseen toimintaan.²⁸⁶ Onkin kiinnostavaa havaita Heideggerin jättävän kaunotaiteita koskevissa pohdintoissaan esittävät taiteet pitkälti huomiotta. Näiden sijasta hän keskittyy runouteen ja erilaisia esineitä tuottaviin kuvataiteisiin.²⁸⁷

Tarkennettakoon välittömästi, etten ole penäämässä Heideggerilta tai hänen seuraajiltaan kaikkien taidonlajien ja taiteenmuotojen täysin tasavertaista käsittelyä.²⁸⁸ Vain tiettyjen taitojen painottamisessa on kuitenkin ongelmansa, sillä valmistavien taitojen (*poietike tekhnē*) erityispiirteet eivät välttämättä kuvasta jäännöksettä tanssin kaltaisten toiminnallisten taitojen (*praktike tekhnē*) tai lääkkinnän kaltaisten stokastisten taitojen (*stokhastike tekhnē*) piirteitä. Tältä pohjalta on mielestäni paikallaan kysyä, missä määrin Aristoteleen taitoa koskevista näkemyksistä liikkeelle lähteminen sekä Heideggerin mieltymys valikoituihin kädentaitoihin ja taiteisiin värittävät heideggerilaista tulkintaa kaiken teknisen ajattelun ominaisuusteesta.²⁸⁹

²⁸⁴ Schürmann 1987, s. 258; 102 ja 256.

²⁸⁵ Schürmann 1987, s. 255 ja 257.

²⁸⁶ Ks. Sellars 2003, s. 43–44 ja Aristoteles 2009, s. 105–106 (1140a1–1140b4).

²⁸⁷ Young 2001, s. 170 ja 173.

²⁸⁸ Julian Young puolustaa osuvasti Heideggerin valikoivaa taiteiden tarkastelua kysymällä miksi taidefilosofin tulisi väkinäisesti käsitellä sellaisia taidemuotoja ja teoksia, joista hänellä ei ole mitään kiinnostavaa sanottavaa (Young 2001, s. 173).

²⁸⁹ Improvisaation filosofiaa kirjoittavan Gary Petersin mukaan Heideggerin tapauksessa puhe/kirjoitustoiminta ei tapahdu ajattelun jälkeen, vaan puhuminen ja ajattelu tapahtuvat samanaikaisesti. Näin tulkittuna Heideggerin ajatteluun voidaan katsoa sisältyvän lähtökohtaisesti improvisatorinen ja siten toiminnallinen piirre. (Peters 2009, s. 153–154.) En kuitenkaan kiellä, etteikö toiminnallisuudella olisi asemaa Heideggerin ajattelussa – olenhan edellä tuonut esiin Heideggerin pitävän varsinaista ajattelua itsessään toimintana. Kuten päätekstissä totean, pyrin tässä kohtaa lähinnä kiinnittämään huomiota siihen,

Otan esimerkiksi Schürmannin korostaman näkemyksen, jonka mukaan metafyyssitekniinen ajattelu on takertunut asioiden pysyväksi saattamiseen muun muassa perustavien periaatteiden ja lopullisen valmiiksi asti tehtyjen tuotteiden muodossa. Mielestäni tällainen käsitys suhteutuu suoraviivaisemmin erilaisten esineiden valmistukseen kuin vaikkapa spontaaniin tanssiin tai improvisoituun musisointiin: viimeksi mainittujen yhteydessä on mielekkäämpää puhua pysyvän oloisten esineiden sijasta hetkellisistä tapahtumista, sillä toiminnallisten (tai esittävien) taitojen tuotteet lankeavat yksin itse tuottamistoiminnan kanssa.²⁹⁰ On hyvä painottaa sitä, ettei eri taidonlajien tasapuolisemman huomioon peräänkuuluttamista sovi pitää tässä yhteydessä pelkkänä muotoseikkana. Edeltä nimittäin muistetaan Sellarsin puntaroivan niin valmistavien, toiminnallisten kuin stokastistenkin taitojen välillä hänen pohtiessaan sitä, mihin luokkaan sokraattis-stoalainen elämisen taito parhaiten istuu.

Kuten olen selostanut, Heidegger katsoo hänen kuvailemansa ajattelun kädentaidon poikkeavan päämääriä painottavasta teknisestä ajattelusta, sillä ensin mainittu ei muotoile toimenpiteitä tiettyjen tavoitteiden saavuttamiseksi. Ajattelun kädentaito ei laskelmoi vaan kulkee polkuja, jotka saattavat päättyä äkkiarvaamatta metsäpolkujen lailla. Toisin kuin alkusyitä ja perustavia periaatteita etsivä metafyyssinen ajattelu, kysyvänä pysyvä varsinainen ajattelu pidättäytyy selittämästä esimerkiksi ruusun kukkimista millään erityisellä tarkoituksella, sillä olemistapahtuma on päämäärätön: ruusu kukkii vain kukkimisen vuoksi – ilman muuta syytä (*ohne Warum*).²⁹¹

Vastaavanlainen avoimuus asioiden kehkeytymiselle ei ole Heideggerin ja kumppaneiden katsannossa mahdollista teknisessä suhtautumistavassa, joka keskittyy alkuihin ja loppuihin – periaatteisiin, tarkoituksiin ja päämäärien toteuttamiseen – tuottamisprosessin ja keinojen huomioon kustannuksella. Mikäli tällainen lähtökohta hyväksytään, työstettävien aineiden itsepintaisuuden ja työn tuloksiin vaikuttavien

minkälaisten käsitysten ja painotusten pohjalta Heidegger päätyy tulkitsemaan teknisen ajattelun luonnetta. Mitä Petersin näkemyksiin taas tulee, pidän erästä hänen kommenttiaan melko sattuvana: Peters nimittäin toteaa empimättömän toiminnan, ajattelun ja puheen edellyttävän improvisoijan taitoja sekä sisäistettyä toiminnallista ja älyllistä kyvykkyyttä (Peters 2009, s. 154). Toisin sanoen: taidokkuus – mukaan lukien harjaantuneisuus varsinaisessa ajattelussa – edellyttää tavoitehakuista harjoitusta. Eikö ajattelun kädentaidosta tule kuitenkin tällöin vain tietyn omaksutun tekniikan tulosta?

²⁹⁰ Esimerkiksi musisointia voidaan toki tallentaa, jolloin kyseisen toiminnan tuloksista tulee pysyvämmän oloisia. Tässä ei kuitenkaan ole kyse tallennustoiminnasta (ja siinä tarvittavista taidoista), vaan soittamisen kaltaisista toiminnan muodoista sinällään.

²⁹¹ Schürmann 1987, s. 254; 258–260. Schürmann myös mainitsee tässä yhteydessä Heideggerin lainaavan ruusun kukkimista koskevan kuvauksen 1600-luvulla eläneen saksalaisen mystikon Angelus Silesiuksen runosta. Heideggerin ajattelun ja Silesiuksen runon yhteydestä laajemmin ks. esim. Caputo 1986, s. 60–66 ja 189–192.

ennakoimattomien käänteiden sekä kaikenlaisten umpikujien ja odottamattomien keskeytysten kaltaiset seikat tulevat eittämättä edustamaan asioita, jotka tuottamistoiminnassa on nujerrettava ennalta nähdyn (*theorein*) tavoitteen saavuttamiseksi. Toivon kuitenkin kykeneväni tässä luvussa vastaamaan Heideggerin, Schürmannin ja Arendtin kritiikkiin osoittamalla, että taito on mahdollista ymmärtää luonteeltaan sekä päämäärähakuisesti että kuuntelevaksi, sallivaksi ja avoimeksi. Mainitut piirteet eivät siis mielestäni sulje toisiaan pois.

Lähden liikkeelle päämäärähakuisen ajattelun suhteesta valmistumiseen ja keskeneräisyyteen, sillä katson tämän aiheen kytkeytyvän suoraan siihen, onko päämäärähakuisen suhtautumisen oletusarvona tietyn lopputuloksen pysyvä saavuttaminen. Näiden kysymysten käsittely pohjustaa hyvin sen tarkastelua, miten huomio voi taidon soveltamisessa suuntautua yhtä lailla niin tavoiteltavaan päämäärään kuin toteuttamis- tai tapahtumisprosessiin kokonaisuudessaankin. Tulen itse asiassa esittämään, että juuri huolellinen prosessiin paneutuminen ja sen ennakoimattomille käänteille avoimena pysyminen erottaa taidokkuuden silkasta tehokkuudesta. Tämän jälkeen pureudun taidon epävarmuuden teemaan, joka on ollut sivumennen esillä tutkielman antiikkia koskevassa osuudessa. Kiinnitän tässä yhteydessä huomiota erityisesti taidon ja luonnon väliseen suhteeseen sekä stokastisuuden käsitteeseen. Luvun viimeisenä aiheena otan vielä käsiteltäväksi päämäärien itsensä asettamisen ja metafysisen systeeminrakennuksen roolin elämisen taidossa.

Kuten olen todennut, teknisen filosofiakäsityksen mielekkyys riippuu nähdäkseni sen ytimessä olevan taitokäsityksen eettisestä mielekkyydestä, jota lähden seuraavaksi puolustamaan. Poikkean tässä luvussa hieman tutkielmani yleisestä linjasta ja tukeudun saksalaisten ajattelijoiden ja antiikin Kreikkaa koskevien kirjoitusten ohella myös John Deweyn ja Crispin Sartwellin kaltaisten pragmatistifilosofien sekä eri alojen taitajien esittämiin ajatuksiin. Katson Deweyn ja Sartwellin näkemysten valaisevan suoraviivaisesti sitä, miten toiminta voi olla tarkoitushakuista olematta pakkomielteistä ja alistavaa. Lisäksi Sartwell puhuu taidon luonnetta koskevien pohdintojensa yhteydessä huomionarvoisesti elämisen taidosta.

Seuraavissa luvuissa kehittelemissäni ideoissa on itse asiassa laajemminkin havaittavissa pragmatistisia sävyjä. Tämä ei kuitenkaan muuta sitä seikkaa, että antiikin filosofian lisäksi teknistä filosofiakäsitystä koskeviin ajatuksiini ovat olennaisimmin vaikuttaneet Novaliksen, F. Schlegelin, Kantin, Schellingin ja Jonaksen kaltaiset saksalaiset

ajattelijat. Vaikka Dewey arvostelee Heideggerin tavoin länsimaisen filosofian aiempaa perinnettä, voi hänen kirjoituksistaan itse asiassa paikantaa useita klassiselle saksalaiselle ajattelulle ja erityisesti varhaisromantiikalle tyypillisiä teemoja. Näistä tärkeimpinä pidän koulutuksen ja kasvatuksen painottamista, kritiikin merkitystä sekä taiteen ja luonnon välistä suhdetta.²⁹²

Nämä temaattiset yhteydet saksalaisen varhaisromantiikan ja Deweyn välillä tekevät kenties ymmärrettävämmäksi sen, miksi jatkossa esittämissäni ajatuksissa on pragmatistisia vivahteita. Deweyn suhdetta saksalaiseen filosofiaan ei ole tästä huolimatta tarpeen ruotia tässä sen tarkemmin.²⁹³ Se että Deweyllä ja varhaisromantikoilla on yhteisiä kiinnostuksen kohteita, puhuu kuitenkin osaltaan saksalaisen varhaisromanttisen filosofian ajankohtaisuuden ja uudelleenarvioinnin puolesta. Näin on viimeisten vuosikymmenien aikana tehtykin ja katson omien tarkastelujeni kytkeytyvän osaltaan myös tähän kontekstiin.²⁹⁴

Päämäärät, valmistuminen ja keskeneräisyys

Vuonna 1799 Friedrich Schlegel, yksi saksalaisen varhaisromantiikan johtohahmoista, totesi ykskantaan pitävänsä *Bildungia* korkeimpana hyvänä.²⁹⁵ Paria vuotta aiemmin hänen ystävänsä Friedrich von Hardenberg eli Novalis oli niin ikään ilmoittanut *Bildungin* kutsumukseksi.²⁹⁶ Tällä hankalasti käännettävällä käsitteellä on useita merkitystasoja: se voi tarkoittaa kasvatusta tai sivistystä, kulttuuria ylipäättään, kehitystä sekä yleisesti jonkin asian muodostumista tai muotoutumista. *Bildungin* ajatukseen voi sisältyä sekä jonkin asian

²⁹² Tulen kommentoimaan alaviitteissä lyhyesti näitä yhteneväisyyksiä sitä mukaa, kun mainitut aiheet tulevat päätekstissä esille.

²⁹³ Deweyn ja klassisen saksalaisen filosofian välisen suhteen osalta kiinnostavia avauksia ovat esimerkiksi James Scott Johnstonin (2010), Tom Rockmoren (2010) ja Casey Haskinsin (1999) artikkelit. Näistä ensin mainitut käsittelevät Deweyn suhdetta saksalaiseen idealismiin. Johnston kiinnittää huomiota erityisesti Schellingiin ja Hegeliin (ja näiden luonnonfilosofiaan), Rockmore puolestaan Hegeliin ja Fichteen. Haskins tarkastelee Deweyn suhdetta romantiikkaan yleisemmin, mutta ottaa vertailussaan huomioon myös saksalaiset varhaisromantikot ja erityisesti Schellingin. Vaikutushistorian osalta Haskins mainitsee Coleridgen ja Wordsworthin kaltaiset brittiläiset romantikot välittäjähahmoina saksalaisen romantiikan ja amerikkalaisen filosofian välillä. Olisi kiinnostavaa tarkastella myös amerikkalaisten transsendentalistien (Emerson, Thoreau) roolia tässä vaikutteiden kulkeutumisessa.

²⁹⁴ Saksalaista varhaisromanttista filosofiaa tarkastelevan nykytutkimuksen keskeisiä hahmoja ovat olleet Manfred Frank ja Frederick Beiser. Tässä yhteydessä on hyvä mainita myös Dalia Nassarin toimittama artikkelikokoelma *The Relevance of Romanticism* vuodelta 2014. Kyseisestä kokoelmasta löytyvässä kirjoituksessaan Beiser ruotii hänen ja Frankin tulkintojen eroja.

²⁹⁵ Schlegel 1991, s. 97 (nro 37).

²⁹⁶ Novalis 1997, s. 28 (nro 32).

kasvu- tai kehitysprosessi että tämän prosessin lopputulema. Usein *Bildung* yhdistetään erityisesti ihmisen ja ihmisyden kokonaisvaltaiseen kehitykseen, sivistymiseen ja eettiseen kasvuun.²⁹⁷

Vaikka varhaisromantikkojen *Bildungia* koskevia ajatuksia olisi kiinnostavaa käsitellä tarkemmin, tässä yhteydessä tärkeintä on huomioida Schlegelin ja Novaliksen ylipäätään vannovan *Bildungin* kaltaisen kokonaisvaltaisen päämäärän nimiin, sillä heideggerilaisesta näkökulmasta tällainen sitoumus tekee heidän ajattelustaan eittämättä ”teknistä”.²⁹⁸ Näkemykseni mukaan Heideggerin ja Schürmannin listaamia teknisen ajattelun haittapiirteitä ei voi kuitenkaan ongelmitta liittää varhaisromanttiseen filosofiaan. Keskityn tältä osin erityisesti Schlegelin ja Novaliksen filosofista systeeminrakennusta koskeviin näkemyksiin, jotka haastavat Schürmannin käsityksen metafysis-tekniseen ajatteluun lähtökohtaisesti kuuluvasta halusta saattaa asiat pysyvään ja valmiiseen muotoon.

Tahdon vielä huomauttaa, etten suinkaan pidä päämäärähakuisen ja sallivan asenteen yhdistämistä varhaisromantikkojen ainutlaatuisena ansiona, sillä tältä osin samansuuntaisia ajatuksia voi löytää muun muassa Deweyn ja Sartwellin edustamasta pragmatismista, kuten olen jo todennut. Tämä ei kuitenkaan vähennä varhaisromanttisen filosofian arvoa, etenäkään historiallisesta näkökulmasta katsottuna – edeltäähän se paitsi pragmatismia myös Heideggeria ja hänen seuraajiaan. Vaikka tulenkin tukeutumaan romantikkojen ajatuksiin hahmotellessani omia käsityksiäni elämisen taidosta ja sen pyrkimyksistä, ovat heidän näkemyksensä vain osa tässä luvussa esittämäni teknisen filosofiakäsityksen puolustusta. Lähdenkin tässä hengessä liikkeelle John Deweystä, joka katsoo inhimillisen toiminnan olevan lähtökohtaisesti tarkoitushakuista.²⁹⁹

Dewey puhuu näköpiirissä olevista päämääristä (*ends-in-view*), jotka kytkeytyvät erottamattomasti niihin prosesseihin, joiden myötä tavoiteltavat lopputulokset asteittain avautuvat. Hän siis mieltää näköpiirissä olevan päämäärän konkretisoituvan toteuttamisprosessin jokaisessa vaiheessa, eikä vain taidon soveltamisen päätteeksi.³⁰⁰ Tällainen näkemys poikkeaa esittelemästani Schürmannin kannasta, jonka mukaan

²⁹⁷ Beiser 2003, s. 26; 88 ja 91. Ks. myös Norton 1995, s. 250. Kasvatuksen merkityksen korostaminen on ensimmäinen romantikkojen ja Deweyn ajattelua yhdistävistä tekijöistä. Kasvatuksesta tai koulutuksesta puhuessaan Dewey painottaa kunkin yksilön mahdollisuutta kokonaisvaltaiseen kasvuun ja toteaa kasvatusprosessin olevan ”täysin yhtä moraalisen prosessin kanssa” (Dewey 2012, s. 198; 200). Myös romantikoille *Bildung* on luonteeltaan kokonaisvaltaista ja kuten todettu, Schlegel nostaa sen jopa korkeimmaksi hyväksi.

²⁹⁸ Olen edellä maininnut Heideggerin kritisoivan ajatusta, jonka mukaan filosofia voisi avustaa kulttuurin rakentumista. Tämän osalta ks. Heidegger 2010, s. 19–20.

²⁹⁹ Dewey 1999, s. 135; 149; 212–213 ja 215.

³⁰⁰ Dewey 1958a, s. 373–374 ja 101–102.

tarkoituksien katsotaan kaikessa päämäärähakuisessa tekemisessä toteutuvan ja lepäävän vakaasti vasta valmiissa tuotteessa. Tästä näkökulmasta työmaan asteelle jäävä talo edustaa epäonnistumista.³⁰¹ Dewey sen sijaan ajattelee, että vaikka talon rakentaminen ei edistyisi materiaalien valintaa pidemmälle, edustaisivat valitut rakennustarpeet näköpiirissä olevan päämäärän – tässä tapauksessa talon – sen hetkistä toteutumisen astetta. Loppuun asti viedyn rakennusprosessin jälkeenkään talosta ei ole Deweyn katsannossa mielekästä puhua vakaana päätepisteenä, sillä taloksi organisoidut materiaalit jatkavat vuorovaikutustaan muiden asioiden kanssa ja tulevat osaksi uusia näköpiirissä olevia päämääriä.³⁰²

Olen edellä käsitellyt sivumennen sääntelevyyden ja perustavuuden välistä eroa puhuessani viisauden lopullisesta tavoittamattomuudesta ja romantikkojen systeemikäsitteestä. Kun erilaiset periaatteet ja ihanteet tulkitaan luonteeltaan säänteleviksi, toimivat ne nähdäkseni Deweyn kuvaamien näköpiirissä olevien päämäärien tavoin: ne antavat suunnan olettamatta, että tavoiteltavaa päämäärää saavutettaisiin sellaisenaan tai lopullisesti. Esimerkkinä tällaisesta asennoitumisesta voi mainita Novaliksen käsityksen kunkin tieteen omasta ”Jumalasta” eli kutakin tieteenalaa suuntaavasta keskeisestä pyrkimyksestä, jonka tavoittelussa ei kuitenkaan voida menestyä kuin suhteellisesti. Tällaisiin pyrkimyksiin kuuluvat Novaliksen mukaan muun muassa mekaniikan ikiliikkuja, matematiikan pääyhtälö (*Principalleichung*) ja filosofian perustava ensimmäinen periaate. Koska filosofisen perustan kaltaisten kysymysten kohdalla ei ole Novaliksen katsannossa syytä odottaa lopullisia ratkaisuja, vastausten tavoittelu uusiutuu ja uusiutuu.³⁰³

Schlegelin käsitys systeeminrakennuksesta on samansuuntainen: vaikka pettämätön ja lopullinen systeemi onkin mahdottomuus, voi tätä ihannetta silti lähentyä, sillä inhimillisen tietämyksen ja ymmärryksen voi aina pyrkiä jäsentelemään paremmin.³⁰⁴ Varhaisromanttisesta näkökulmasta filosofisen systeemin voisikin siis sanoa muistuttavan

³⁰¹ Schürmann 1987, s. 102–103; 335n34 ja 256–258.

³⁰² Dewey 1958a, s. 373–374.

³⁰³ Novalis 2007, s. 46–47 (nro 314) ja Novalis 2003, s. 167 (nro 566). Romantikoille jumaluus on myös moraalinen ihanne – niin yksilön kuin maailmankin tasolla. Schlegelin mukaan hyvä ihminen lähestyy jatkuvasti jumaluutta kultivoidessaan ihmisyytään (Schlegel 1991, s. 55 [nro 262]). Lisäksi hän toteaa Jumalia olevan yhtä monta kuin on erilaisia ihanteitakin (Schlegel 1991, s. 82 [nro 406]). Novalis puolestaan pitää Jumalaa luonnon päämääränä: kun luonnosta tulee moraalinen, tulevat luonto ja jumaluus olemaan sopusoinnussa keskenään. (Novalis 2007, s. 9 [nro 60].)

³⁰⁴ Schlegel 1997, s. 248 ja Beiser 2002, s. 446. Novalis puhuu samaan sävyyn tieteellisestä edistyksestä: tieteelliset ihanteet ovat tarpeellisia nykyisen tietämyksen epätäydellisyydestä huolimatta, sillä ihanteiden asettaminen toimii lähtökohtana tuleville parannuksille (Novalis 2007, s. 64 [nro 409]). Mainittakoon tässä vielä, että ns. uuspragmatismien edustaja Richard Rorty pitää tällaista avoimuutta mahdollisille tuleville parannuksille pragmatismia ja varhaisromantiikkaa yhdistävänä piirteenä (Rorty 1999, s. 27).

kaupungin kaltaista ikuista työmaata, joka on kaikessa keskeneräisyydessään aivan yhtä lailla olemassa kuin jokin valmiiksi mielletty asiakin. Hyvänä esimerkkinä tästä toimii Novaliksen ”tieteelliseksi Raamatuksi” kaavailema, mutta lopulta keskeneräiseksi fragmenttikokoelmaksi jäänyt ensyklopedinen teos *Das Allgemeine Brouillon*.³⁰⁵ Siinä missä jo pelkkien rakennustarpeiden valinta edustaa Deweyn katsannossa talonrakennuksen päämäärän sen hetkistä toteutumisen astetta, Novaliksen näköpiirissä ollutta filosofista systeemiä edustavat hänen jälkeensä jättämät viimeistelemättömät fragmenttikoosteet.³⁰⁶

Päämäärähakuinen ajattelu ei siis nähdäkseni väistämättä johda keskeneräisyyden pitämiseen silkkanä epäonnistumisena. Novalis itse asiassa katsoo lopullisuutta ja täydellisyyttä tavoittelevan filosofian muuttuvan sairaalloiseksi, kun siitä tulee *ebdotonta*, sillä tällainen pyrkimys ei jätä tilaa epätäydellisyydelle ja keskeneräisyydelle.³⁰⁷ Schlegel esittää ranskalaiseen valistusajattelijaan de Condillaciin tukeutuen tältä osin selventävän erottelun romantikkojen suosiman systeemihenkisyyden (*esprit systématique*) ja systeemin hengen (*esprit de système*) välillä. Ensin mainittu edustaa alituista pyrkimystä kokonaisvaltaiseen systeemiin ymmärtäen kuitenkin tämän tavoitteen viimekätisen mahdottomuuden. Jälkimmäinen puolestaan pakottaa inhimillisessä kokemuksessa eteen tulevat asiat ennalta määrättyyn systemaattiseen muottiinsa.³⁰⁸ Tällainen asioiden ja ilmiöiden jäykkä sovittaminen valmiiseen viitekehyykseen samastuu mielestäni Novaliksen sairaalloiseksi kutsumaan ajatteluun, joka ei suvaitse epätäydellisyyttä ja keskeneräisyyttä.

Jäykän ajattelun vaihtoehdoksi voi nostaa Novaliksen kuvaaman joustavan ajattelun, joka ei etene yksinomaan ennalta määritellyistä periaatteista ilmiöihin, vaan myös päinvastoin sekä yhtäaikaaisesti kumpaankin suuntaan.³⁰⁹ Koska joustava ajattelu perustuu vastavuoroisuuteen, se vertautuu huonosti edellä esiteltyyn Schürmannin käsitykseen

³⁰⁵ Novalikselle ”raamattu” on ihanteelliseen kirjaan viittaava yleiskäsité. Kullakin tieteenalalla ja kirjallisella lajiyypillä voi olla raamattunsa, joka sekä innoittaa kirjoittamaan uutta että tarjoaa kirjoittamiselle ihanteellisen mallin. Tämän osalta ks. Novalis 2007, s. 67; 99–100 (nrot 433, 557 ja 571) sekä Wood 2007, s. xviii–xix. Novaliksen ensyklopedisen projektin keskeneräisen ja avoimen luonteen osalta ks. Wood 2007, s. xxix.

³⁰⁶ On tosin mainittava Deweyn arvostelemaan teoksessaan *Filosofian uudistaminen* melko jyrkästi klassisen saksalaisen filosofian systeeminrakennuspyrkimyksiä. Deweyn kohteena eivät kuitenkaan ole varhaisromantikot, vaan erityisesti Kant sekä (rivien välistä luettuna) hänen tunnetuimmat seuraajansa Fichte ja Hegel. Lisäksi on huomautettava Deweyn kritiikin perustuvan tässä tapauksessa jokseenkin karikatyyrimaiseen saksalaisen idealismin kuvaukseen. (Ks. Dewey 2012, s. 130–131.)

³⁰⁷ Novalis 2007, s. 116 (nro 638).

³⁰⁸ Beiser 2003, s. 34 ja 69.

³⁰⁹ Novalis 2007, s. 196 (nro 23). Novaliksen kuvaaman joustavuuden vastavuoroisuus muistuttaa eräästä toisesta Novaliksen fragmentista, jossa hän kirjoittaa kokemuksen olevan järjellisuuden testi ja toisinpäin (Novalis 1997, s. 24 [nro 10]). Tämä puolestaan tuo mieleen Deweyn kokeellisuutta korostavan lähestymistavan, jota hän kutsuu toisinaan myös ”kokeelliseksi idealismiksi” (Dewey 1999, s. 149). Tähän on hyvä lisätä myös Schlegelin toteavan filosofian olevan kokeellista (Schlegel 1997, s. 241 ja 257).

filosofisista perustavista periaatteista alkusyinä (*arkebe*), jotka paitsi sysäävät käyntiin myös määrittävät kauttaaltaan erilaisten asioiden kehkeytymisprosesseja. Schürmannin näkemys perustavien periaatteiden kaikkea määrittävästä voimasta vastaa ennemminkin Schlegelin systeemin hengeksi nimittämää lähestymistapaa. Joustavassa ja vastavuoroisessa systeemihenkisyudessa ei sen sijaan edetä pelkästään periaatteista ilmiöihin, kuten Novalis asian ilmaisee.

Alkusyihin ja perustaviin periaatteisiin liittyen on hyvä huomata Novaliksen kyseenalaistavan filosofisen alkupisteen tarpeen ylipäättään – hän jopa kutsuu tällaista tavoitetta epäfilosofiseksi.³¹⁰ Novalikselle perustan käsite ei edustakaan ehdotonta *alkua* tai ensimmäistä syytä, vaan *yhteyttä* asioiden kokonaisuuteen. Tässä on jälleen kerran kyse sääntelevästä ihanteesta, sillä Novalis katsoo filosofisen ajattelun tavoittelevan mainittua yhteyttä saavuttamatta sitä koskaan lopullisesti.³¹¹ Novaliksen katsannossa ajattelun perustat eivät siis ole pysyviä.³¹² Schlegel puolestaan tivaa, miksei filosofiassa voitaisi tyytyä tilapäisiin ratkaisuihin loogisesti pitävän perustan muotoilua odotellessa. Heti perään hän kysyy, eivätkö kaikki filosofiset järjestelmät ole tilapäisiä, kunnes niiden peruseriaatteet on valtuutettu *hyväksynnällä*.³¹³ Perustavanlaatuisia periaatteita muotoiltaessa ei siis naulita jotakin ajatonta totuutta paikoilleen, vaan osallistutaan jatkuvaan kriittiseen keskusteluun.³¹⁴

Schlegel korostaakin kriittisyyden tai ”filosofiaa koskevan filosofian” merkitystä, kuten olen sivumennen maininnut.³¹⁵ Tämä periytyy osaltaan Kantilta, joka pyrki löytämään varman lähtökohdan tiedolle asettamalla järjen kriittisen ”tuomioistuimen” eteen. Schlegel kuitenkin ajattelee, ettei inhimillisiä tiedonkykyjä voi arvioida etukäteen eli ennen näiden kykyjen käyttöä, joten kriittistä asennetta on sovellettava samanaikaisesti tiedon ja ymmärryksen tavoittelun kanssa.³¹⁶ Yksilön näkökulmasta kriittisyys ja filosofia

³¹⁰ Novalis 2007, s. 115 (nro 634). Ks. myös Novalis 2003, s. 152 (nro 472).

³¹¹ Novalis 2003, s. 167 (nro 566).

³¹² Eräässä fragmentissaan Novalis toteaa filosofian eliminoivan vakaat pisteet ja luovan alati liikkeessä olevan systeemin (Novalis 2007, s. 111 [nro 622]).

³¹³ Schlegel 1991, s. 55 (nro 266).

³¹⁴ Tätä voi verrata Rortyn eräissä varhaisessa esseessään esittämään näkemykseen, jonka mukaan filosofia on julkista keskustelua tuottava oppiala (Rorty 2009, s. 405–406; 411 ja 421). Sama teema näkyy Rortyn myöhemmissäkin teksteissä, joissa hän korostaa kriittisen julkisen keskustelun merkitystä pragmatistiselle maailmankuvalle (Rorty 1999, s. 36–39).

³¹⁵ Schlegelin käsitys loppuu asti viedystä kriittisyydestä muistuttaa paljolti Deweyn käsitystä filosofiasta yleisluontoisena kritiikkinä tai erilaisten kritiikkien kritiikkinä, kuten hän toisinaan asian ilmaisee (Dewey 1958a, s. 398).

³¹⁶ Beiser 2003, s. 124 ja Kant 2009, s. 7–10. Termin ”tuomioistuin” lisäksi Kant käyttää *Pubtaan järjen kritiikissä* muutenkin oman aikansa lakitieteelle ja oikeuskäytännölle ominaista terminologiaa. Tämän osalta ks. Kant 2009, s. 789–790 sekä Förster 2012, s. 25–26; 121.

ylipäättään alkavat siis Schlegelin katsannossa aina ennemminkin asiain keskeltä (*in der Mitte an*), kuin jostakin varmasta alkupisteestä.³¹⁷ Filosofian prosessiluontoisuus näkyy myös Novaliksen näkemyksessä, jonka mukaan filosofointia ajaa pyrkimys asioiden kokonaisuutta yhdistävään perustaan. Koska tätä perustaa ei kuitenkaan voi muotoilla lopullisesti, saavutaan käsitykseen siitä aina filosofoinnin keskeytymisen myötä.³¹⁸ Niinpä yhteys asioihin paljastuu Novaliksen mukaan järkeilyprosessin valmiiksi tulemisen sijasta jäämällä aloilleen siihen pisteeseen, jossa kulloinkin ollaan.³¹⁹

Oli sitten kyse systeeminrakennuksesta tai filosofisen perustan tavoittelusta, varhaisromanttisesta näkökulmasta näiden pyrkimysten tulosten voidaan siis sanoa muotoutuvan pikemminkin ajatteluprosessin keskeytymisen kuin lopullisen valmiiksi tulemisen kautta. Tässä kohtaa on kuitenkin huomautettava, ettei romantikkojen ajattelua tule pitää tarkoituksellisen viimeistelemättömänä. Vaikka Schlegel ja Novalis suosivat kirjoituksissaan fragmenttimuotoa, ajoi heitä silti kokonaisvaltaisen filosofisen systeemin tavoittelu. Tämän pyrkimyksen ikuisen keskeneräisyyden tunnustamisen ei ole tarkoitus saada luopumaan siitä, vaan päinvastoin: kyse on ajattelun alituisesta vireillä pitämisestä ja vahvistamisesta, jotta voitaisiin päästä lähemmäs täydellisen systeemin ihannetta.³²⁰

Edeltä muistetaan Heideggerin korostavan alituisen kysyvänä pysymisen merkitystä ajattelulle. Hänen katsannossaan ajattelun tulee esittää erikoisia, arkiymmärryksen ylittäviä kysymyksiä erikoisella tavalla, sillä ajattelun tehtävänä ei ole tehdä asioita helpommiksi vaan vaikeammiksi.³²¹ Heidegger ei yhdistäkään tietämistä valmiiksi opittuun, vaan sen ymmärtämiseen, että yksilön tulee aina oppia uudelleen.³²² Kuten olen jo selostanut, tällaisesta näkökulmasta esimerkiksi kysymys ajattelun itsensä luonteesta näyttäytyy erityisen kysymisenarvoisena, sillä siihen ei voi vastata tyhjentävästi.

Heideggerin kysyvää ajattelua ja romantikkojen filosofointia yhdistää epäily lopullisia vastauksia kohtaan, mutta romantikot eivät edellytä ”teknisyydestä”

³¹⁷ Schlegel 1991, s. 28 (nro 84).

³¹⁸ Novalis 2003, s. 167–168 (nro 566). Novaliksen näkemys muistuttaa Kantin tavasta erottaa filosofointi filosofiasta. Kant yhdistää ensin mainitun järjen itsenäiseen ja vapaaseen käyttöön, jonka tuloksena sitten syntyy filosofisia näkemyksiä ja määritelmiä. Ks. Kant 1885, s. 16–17.

³¹⁹ Novalis 2003, s. 168 (nro 566). Novaliksen käsitystä perustaa tavoittelevan ajattelun kulusta ja tähän pyrkimykseen kuuluvista katkoksista on kiinnostavaa verrata edellä mainittuun Heideggerin metsäpolkuvertauskuvaan. Schürmann nimittäin esittää, ettei teknisessä ajattelussa kyetä hyväksymään metsäpoluille ominaisia ennalta-arvaamattomia katkoksia ja umpikujia (Schürmann 1987, s. 254–255).

³²⁰ Beiser 2003, s. 33–34. Beiser kritisoikin samassa yhteydessä postmodernien tulkitsijoiden taipumusta ylikorostaa keskeneräisyyden ja epäyhtenäisyyden merkitystä saksalaisille varhaisromantikoille heidän kokonaisvaltaisuuden tavoittelun ja systeemihaakuisuuden huomioimisen kustannuksella.

³²¹ Heidegger 2010, s. 20–21.

³²² Heidegger 2010, s. 29.

vapautumista ajattelun päättymättömyyden turvaamiseksi. Filosofoinnin päämääristä luopumisen sijasta on vain käsitettävä näiden tavoitteiden sääntelevä luonne, jolloin ajattelun myötä saavutettavaa ymmärrystä ei voi milloinkaan pitää lopullisena. Päämäärähakuista suhtautumista ei siis tarvitse mieltää Schürmannin tavoin niin, että vain prosessia suuntavan idean täydellisellä saavuttamisella olisi merkitystä siinä. Päinvastoin: juuri päämäärien pysyvän saavuttamisen kieltäminen ja asioiden viimekätisen keskeneräisyyden tunnustaminen vaikuttavat uusintavasti ja elävöittävästi inhimillisiin ponnisteluihin.³²³ Novalis kehottaakin mieltämään asiat ja luonnon ylipäätään keskeneräisiksi, jotta pyrkimys niiden ymmärtämiseksi voisi jatkua edelleen.³²⁴ Oppimisella ja kasvulla ei ole *lopullista* päätepestettä, sillä *Bildung* merkitsee sekä jatkuvaa kasvuprosessia että tämän prosessin hedelmiä.

Jos nyt muistellaan Sellarsin ja Hadot'n esittelemiä viisauden, sielunterveyden ja onnellisuuden kaltaisia elämisen taidon tarkoituseriä, voidaan näiden havaita muistuttavan paljolti romantikkojen hyödyntämiä säänteleviä ihanteita. Esimerkiksi viisauden – tai ainakin pysyvän viisauden – saavuttamista pidettiin antiikissa käytännössä katsoen mahdottomana ihanteena, johon tulee tästä huolimatta pyrkiä.³²⁵ Mielestäni sielunterveyden ja kokonaisvaltaisen kasvun (*Bildung*) kaltaiset päämäärät ovatkin ehtymättömiä siinä missä Heideggerin ajatteluttavat kysymyksetkin, sillä milloin terveyttä tai oppimista voisi kutsua valmiiksi?³²⁶ Katson saman pätevän taitoon: on mielekästä puhua taidokkuudesta, oppineisuudesta tai terveydestä, muttei *lopullisen täydellisestä* taidokkuudesta, oppineisuudesta tai terveydestä. Edes mestarilliseksi luonnehdittavaa vartenotettavaa osaamista ei tule mielestäni pitää täysin erehtymättömänä ja siten valmiina.

Sellars huomauttaakin stoalaisten ymmärtävän filosofian tarkalleen ottaen elämisen taidon haluksi ja jatkuvaksi opetteluksi.³²⁷ Stoalaisten kanta tosin poikkeaa omastani siinä, että heidän ihanteellinen viisaansa eli elämisen taidon mestari olisi osaamisessaan erehtymätön.³²⁸ Tässä on kuitenkin huomioitava kaksi seikkaa. Ensinnäkin stoalaisten keskuudessa esiintyy eriäviä mielipiteitä sen suhteen, voiko jostakusta tosiasiaa tulla

³²³ Novalis toistaa vielä viimeisissäkin fragmenteissaan, ettei filosofia voi koskaan tulla päätökseensä (Novalis 1997, s. 162 [nro 39]).

³²⁴ Novalis 1997, s. 65 (nro 86).

³²⁵ Hadot 2010, s. 63–64; Hadot 1995, s. 265 ja Sellars 2003, s. 60–61.

³²⁶ Totesin juuri Heideggerin itsensäkin liittävänsä kysymisen jatkuvaan oppimiseen. Tällöin oppimisen voisi sanoa esiintyvän Heideggerilläkin jonkinlaisena sääntelevänä päämääränä, jota kysyminen edesauttaa.

³²⁷ Sellars 2003, s. 83–84.

³²⁸ Sellars 2003, s. 60.

viisasta vai ei.³²⁹ Toisekseen: ainaisen syventämisen mahdollisuuden lisäksi taidon kultivointi on päättymätöntä myös sikäli, että saavutettua osaamista on (sen asteesta huolimatta) pidettävä alati yllä. Näin on myös terveyden kohdalla. Edeltä muistetaankin Hadot'n puhuvan Sokrateen alituisesta itsetutkiskelusta ja oman elämäntavan tarkastelusta, jolloin Sokrateen filosofinen elämä näyttäytyy pikemminkin jatkuvana sielun terveydestä huolehtimisena ja viisauden tavoitteluna kuin näiden lopullisena ja pysyvänä saavuttamisena.

Niin Heideggerin korostamalla kysyvänä pysymisellä kuin romantikkojen tulkinnalla inhimillisen ymmärryksen keskeneräisyydestä on itse asiassa kytköksensä Sokrateeseen, joka yhtäältä omaksui alati kysyvän asenteen ja toisaalta tunnusti tietämättömyytensä. Heideggerille Sokrates on lännen puhtain ajattelija, koska hän pysytteli kuolemaansa asti arvoituksellisen ja ajatteluttavaisen läheisyydessä: Sokrates kesti pysyä olevan ilmeisyydessä.³³⁰ Schlegelin tapauksessa Sokrateen merkitys puolestaan pohjautuu ennen muuta hänen ironiaansa, sillä varhaisromanttisessa katsannossa juuri ironinen suhtautuminen edustaa myöntymistä totuuden jatkuvaan tavoitteluun sen saavuttamattomuudesta huolimatta. Ironikko esittää aina uusia näkökulmia ja tulkintoja, mutta hän ei kuitenkaan usko pysyviin selityksiin. Täten Schlegelin käsitykseen ironiasta kuuluu myös kriittisyys, jonka myötä ironikko purkaa tuotoksensa osiin.³³¹ Romanttisessa ironiassa on siis kyse asioiden jatkuvan kehkeytymisen ja väliaikaisuuden hyväksymisestä – rakentamisen ja purkamisen jatkuvasta vuoropuhelusta.

Tällainen prosessiluontoinen lähestymistapa ei kuitenkaan rajoitu romantikoilla vain heidän ironiaansa ja filosofiseen systeeminrakennukseensa, vaan jatkuvan kehkeytymisen tilassa oleminen on myös romanttisen runouden tai poeettisuuden keskeinen piirre.³³² Tässä yhteydessä on tosin olennaista huomioida romantikkojen ymmärtävän termin ”poeettisuus” (*Poesie*) hyvin laaja-alaisesti: he yhdistävät poeettisuuden sanan kreikkalaisen etymologian mukaisesti (*poiesis*) kaikkeen tuottavaan toimintaan.³³³

Keskeneräisyyden huomioiminen näkyy myös näissä romantikkojen tuottavaa toimintaa yleisemmin koskevissa näkemyksissä. Hyvänä esimerkkinä toimii Schlegelin fragmentti, jossa hän toteaa maailmassa olevan kovin paljon tuottavuutta (*Poesie*), mutta hyvin harvakseltaan valmiita tuotoksia (*Poem*). Luonnoksista, fragmenteista, raunioista ja

³²⁹ Sellars 2003, s. 60–61.

³³⁰ Heidegger 1968, s. 17; Heidegger 2010, s. 29–30. Ks. myös Heidegger 2009, s. 12–13.

³³¹ Beiser 2002, s. 447–448.

³³² Schlegel 1991, s. 32 (nro 116).

³³³ Beiser 2003, s. 15–17.

raakamateriaaleista ei sen sijaan ole Schlegelin mukaan puutetta.³³⁴ Keskeneräiset asiat eivät kuitenkaan ole Schlegelin katsannossa arvottomia, sillä niilläkin on vaikutuksensa asiointilaan: luonnokset voivat toimia tilapäisratkaisuuina, fragmentit kriittisen ajattelun lähtökohtina ja erilaiset poeettiset kokeilut puolestaan uusien prosessien raakamateriaaleina.³³⁵

Tässä esitetyn pohjalta on mielestäni perusteltua sanoa, ettei Heideggerin, Schürmannin ja Arendtin arvosteleva päämäärähakuinen suhtautumistapa johda asioiden arvottamiseen yksinomaan niiden valmistumisen ja pysyvyyden pohjalta. Valmiiksi tekemisen tavoittelu ei estä pitämästä myös keskeneräisiä asioita todellisina ja arvokkaina – oli sitten kyse puun taimesta, uunissa olevasta leivästä, maalauksen luonnoksesta, erätauolla olevasta jääkiekko-ottelusta tai kaupungin ja filosofisen systeemin kaltaisista ikuisista työmaista. Sitä paitsi laajemmasta näkökulmasta katsottuna myös valmiiksi miellettyjen asioiden voidaan huomata yhä jatkavan kehkeytymistään: täysikasvuiseen puuhun kenties pesii lintu, leipä ravitsee syöjäänsä, maalauksesta ja päättyneestä ottelusta kirjoitetaan analyysejä. Kaikki on siemenjyvää, kuten Novalis toteaa.³³⁶

Kun asioiden katsotaan olevan alituisessa kehkeytymisen tilassa, valmistuminen ja pysyvyys näyttäytyvätkin suhteellisina asiantiloina. Tällöin valmistavien ja toiminnallisten taitojen tuotosten välinen ero alkaa vaikuttaa pikemminkin aste- kuin tyyppierolta: vaikka talo tuntuu vakaalta, ei sekään ole ikaikainen, vaan tanssin tavoin jotakin hetkellistä. Tähän liittyen on hyvä muistaa Sellarsin huomauttavan, ettei eri taidonlajien välille tulisi mieltää liian syvää kuilua, sillä antiikin sana *ergon* voi merkitä niin valmistettua tuotetta, toiminnallista tekoa kuin jonkin toiminnon täyttämistäkin. Myös Deweyn näkemys, jonka mukaan näköpiirissä olevat päämäärät ovat läsnä toteuttamisprosessin jokaisessa vaiheessa koskee yhtä lailla valmistavia kuin toiminnallisia taitoja: sekä talo että tanssi konkretisoituvat jokaisessa näitä päämääriä toteuttavassa teossa. Deweyn ajattelusta ammentava Crispin Sartwell kuvaileekin katujen huolelliseen huoltamiseen paneutuvien tietyöntekijöiden toimintaa osuvasti kaupunkia korjaavaksi tanssiksi.³³⁷

Palaan tässä vielä pikaisesti Sellarsin sokraattis-stoalaisen elämisen taidon toiminnalliseksi luokittelemista koskevaan järkeilyyn. Sellars pitää linjauksensa kannalta ratkaisevana seikkana stoalaisten käsitystä filosofian tavoittelemasta onnellisuudesta ja

³³⁴ Schlegel 1991, s. 1 (nro 4).

³³⁵ Schlegel 1991, s. 27; 36; 54–55; 60 ja 91 (nrot 81, 139, 259, 302 ja 439).

³³⁶ Novalis 1997, s. 66 (nro 100).

³³⁷ Sartwell 1995, s. 18.

kukoistuksesta (*eudaimonia*), jonka he tulkitsevat luonteeltaan pikemminkin toiminnalliseksi kuin valmistetun tuotteen kaltaiseksi pysyväksi olotilaksi.³³⁸ Tämä merkitsee nähdäkseni sitä, ettei taiten elämistä voi koskaan saada valmiiksi, sillä ihminen kukoistaa jatkuissa taidokkaissa toimissaan.

Onnellisuus löytyy ainoastaan menestyksestä, joka tarkoittaa onnistumista ja etenemistä. Se on aktiivinen prosessi, ei passiivinen tulos.³³⁹

Päämäärä ei ole enää päätepiste tai tavoiteltavissa oleva raja. Se on vallitsevan tilanteen jatkuvaa muuntamista. Elämisen tavoitteena ei ole lopullinen täydellisyys vaan alati jatkuva täydellistäminen, kypsytminen, jalostaminen.³⁴⁰

Näistä Deweyn esittämistä ajatuksista ensimmäinen voisi hyvin käsitellä Sellarsin kuvaamaa elämisen taitoa. Jälkimmäisen sitaatin saattaisi puolestaan kuvitella tulleen Schlegelin tai Novaliksen kynästä.

Olen tarkastellut tässä luvussa niin toiminnallisia kuin valmistaviakin taitoja prosessinäkökulmasta. Tahdon kuitenkin korostaa, etten tarkoita tällä väheksyä eri taitojen yksilöllisyyttä ja niiden tuotosten välisiä eroja. Vaikka minkään inhimillisen taidon tuote ei ole ehdottoman pysyvä, jotkin tuotokset ovat silti eittämättä pysyvämpiä kuin toiset. Kuten olen jo todennut, katson pysyvyyden ja hetkellisyyden muodostavan jatkumon sen sijaan, että niissä olisi kyse kahdesta erillisestä luokasta. Tältä pohjalta on mielestäni perusteltua sanoa taidollisten tuotosten prosessiluontoisuuden ilmenevän suoraviivaisimmin nimenomaan toiminnallisten tai esittävien taitojen yhteydessä, sillä esimerkiksi improvisoitu musisointi ei jätä jälkeensä toiminnasta erillistä esinettä.

Päättänkin tämän luvun toistamalla aiemmin esittämäni näkemyksen: jos Heidegger, Schürmann ja Arendt olisivat kiinnittäneet valmistavien taitojen lisäksi enemmän huomiota myös muihin taidonlajeihin – kuten toiminnallisiin taitoihin – olisivat he saattaneet päätyä toisenlaisiin ajatuksiin päämäärähakuisuuden suhteesta asioiden pysyväksi tekemiseen.

³³⁸ Sellars 2003, s. 74–75.

³³⁹ Dewey 2012, s. 195.

³⁴⁰ Dewey 2012, s. 193.

Prosessille omistautuminen

Näkemykseni mukaan pakkomieliteisyys asioiden pysyväksi tekemiseen ei siis kuulu vakiona tekniseen ajatteluun. Jatkan tästä lähtökohdasta ja perustelen seuraavaksi käsitystä, jonka mukaan taidokkuuden kriteerinä ei tulekaan pitää vain aiottujen päämäärien saavuttamista vaan myös sitä, miten päämääriä tavoitellaan. Nämä pohdinnat vastaavat samalla kysymykseen siitä, onko päämäärähakuinen taito sisäsyntyisesti laskelmoivan yksiraiteista ja alistavaa.

Crispin Sartwellin teoksen *The Art of Living* lähtökohta poikkeaa sikäli esimerkiksi Sellarsin tutkimuksesta, että Sartwell ei samasta filosofiaa elämisen taitoon. Sen sijaan hän tarkastelee taitoa yleisinhimillisenä tapana olla maailmassa, jonka Sartwell yhdistää erityisesti asioiden omistautuvaan tekemiseen.³⁴¹ Huolella ja paneutuen tehdyillä asioilla on Sartwellin mukaan puolestaan tapana tulla osaksi uusia merkityksellisiä kokemuksia: taiten tehtyä käyttöesineitä on palkitsevaa käyttää ja hyvä taideteos kutsuu uppoutumaan siihen.³⁴² Sartwellin katsannossa taidot avaavat yksilölle mahdollisuuden tuntea yhteenkuuluvuutta maailmassa esiintyvien asioiden ja toisten ihmisten kanssa.³⁴³ Kun näistä taidon ominaispiirteistä tullaan tietoisemmiksi, ihmisen kokemus elämästä muuttuu merkityksellisemmäksi ja läsnäolevammaksi. Tällöin taidon soveltaminen syvenee maailman rakastamiseksi ja elämää juhlistavaksi uppoutumiseksi, jota Sartwell kutsuu elämisen taidoksi.³⁴⁴

Rakkaus ja yhteenkuuluvuus ovat keskeisiä aiheita myös varhaisromantikkojen ajattelussa. Schlegelin katsannossa ihmisestä tuleekin ihminen vasta rakkauden ja sen tiedostamisen myötä.³⁴⁵ Novalis puolestaan pitää rakkautta paitsi jokaisen pyrkimyksen (mukaan lukien filosofian) ihanteena myös maailmanhistorian perimmäisenä tarkoituseränä ja universumin ykseytenä.³⁴⁶ Yhtäläisyydet Sartwellin elämisen taitoa koskeviin käsityksiin näkyvät kuitenkin erityisesti siinä, miten romantikot ajattelevat asioiden tarkastelun rakkauden hengessä saavan ihmisen samastumaan luontoon ja muihin

³⁴¹ Sartwell 1995, s. xi ja 8–9.

³⁴² Sartwell 1995, s. 9; 14; 16 ja 26–28.

³⁴³ Sartwell 1995, s. xi ja 10.

³⁴⁴ Sartwell 1995, s. xi–xiv; 9–10; 20 ja 31. Lisäksi Sartwell kuvailee elämisen taitoa luonteeltaan henkiseksi, sillä taito koskee ihmistä kauttaaltaan (Sartwell 1995, s. xii ja 10). Edeltä muistetaan Hadot'n kutsuvan filosofiseen elämäntapaan liittyviä harjoituksia henkisiksi paljolti samasta syystä.

³⁴⁵ Schlegel 1991, s. 101 (nro 83).

³⁴⁶ Novalis 2007, s. 8 ja 153 (nrot 50 ja 835).

ihmisiin, jolloin maailma koetaan kodiksi.³⁴⁷ Novalikselle asioiden rakastava tarkastelu tarkoittaa ympäröivän maailman havainnointia samantapaisesti kuin pyrimme ymmärtämään itseämme ja rakkaimpiamme.³⁴⁸ Tällaista asennoitumista havainnollistaa Novaliksen viimeisiksi jääneistä fragmenteista löytyvä kohta, jossa hän ensin ihastelee kasvien, kivien, eläinten sekä muiden luonnollisten asioiden ja elementtien äärettömän yksilöllisyyden kirjoa. Tämän jälkeen Novalis kirjoittaa, että kaikenlaisia olioita – mukaan lukien elottomia asioita – on mahdollista rakastaa aidosti.³⁴⁹

Vaikka Novalis kutsuu rakkautta universumin ykseydeksi, on tärkeää painottaa, ettei romantikkojen rakkauden sävyttämässä maailman tarkastelussa ole kyse moninaisuuden tasapäistämisestä tai vaikeiden asioiden sivuuttamisesta. Romantikkojen kriittinen ja ironinen asenne ei salli tällaista. Novalis puhuukin yksilön mahdollisuudesta kultivoida herkkyyttään elämälle, jonka myötä hänen kiinnostuksensa kohdistuu yksinkertaisen harmonian ohella myös epäharmoniaan ja kompleksiseen monimuotoisuuteen.³⁵⁰ Vastaava pätee Sartwelliin, jolle elämisen taito on maailman rakastamista sellaisena kuin se on – kaikkine puutteineenkin. Tämä ei tietenkään merkitse sitä, etteikö maailman epäkohtiin tulisi tarttua, mutta kuten Sartwell toteaa: jollei pahan läsnäoloa rakastetussa tunnusteta, rakkaus kohdistuu vain valheelliseen kuvitelmaan.³⁵¹

On kuitenkin olennaista huomata Sartwellin pitävän taidollista toimintaa paitsi rakastavana myös lähtökohtaisesti tarkoitushakuisena. Nämä piirteet eivät ole toisiaan poissulkevia, sillä taidossa ei Sartwellin mukaan ole kyse *yksinomaan* päämäärälle vaan koko prosessille omistautumisesta.³⁵² Koska materiaalit ovat itsepintaisia eivätkä ne asetu välittömästi taidonkäyttäjän tarkoittamaan hahmoon, edellyttää niiden käsittely huolellista paneutumista, jonka Sartwell katsoo tekevän työskentelystä itsestään täyttymyksellistä.³⁵³ Dewey esittää pitkälti samankaltaisen näkemyksen: jos taiteilija sallii prosessissa ilmenevien odottamattomien tekijöiden vaikuttaa lopputuloksen muotoutumiseen, hänen

³⁴⁷ Beiser 2003, s. 104.

³⁴⁸ Novalis 2007, s. 151 (nro 820). Novalis käyttää tässä yhteydessä huomionarvoisesti luonnollisen mailman moninaisuudesta ja sen muodostavista yksilöllisistä asioista persoonattoman luonnehdinnan ”toinen” sijasta lempeään sävyyn nimitystä ”sinä”.

³⁴⁹ Novalis 1997, s. 155 (nrot 10 ja 14). Jane Kneller kiinnittää varhaisromantiikkaa ja sosiaalista kanssakäymistä koskevassa artikkelissaan huomiota Novaliksen *Die Lebrlinge zu Sais* -nimiseen kaunokirjalliseen tekstiin, joka sisältää kuvauksia vuorovaikutustilanteista muun muassa kasvien ja kivien kaltaisten olioiden kanssa (Kneller 2014, s. 117).

³⁵⁰ Novalis 2007, s. 33 (nro 224).

³⁵¹ Sartwell 1995, s. 56 ja 158.

³⁵² Sartwell 1995, s. 13; 17–19 ja 31.

³⁵³ Sartwell 1995, s. 15–16.

työskentelystään tulee palkitsevaa ja opettavaista.³⁵⁴ Väkipakolla aikeensa toteuttanut saa Deweyn mukaan sitä vastoin osakseen vain omahyväisen itsetyytyväisyyden tunteen. Dewey luonnehtii tällaista etukäteen määrittelyssä suunnitelmassa pakonomaisesti pysymistä mekaaniseksi ja jäykäksi menettelytavaksi.³⁵⁵ Mielestäni tällainen suhtautumistapa vastaa paljolti Schlegelin systeemin hengeksi kutsumaa ja Novaliksen sairaalloisena pitämää ehdotonta lopullisuuden tavoittelua.

Romantikkojen systeemihenkisen ajattelun katson sen sijaan muistuttavan hengeltään Sartwellin ja Deweyn kuvailemaa tarkoitushakuista, mutta samalla prosessin yksilöllisiä ominaispiirteitä ja odottamattomia käännteitä kuuntelevaa avointa asennoitumista. Pidän tältä osin merkittävänä erityisesti Novaliksen käsitystä joustavasta ajattelusta, jossa periaatteet ja ilmiöt määrittävät vastavuoroisesti toisiaan. Sartwellin ja Deweyn ajatusten valossa taidollinen tekeminen näyttäytyy vastaavanlaisena dialogisena prosessina, jonka kulkua eivät sanele pelkästään taidonkäyttäjän ennalta määrittämät ehdot. Tässä yhteydessä on hyvä huomioida myös Novaliksen kärsivällisyyttä ja viattomuutta koskevat ajatukset. Ensin mainittu on kyky suhtautua yhtäältä puutteisiin ja vikoihin sekä toisaalta liiallisuuteen rauhallisesti, mikä viestii Novaliksen mukaan suuresta joustavuudesta. Absoluuttista joustavuutta Novalis puolestaan kutsuu todelliseksi viattomuudeksi, jota leimaa *pyrkimättömyys asioiden nujertamiseen*.³⁵⁶

Toisin kuin Heideggerin, Schürmannin ja Arendtin teknisestä ajattelusta esittämä kuva antaa olettaa, tietyn päämäärän tavoittelun ei siis nähdäkseni tarvitse välttämättä johtaa siihen, että materiaaleja ja niiden parissa työskentelyä pidettäisiin pelkinä keinoina. Novaliksen ja Sartwellin omistautumista, joustavuutta ja rakkautta koskevien näkemysten pohjalta onkin perusteltua kyseenalaistaa erityisesti Arendtin korostama käsitys teknisen ajattelun kykenemättömyydestä vastavuoroisuuteen ja yksilöiden ainutkertaisuuden huomiointiin. Ihanteellisesti taidokkaassa toiminnassa nimenomaan mukaudutaan joustavasti olosuhteiden ehtoihin sen sijaan, että taidonkäyttäjä pyrkisi toteuttamaan aikeensa pakottamalla olosuhteet yksipuolisesti omiin ehtoihinsa. Mielestäni on olennaista erottaa tietynlaisiin lopputuloksiin tähtääminen niiden ehdottomasta vaatimisesta. Deweyn mekaaniseksi ja jäykäksi luonnehtimaa, tavoitteensa pakottaen toteuttavaa menettelyä ei

³⁵⁴ Dewey 1958b, s. 138–139.

³⁵⁵ Dewey 1958b, s. 138–139.

³⁵⁶ Novalis 2007, s. 29 ja 42 (nrot 188 ja 289). Novaliksen kärsivällisyyteen liittämä vikojen ja puutteiden sietäminen tuo mieleen Sartwellin näkemyksen rakastettavan asian puutteiden tunnustamisesta.

tulekaan kutsua taidokkaaksi vaan pikemminkin välinpitämättömän tehokkaaksi toiminnaksi.³⁵⁷

Tässä kohtaa on hyvä havainnollistaa ja täydentää edellä sanottua katsastamalla, mitä muutamilla eri alojen taitajilla on sanottavana toimistaan. Kokki Magnus Nilssonin kirjoitus ”Giving a Carrot the Attention it Deserves” toimii mielestäni hyvänä tapausesimerkkinä selkeän päämäärätietoisesta taidollisesta tekemisestä, joka ei kuitenkaan ole alistavaa vaan tykötarpeitaan rakastavaa. Nilsson tuo selkeästi esille hänen toimintansa tähtäävän viime kädessä laadukkaaseen lopputulokseen. Tähän tavoitteeseen pyrkiminen tapahtuu kuitenkin paneutumalla huolellisesti työn *jokaiseen vaiheeseen* aina porkkanan kasvattamisesta sen korjuuseen ja tarkkaan käsittelyyn keittiössä. Nilsson pitää esittelemäänsä monivaiheista prosessia kauniina, sillä se ilmentää omistautumista ja älykkyyttä. Hän kuvailee prosessia myös rituaaliksi, jota tulee kunnioittaa, mikä tuo mieleen Sartwellin käsityksen taidosta elämän juhlistamisena ja maailman pyhittämisenä.³⁵⁸

Nilssonin tykötarpeita arvostava ja niille omistautuva asennoituminen tuo mieleen myös mainitsemani Novaliksen ajatuksen, jonka mukaan kaikenlaisia olioita on mahdollista rakastaa aidosti. Nilsson kertookin tullessa hyvin surulliseksi nähtyään kerran ravintolansa keittiössä erään harjoittelijan ajattelemanomasti käsittelemiä porkkanoita. Lopputuloksen kannalta työ oli periaatteessa hoidettu tyydyttävästi, mutta Nilssonin huomio kiinnittyi erityisesti siihen, miten porkkanoita oli kohdeltu: kuorimiseen oli käytetty tehokkaan nopeaa kuorijaa, jonka jälkeen porkkanoiden päät oli leiketty irti ja viskattu läjään. Nilssonille tällainen menettely viesti siitä, että porkkanoita oli käsitelty kohteina eikä elävinä olina.³⁵⁹

Kuten todettu, kaikesta rakastavasta paneutumisesta huolimatta Nilssonin toiminta on silti päämäärähakuista. Hänen vuosien mittaan kehittelemät seikkaperäiset menetelmät eivät ole itsetarkoituksellisia, vaan niiden avulla pyritään parhaaseen mahdolliseen lopputulokseen. Nilsson tosin tiedostaa sen, ettei esimerkiksi arkisessa ruuanlaitossa ole yleensä mahdollista toimia hänen kuvailemallaan tavalla. Nilssonin esittelemiin

³⁵⁷ Aatehistoriallisessa teoksessaan *The Veil of Isis* (johon tulen palaamaan päätekstissä) Pierre Hadot kertoo antiikin termin *mekhane* merkinneen alkujaan temppua, jonka avulla luonto yritetään pakottaa käyttäytymään jollakin määrättyllä tavalla. (Hadot 2008, s. 94; 101–103). Tältä osin mekaanisuus kytkeytyy historiallisesti yhteen taikuiden kanssa, jota leimaa usein vastaavanlainen pyrkimys manipuloida luonnon toimintaa (Hadot 2008, s. 106–109).

³⁵⁸ Nilsson 2012, s. 141 ja Sartwell 1995, s. xiii; 158. Mainittakoon tässä yhteydessä myös Novaliksen ns. Teplitz-fragmentit, jotka sisältävät useita arkipäiväisiä huomioita. Näissä fragmenteissa Novalis toteaa elämän olevan kauttaaltaan jumalanpalvelusta (Novalis 1997, s. 108 [no 41]).

³⁵⁹ Nilsson 2012, s. 141.

toimintamalleihin ei olekaan tarkoitus takertua jääräpäisesti: vaikka tilanteet vaihtelevat ja kompromisseja on tehtävä muun muassa käytettävissä olevan ajan vuoksi, huolellisesta ja ajattelevaisesta asenteesta voi silti pitää kiinni kuhunkin tilanteeseen sopivalla tavalla – ja tämä on Nilssonin mukaan olennaisinta.³⁶⁰

Nilssonin mainitsemaan ajankäyttöön liittyen on hyvä tarkentaa, ettei edellä tekemäni ero omistautumisen ja tehokkuuden tavoittelun välillä suoranaisesti palaudu työskentelyn hitauteen tai nopeuteen. Kuten olen jo todennut, tehokkuusajattelun vahingollisuus piilee sen kapeakatseisuudessa: tärkeintä on halutun lopputuloksen saavuttaminen muusta piittaamatta. Tällöin materiaaleja ei kunnioiteta eikä tilanteiden ominaispiirteitä huomioida, jolloin toiminnasta tulee helposti luonteeltaan joustamatonta ja alistavaa. Mitä selkeämmin tekemistä motivoi silkkä tehokkuus, sitä kauempana ollaan taidokkaasta toiminnasta, jossa omistaudutaan paitsi päämäärälle myös koko sille prosessille, jonka myötä näköpiirissä oleva päämäärä asteittain toteutuu.

Ei voi tosin kieltää, etteikö käytettävissä olevalla ajalla olisi vaikutusta työskentelyn luonteeseen. Mahdollisuus hitaaseen tahtiin tarjoaa usein otollisen ympäristön kuuntelevalle tekemiselle. Runsas ajankäyttö ei kuitenkaan ole läsnäolon ja huolellisuuden pistämätön merkki, sillä hidasliikkeisyys voi viestiä myös ajattelemattomasta laiskuudesta. Vastaavasti tiukasti säännelty aika eittämättä vaikeuttaa toimintaan paneutumista – etenkin silloin, kun toimijalla itsellään ei ole sananvaltaa työskentelytahdin määrittämiseen. On kuitenkin myös sellaisia taitoja, joiden ominaispiirteet edellyttävät nopealiikkeisyyttä. Esimerkiksi jazz-improvisaation ja jääkiekon kaltaisissa aktiviteeteissa ei yleensä ole aikaa jäädä punnitsemaan erilaisten vaihtoehtojen välillä. Tästä huolimatta näissäkin taidoissa on sijaa huolellisuudelle ja prosessin käännteille avoinna pysymiselle.

Muun muassa kitaristi Pat Methenyn ja vibrafonisti Gary Burtonin kaltaiset jazzmuusikot puhuvat usein kuuntelun ja tietoisien kontrollin höllentämisen merkityksestä improvisoinnissa.³⁶¹ Oivallisimmillaan Methenystä tuntuu siltä, ettei hän tee soittaessaan juuri mitään. Tällöin Metheny on ensisijaisesti paikalla kuuntelijana, jonka kulloiseenkin reaktioon ja toiveeseen hän kitaristin ominaisuudessa sitten yrittää välittömästi vastata soittimellaan. Tämä vaatii Methenyn mukaan samanaikaisesti sekä keskittyntä läsnäoloa että tilanteesta irrallaan olemista.³⁶² Burton puolestaan katsoo laadukkaimpien ideoidensa

³⁶⁰ Nilsson 2012, s. 141.

³⁶¹ Metheny 2017; Metheny 2018 ja Burton 2013, s. 335. Jo Burtonin omaelämäkerrallisen teoksen nimi on tässä suhteessa melko paljonpuhuva: *Learning to Listen*.

³⁶² Metheny 2018.

pulpahtavan esiin spontaanisti. Niinpä hän kertookin välttelevänsä improvisoinnin suoraa ajattelua, jolloin melodioiden kehkeytyminen tapahtuu ikään kuin tiedostamattomasti. Burton sanoo ohjailevansa soittoa haluamaansa suuntaan pikemminkin mielikuvien kuin täsmällisin käskyin.³⁶³ Myös jääkiekkomaalivahti Braden Holtby toteaa olevansa parhaalla tasolla pelatessaan niin uppoutunut peliin, että hän hädin tuskin ajattelee. Tällaisissa tilanteissa Holtby kokee olevansa yksinkertaisesti läsnä ja vapautunut pelaamisessaan.³⁶⁴

On kuitenkin tärkeää ottaa huomioon, miten paljon syvään iskostunutta tietämystä ja osaamista vaaditaan, jotta Methenyn, Burtonin ja Holtbyn kuvailema avoin hetkessä läsnäolo – prosessille omistautuminen – tulee mahdolliseksi. Vaivattomalta näyttävän toiminnan taustalta löytyy runsaasti ututteraa ja tavoitteellista harjoittelua. Sartwell tuo esille saman näkökohdan tarkastellessaan japanilaista teeseremoniaa, jossa yksilön odotetaan ihanteellisesti vievän seremonian tarkkaan määritellyt vaiheet läpi täysin spontaanisti.³⁶⁵

Rituaaleja tulee kultivoida niin ututterasti ja syvällisesti, että ne tulevat täysin sisäistetyiksi. Kun yksilö kysyy itseltään, mitä hän tahtoo eniten tehdä juuri nyt, vastauksen täytyy vastata määrättyä rituaalista toimenpidettä, kuten teekupin kääntämistä kahden neljänneskierroksen verran. Yksilö suorittaa teon vapaasti, vaivattomasti ja luontaisesti, mutta samalla täysin määrättyllä tavalla.³⁶⁶

Sartwellin teeseremoniaa koskeva kuvaus vastaa hyvin pitkälti varhaisromantikkoja osaltaan innoittaneen Friedrich Schillerin käsitystä luontaisesti moraalista kauniista sielusta, jolle ei tule mieleenkään toimia muuten kuin hyvin. Kauniin sielun omaava yksilö voi siis luottaa vaistoihinsa sen sijaan, että hänen pitäisi epäillä niitä ja pakottaa itsensä toimimaan moraalisesti.³⁶⁷ Schiller vertaa eettistä toimintaa tältä osin maalaamiseen: moraalien sääntöihin perehtynyt oppilas osaa kyllä arvioida tekojensa moraalisuutta, mutta hänen toimistaan uupuu mestarillisen maalarin kädenjäljen vaivattomuus.³⁶⁸ Edellä käsitellyn valossa on tosin hyvä huomauttaa Schillerin pitävän kaunista sielua loppujen

³⁶³ Burton 2013, s. 62–63, 335 ja 337.

³⁶⁴ Holtby 2019.

³⁶⁵ Sartwell 1995, s. 36.

³⁶⁶ Sartwell 1995, s. 36–37. Suomenenos minun.

³⁶⁷ Schiller 1988, s. 367–368.

³⁶⁸ Schiller 1988, s. 368.

lopuksi sääntelevänä ihanteena, mikä sopii esittämäni linjaukseen, jonka mukaan edes mestarillista osaamista ei tule pitää lopullisen valmiina.³⁶⁹

Hyveellisyden ja harjoittelun taidon rinnastaminen ei kylläkään rajoitu 1700-luvulla vaikuttaneiden saksalaisajattelijoiden keskuudessa vain Schilleriin. Myös valistusajattelijat Moses Mendelssohn katsoo hyveellisyden edellyttävän taitojen oppimisen tavoin harjoitusta, jonka myötä hyvin toimiminen alkaa vaikuttaa pikemminkin vaistomaiselta kuin harkitulta.³⁷⁰ Lisäksi on hyvä huomioida varhaisromantikkojen piiriin kuuluneen Friedrich Schleiermacherin kuvaus käytännöllisestä nerosta, jonka pyrkimykset ovat aina tarkoituksellisia ja tahdonalaisia, mutta silti vaistomaisia ja luonnonmukaisia.³⁷¹

Novalis puolestaan kutsuu tottumukseksi muodostunutta kykyä taidoksi, josta on tullut luontoa.³⁷² Hän panee myös merkille, kuinka kunkin taidon ominaispiirteet vaikuttavat siihen, mihin totumus erityisesti juurtuu: maalarin kohdalla käsistä, tanssijalla jaloista ja näyttelijän tapauksessa kasvoista tulee vaistojen pesäpaikkoja.³⁷³ Tätä mukaillen voisi sanoa, että Sellarsin kuvailemassa elämisen taidossa viisaan sielusta tulee hyvää koskevan vaiston lähde. Yksilön tulisikin stoalaisen Marcus Aureliuksen mukaan toimia hyvin yhtä luontaisesti kuin viiniköynnös tuottaa rypäleitä. Aureliuksen katsannossa hyveellinen ihminen ei ikään kuin edes huomaa toimintansa ansiokkuutta.³⁷⁴ Tällainen kuvaus syvään iskostuneesta osaamisesta tuo mieleen Methenyn, Burtonin ja Holtbyn puheet heidän oivallisimmista hetkistään, jolloin soittaminen ja pelaaminen soljuvat kuin itsestään.

Vaistomaisuuden yhdistäminen taidokkuuteen saattaa kuulostaa sikäli ristiriitaiselta, että taidon muistetaan edustavan Sartwellille tiedostavaa ja läsnäolevaa asioille omistautumista. Yksilön on kuitenkin vaikea olla tiedostavasti läsnä esimerkiksi soittotilanteessa, jos hänen täytyy alati keskittyä etupäässä siihen, mihin mikäkin sormi täytyy seuraavaksi asettaa. Osaamisessaan vielä hapuileva harjoittelija on myös edistynyttä taidonkäyttäjää kykenemättömämpi reagoimaan joustavasti taidon soveltamisessa ilmeneviin odottamattomiin käänteisiin. Kunkin taidon keskeisten menettelytapojen ja

³⁶⁹ Schiller 1988, s. 370.

³⁷⁰ Norton 1995, s. 218–219.

³⁷¹ Ks. Schlegelin (1991, s. 89) *Athenäum*-fragmenttikokoelman fragmentti numero 428, joka on Schleiermacherin kirjoittama. Tässä yhteydessä on hyvä mainita Schleiermacherin myös laatineen vuonna 1799 sosiaalista kanssakäymistä romanttisesta näkökulmasta käsittelevän kiinnostavan esseen, jota Jane Kneller käy ansiokkaasti läpi artikkelissaan ”Sociability and the Conduct of Philosophy” (ks. erityisesti Kneller 2014, s. 117–121).

³⁷² Novalis 2007, s. 44 (nro 294).

³⁷³ Novalis 2007, s. 31 (nro 204).

³⁷⁴ Marcus Aurelius 2006, s. 36–37 (V, 6).

teoreettisten käsitysten sisäistämisen merkitys piileekin siinä, että syvään juurtunut osaaminen vapauttaa omistautumaan taidollisen prosessin kullekin hetkelle – oli sitten kyse kokkaamisesta, jazz-improvisoinnista, jääkiekon pelaamisesta tai eettisestä toiminnasta. Toisin kuin Heidegger ajattelee, kuunteleva suhde taidon tykötarpeisiin ei siis mielestäni yksinään kannattele taitoa vaan päinvastoin: kyky omistautua kuuntelevasti taidolliselle prosessille on tavoitteellisen harjoituksen seurausta.

Olen arvostellut Heideggerin oppimiskäsitystä edellä siitä, että se korostaa liiaksi opittavan asian ”elementtiin käymistä” teoreettisen tietämyksen ja menetelmien sisäistämisen kustannuksella. Jotta itse syylistyisi vastaavaan yksipuolisuuteen, tahdon vielä tähdentää, etten ajattele luontaiseksi muodostuneen taidokkuuden voivan perustua yksinomaan esimerkiksi toistoharjoituksille. Tähän liittyen on hyvä muistuttaa Sellarsin tekemästä erottelusta taidon ja kokemukseen perustuvan rutiinin välillä: koska taitoon kuuluu (rutiininomaisesta näppäryydestä poiketen) olennaisesti myös teoreettis-järjellinen osatekijä, ei taitoa voi oppia *pelkästään* tiettyjä ruumiinliikkeitä ja mielikuvia toistamalla.³⁷⁵

Katsonkin taidon oppimisen olevan monipuolista ja kokonaisvaltaista. Siihen sisältyy paitsi teorioiden sisäistämistä ja menetelmien iskostamista niin mieleen kuin kehoon myös opittavan taidon ”elementtiin käymistä”, jonka itse ymmärrän taidolle ominaisiin asioihin ja ympäristöihin tutustumiseksi niiden parissa aikaa avoimin mielin viettämällä. Lähes yksinomaan lähiruokaa ja metsän antimia Ruotsin maaseudulla sijaitsevassa Fäviken-ravintolassaan hyödyntävä Nilsson toteaaakin, että ainoa tapa päästä jyvälle kyseisen seudun tarjoamista mahdollisuuksista oli asettua sinne.³⁷⁶ Burton puolestaan kuvailee kypsyttyään soittajana pikemminkin jatkuvan konsertoinnin kuin yksipuolisen toistamisen harjoittelun myötä.³⁷⁷

Näiden pohdintojen päätteeksi todettakoon, että katson Heideggerin ja hänen seuraajiensa selvityksen teknisestä ajattelusta toimivan ennen muuta pelkkää lopputuotetta arvostavan tehokkuusajattelun kritiikkinä, sillä ennalta asetetun tavoitteen toteuttaminen keinolla millä hyvänsä edustaa eittämättä yksiraiteista ja alistavaa menettelytapaa.

³⁷⁵ Novalis käsittelee nähdäkseni samaa aihetta hänen todetessaan vaistomaisen osaamisen olevan taitoa vailla tietämystä siitä, mitä tehdään ja miten. Novaliksen mukaan vaistoa on kuitenkin mahdollista täydentää, jonka myötä osaamisesta tulee täydemmissä mielessä taitoa tai taiteellista kykyä. (Novalis 2007, s. 40 [nro 270].)

³⁷⁶ Nilsson 2016.

³⁷⁷ Burton 2013, s. 236. Burton ei tarkoita sanoa, etteikö tavanmuodostukseen tähtäävä harjoittelu olisi tärkeää etenkin soitonopetteluvarhaisessa vaiheessa. Merkityksellinen improvisointi ei kuitenkaan perustu yksinomaan soittimen mekaaniselle hallinnalle, jonka vuoksi Burton korostaa ”työssä oppimisen” merkitystä: tietyn perustason saavutettuaan soittaja oppii eniten soittamalla. Tämän osalta ks. Burton 2013, s. ix ja 236–237.

Tarkoitushakuisuuden mieltämistä luonnostaan väkivaltaiseksi ja alistavaksi pidän kuitenkin liioitteluna, eikä eettisen toiminnan taidoksi ymmärtämisen tarvitse väistämättä johtaa toiminnan ja sitä koskevan ajattelun vääristymiseen. Miellänkin Schürmannin ja Arendtin huolien liittyvän tosiasiallisuuteen, ettei mekaaninen ja joustamaton tehokkuuden tavoittelu tulisi leimaamaan ajattelua ja toimintaa kauttaaltaan. Tässä suhteessa pidän Schürmannin periaatteista ja tarkoituksista luopumaan kehottavaa lähestymistapaa hedelmällisempänä sen huomioimista, *miten* päämääriä tavoitellaan: pakottaen ja muusta piittaamatta vai rakastavasti ja paneutuen. Ainoastaan viimeksi mainittua menettelytapaa on aiheellista luonnehtia taidokkaaksi.

Taito, luonto ja epävarmuus

Edellisen luvun valossa voidaan huomata teknisen ajattelun väitetyn alistavuuden ja väkivaltaisuuden kytkeytyvän paljolti kysymykseen siitä, millainen taidonkäytön suhde sen tykötarpeisiin (materiaalit, välineet, toimintaympäristö) on. Laajemmassa katsannossa tässä on kyse taitoa soveltavan ihmisen ja luonnon välisestä suhteesta: kuten muistetaan, Arendtille taidollinen tekeminen on aina jossain määrin luontoa tuhoavaa. Omasta näkökulmastani tällainen luonnehdinta ei kuitenkaan päde päämäärähakuiseen toimintaan ja valmistamiseen kauttaaltaan, vaan ainoastaan joustamattomaan tehokkuusajatteluun.

Kysymys taidon ja luonnon suhteesta on tärkeä, mikäli elämisen taito halutaan tulkita paitsi yksilön myös luonnonkokonaisuuden terveyden ja kukoistuksen edistämiseksi. Niinpä tässä kohtaa on hyvä tarkastella viime luvussa esiteltyä tehokkuuden tavoittelun ja omistautuvan taidokkuuden välistä eroa ihmisen ja luonnon keskinäisen suhteen näkökulmasta. Toinen näiden aiheiden käsittelyn myötä esiin nouseva seikka koskee sitä, missä määrin taidolta on ylipäättään perusteltua odottaa kykyä päästä tasaisella varmuudella tarkoin määriteltyihin tavoitteisiin. Tällainen kysymys taidon epävarmuudesta kytkeytyy osaltaan jo käsittelemiini stokastisuuden ja keskeneräisyyden teemoihin.

Lähden liikkeelle Pierre Hadot'n aatehistoriallisesta teoksesta *The Veil of Isis*, jossa hän jakaa länsimaisen ihmisen suhtautumistavan luontoon kahteen perustyyppiin, joita Hadot kutsuu prometeaaniseksi ja orfiseksi asenteeksi.³⁷⁸ Hadot näkee prometeaanisen asenteen perustuvan ajatukseen luonnon ja ihmisen vastakkaisuudesta sekä oletukseen

³⁷⁸ Hadot 2008, s. 95–96.

ihmisen oikeudesta hallita luontoa omien tarkoituksensa mukaisesti. Tällöin erilaiset taidot tulevat edustamaan välineitä, joiden avulla luonnosta voidaan ulosmitata hyödyllisiä resursseja ja toimintoja. Koska luonto ei kuitenkaan tarjoa avujaan ihmiselle itsestään, täytyy luonnon salaisuudet paljastaa pakottamalla tai jopa kiduttamalla, kuten modernin kokeellisen tieteen uranuurtaja Francis Bacon asian ilmaisee.³⁷⁹

Orfisen asenteen peruslähtökohdaksi Hadot puolestaan nimeää ajatuksen ihmisestä luonnon osana, jolloin inhimillistä taitoa pidetään luonnon tuottavan voiman jatkeena. Orfisessa katsannossa ei tavoitella hyödyn kartuttamista pakkokeinoin, vaan pyrkimyksenä on luonnon ymmärtäminen havainnoinnin, mielikuvituksen ja mietiskelyn avulla.³⁸⁰ Hadot yhdistää orfisen asenteen erityisesti maailman filosofiseen tarkasteluun, runollisuuteen, kuvataiteisiin ja ylipäätään tietynlaiseen esteettiseen herkkyyteen.³⁸¹ Orfisen ja prometeaanisen asenteen ero kiteytyy Hadot'n tekstissä esiintyvässä sitaatissa, joka on yleisesti pantu 1700-luvulla eläneen tieteilijän Georges Cuvierin nimiin: ”Havainnoija kuuntelee luontoa; kokeellinen tutkija kuulustelee ja pakottaa sen [luonnon] paljastamaan itsensä.”³⁸²

On tärkeää tähdentää, ettei Hadot tekemästään vastakkainasettelusta huolimatta pidä prometeaanista asennetta lähtökohtaisesti pahana, sillä pyrkimys hallittujen vaikutusten aikaansaamiseen kumpuaa hänen mukaansa pohjimmiltaan halusta auttaa ihmiskuntaa. Hadot ajatteleekin ihmisen luontosuhteen vääristyvän vasta silloin, kun prometeaanisessa tai orfisessa asennoitumisessa mennään äärimmäisyyksiin ja luotetaan yksipuolisesti vain toiseen näistä.³⁸³ Halu auttaa ihmiskuntaa muuttuu helposti vain oman tai lähiyhteisön edun ajamiseksi ja luonnon hyväksikäytöksi vallan- ja voitontavoittelun nimissä. Toisaalta pyrkimys ymmärtää pyyteettömästi luontoa voi johtaa primitivistiseen ja nostalgisoivaan kuvaan ihmisen ja luonnon suhteesta.³⁸⁴ Vaikka Hadot myöntää olevansa ihastunut orfiseen käsitykseen luonnon, taiteen ja ihmisen välisestä yhteenkuuluvuudesta,

³⁷⁹ Hadot 2008, s. 92–95. Tahdon tähdentää, etten miellä kokeellista metodologiaa itsessään alistavaksi. Olennaisempaa on nähdäkseni se, ajaako kokeellista toimintaa ensisijaisesti pyrkimys ymmärrykseen vai halu nujertaa ja hallita.

³⁸⁰ Hadot 2008, s. 92; 95–96 ja 98.

³⁸¹ Hadot 2008, s. 95; 155 ja 211–212. Hadot'n tekstissä puhutaan ”esteettisestä havainnoinnista”. Pidän kyseistä luonnehdintaa hieman toisteisena, sillä havainnointi on nähdäkseni lähtökohtaisesti luonteeltaan aistimellista eli esteettistä. Mielestäni esteettisestä herkkyydestä puhuminen tavoittaakin hyvin sen, mitä Hadot ajaa tässä yhteydessä takaa.

³⁸² Hadot 2008, s. 94. Suomenos minun. Hadot'n lähteenä on Hans Blumenbergin teos *Paradigmen zu einer Metaphorologie*, jossa puolestaan ei ilmoiteta lähdeä Cuvierin sanonnalle. Cuvier-sitaatti esiintyy Blumenbergin teoksessa (1998, s. 45) ranskaksi: ”L'observateur écoute la nature; l'expérimentateur l'interroge et la force à se dévoiler.”

³⁸³ Hadot 2008, s. 97–98.

³⁸⁴ Hadot 2008, 97–98; 142–143 ja 188–189.

hän pitää silti sekä orfista että prometeaanista asennetta olennaisina ja oikeutettuina. Hadot itse asiassa katsoo, etteivät nämä asenteet sulje toisiaan pois, vaan ne voivat elää sovussa ja jopa yhdistyä.³⁸⁵

Hadot'n kuvaus prometeaanisesta ja orfisesta asenteesta muistuttaa tietyiltä osin tekemääni erottelua tehokkuuden tavoittelun ja omistautumisen välillä, mutta mielestäni Hadot'n jaottelu vertautuu suoremmin Heideggerin näkemyksiin teknisyydestä ja eiteknisyydestä. Yhtäältä Hadot katsoo Heideggerin teknologiakritiikin koskevan nimenomaan prometeaanista suhtautumistapaa ja toisaalta Hadot painottaa Heideggerin tavoin kaunotaiteiden ja ajattelun merkitystä kuvatessaan orfista asennetta.³⁸⁶ Hadot'n ja Heideggerin lähestymistavat tosin poikkeavat toisistaan siinä, että Hadot tarkastelee olemisen sijasta ihmisen suhdetta luontoon. Hadot ei myöskään yhdistä metafyyssistä ajattelua prometeaanisuuteen (tekisyyteen), vaan hän pitää luonnonkokonaisuutta koskevaa pohdiskelua pikemminkin orfiselle asenteelle tyypillisenä.³⁸⁷

Hadot'n esittämän jaottelun merkitys omien tarkastelujeni kannalta ei kuitenkaan liity siihen, mitä inhimillisiä aktiviteetteja hän pitää tyypillisesti prometeaanisina tai orfisina. Olennaisempaa on kiinnittää huomiota näiden asenteiden perusoletuksiin ihmisen suhteesta luontoon, koska mielestäni se, ymmärtääkö ihminen itsensä luonnon herruutta tavoittelevaksi toimijaksi vai osaksi luontoa heijastuu merkittävästi siihen, miten hän vuorovaikuttaa ympäristönsä kanssa: väkivaltaisesti vai kykyjensä rajallisuuden tunnistaen. Olemme nähdäkseni Hadot'n ja Arendtin kanssa kaikki yhtä mieltä siitä, että hillitsemätön (prometeaaninen) hyödyn tavoittelu johtaa luontoa hyväksikäyttävään ja tuhoavaan asennoitumiseen. Katson Hadot'n kuitenkin erehtyvän hänen yhdistäessään määrätynlaisten vaikutusten ja tulosten tavoittelun lähtökohtaisesti prometeaanisuuteen ja sitä kautta pyrkimykseen hallita luontoa. Käytännössä katsoen Hadot vain toisintaa tässä Heideggerin ja kumppaneiden tulkinnan teknisen ajattelun synnyntäisestä alistavuudesta, mikä ei suinkaan ole ainoa tapa ymmärtää päämäärähakuisen suhtautumisen luonnetta.

Kuten olen edellä selostanut, sekä päämäärälle että toteuttamisprosessille omistautuvaa taidokasta toimintaa leimaa yksipuolisen hallinnan tavoittelun sijasta pikemminkin dialogisuus. Tämä merkitsee sitä, etteivät asiat aina etene taidonkäyttäjän suunnitteleamalla tavalla, josta on saatu viitteitä Sartwellin ja Deweyn materiaalien

³⁸⁵ Hadot 2008, 97–98; 317 ja 319.

³⁸⁶ Hadot 2008, s. 150. Hadot'lla ja Heideggerilla korostuvat vieläpä samat taiteenlajit eli runous ja kuvataiteet. On tosin hyvä tähdentää Heideggerin toteavan kaikkien inhimillisten toimien – mukaan lukien runouden – olevan aina vaarassa lipsua ajattelemattomuuteen eli teknisyyteen (Heidegger 1968, s. 15).

³⁸⁷ Hadot 2008, s. 95.

itsepintaisuutta ja toteuttamisprosessin ennakoimattomia käännteitä käsittelevien näkemysten yhteydessä. Nämä taidon epävarmuuteen liittyvät seikat havainnollistuvat hyvin palkitun tanskalaisen Noma-ravintolan fermentointilaboratorion työntekijöiden laatimassa kirjoituksessa, joka koskee Homepannakakku-nimisen jälkiruoka-annoksen valmistamista:

Vaikka itse annos onkin menestys, prosessi sen taustalla on kaukana täydellisyydestä. Olemme tutkineet ja säätäneet jokaista mieleemme tulevaa seikkaa valmistaessamme [*Aspergillus Oryzae* -homeella inokuloidusta ohrasta koostuvia] levyjä jälkiruoka-annoksia varten. Veden suhde jyviiin on mitattu grammalleen. Määrät on vakiinnutettu. Kaksi yritystä on valmistanut meille laitteistoa mittatilauksena näiden levyjen tuottamiseksi. Kosteutta, lämpötilaa ja happamuutta on hienosäädetty asteittain. Vähintään yksi työryhmän jäsen on ollut paikalla päivittäin tarkkaillakseen prosessin edistymistä, poistaakseen kosteutta, kääntääkseen vuokia. Tästä huolimatta menetämme useita levyjä jokaisesta satsista, jonka vuoksi meidän täytyy tuottaa [niitä] tarvittavaa enemmän. Tämä vaatii paljon työtä. Tämä on myös paras mahdollinen oppitunti, mitä fermentoinnin ymmärtämiseen tulee. *Fermentoija ei ole ohjaksissa.* Fermentoijan vaikutuksen lopputulokseen määrittävät hänen luomansa ympäristöt ja se, millä mikrobeilla hän päättää kansoittaa ne. Kävi miten kävi – *hän ei kuitenkaan hallitse itse mikrobeja.* Inhimillisen hallinnan rajoja ei ehkä ole miellyttävää pohtia, mutta *toisinaan luonto muistuttaa meitä siitä, ettei mahtimme ylittää häntä, sillä olemme yhtä kirjottuja häneen kuin mitkä tahansa muutkin asiat.*³⁸⁸

Noman fermentoijien työskentely on selvästi huolellista ja paneutuvaa. Toisaalta he pyrkivät päämääränsä tarkan hallinnan turvin, mikä voisi viestiä pakottavasta ja prometeaanisesta menettelystä. Tästä ei kuitenkaan ole kyse. He tunnistavat hallintansa rajallisuuden ja materiaalien sekä prosessin ominaispiirteiden osallisuuden lopputuloksen muotoutumiseen. He ymmärtävät, ettei äärimmäinen tarkkuuskaan takaa toivottua lopputulosta täysin, sillä ihminen on osa luontoa eikä sen herra. Tällainen käsitys vastaa myös stoalaisen fysiikan peruslähtökohtaa, jota Hadot pitää korvaamattomana etiikalle, sillä ”se opettaa ihmisen tunnustamaan, että on olemassa asioita, jotka eivät ole hänen vallassaan.”³⁸⁹

³⁸⁸ Noma Fermentation Lab 2018. Suomenos ja kursivoinnit minun. Teksti on peräisin Noman fermentointilaboratorion tililtä kuvanjakopalvelu Instagramissa. Tilin julkaisuja hallinnoivat laboratorion työntekijät David Zilber ja Jason White.

³⁸⁹ Hadot 2010, s. 138–139.

Ihmisen hallinnan rajojen tarkastelu kytkeytyy erityisesti tutkielmani antiikkia koskevassa osuudessa käsiteltyyn stokastisten taitojen problematiikkaan, jota on hyvä hieman kerrata tässä. Koska lääkinnän ja navigoinnin kaltaisissa taidoissa työskennellään hyvin monisyisten ja arvaamattomien prosessien parissa, miellettiin ne antiikissa luonteeltaan erityisen epävarmoiksi taidoiksi. Peripateettista koulukuntaa edustava Aleksanteri Afrodisialainen nimittää tällaisia taitoja stokastisiksi taidoiksi, joiden asiantuntijat tähtäävät (*stokhaszomai*) tiettyyn päämäärään, mutta eivät ulkoisten hallitsemattomien seikkojen vuoksi aina saavuta sitä.³⁹⁰ Kykenemättömyys tasalaatuisuuteen herättää kuitenkin kysymyksen siitä, onko stokastisen taidon asiantuntijaa perusteltua pitää asiantuntijana ensinkään. Aleksanteri ratkaisee tämän ongelman erottamalla taidon päämäärän (*telos*) ja toiminnon (*ergon*) toisistaan. Tällöin lääkäriä voidaan pitää taitavana, jos hän tekee aina kaikkensa potilaansa terveyden edistämiseksi, sillä tällainen lääkäri täyttää taitonsa toiminnon eli terveyden edistämisen, vaikka hän itsestään riippumattomista syistä epäonnistuisikin toisinaan taitonsa päämäärän eli terveyden tuottamisessa.³⁹¹

Inhimillisten kykyjen rajallisuuden tunnistamisesta huolimatta stoalaiset näyttävät silti pitävän elämisen taitoa luonteeltaan varmana. Tämä käy ilmi Sellarsin selvityksestä, jonka mukaan stoalaiset eivät luokittele elämisen taitoa lääkinnän kaltaiseksi stokastiseksi taidoksi sen vuoksi, että he katsovat hyveellisyyden (eli asiantuntijuuden elämisen taidossa) takaavan paitsi elämisen taidon onnistuneen soveltamisen myös sen päämäärän eli sielun terveyden ja onnellisuuden saavuttamisen.³⁹²

Kysymys elämisen taidon varmuudesta kytkeytyy osaltaan stoalaisten käsityksiin siitä, mihin ihmisen ajatellaan ylipäättään voivan vaikuttaa. Kuten olen todennut, luonnon laajamittaisempi hyvinvointi ei ymmärrettävästi vaikuttanut hellenistisen kauden näkökulmasta asialta, joka riippuisi olennaisesti ihmisen toimista. Sen sijaan stoalaisten soveliaiksi toimiksi kutsumat asiat ovat sellaisia, joihin he ajattelevat yksilön voivan vaikuttaa osittain, vaikka niiden kulku ei riippukaan yksinomaan hänestä. Tällaisia toimia ovat muun muassa sosiaalinen kanssakäyminen, perhe-elämä ja politiikka. Ainoa asia, jonka stoalaiset katsovat riippuvan täysin yksilöstä itsestään, on hänen moraalinen pyrkimyksensä.³⁹³

³⁹⁰ Sellars 2003, s. 45 ja 45n61.

³⁹¹ Sellars 2003, s. 73.

³⁹² Sellars 2003, 73–74.

³⁹³ Hadot 2010, s. 143–144.

Mielestäni yksilöstä riippumattomien, yksilöstä jossain määrin riippuvien ja vain yksilöstä itsestään riippuvien asioiden välinen kolmijako hämärtää Sellarsin elämisen taidosta esittämiä näkemyksiä: yhtäältä Sellars toteaa stoalaisten pitävän elämisen taitoa sikäli varmana, että harjaantuneisuus siinä takaa sielunterveyden. Toisaalta Sellars selostaa sielunterveyden ilmenevän hyveellisessä toiminnassa, jonka on stoalaisessa katsannossa nähdäkseeni tapahduttava soveliaiden toimien puitteissa, joissa yksilön hallinta puolestaan on rajallista. Tältä osin elämisen taito ei sittenkään vaikuta varmalta. Hadot toteaaakin stoalaisen moraaliopin auttavan yksilöä suuntautumaan epävarmassa arjessa tarjoamalla toiminnalle hyviä vaihtoehtoja, jotka voidaan järjestelmällisesti hyväksyä ilman täyttä varmuutta siitä, että näissä ratkaisuissa ollaan oikeassa.³⁹⁴ Tällainen selostus antaa niin ikään stokastisen kuvan eettisestä toiminnasta. Viime kädessä lopputuloksen epävarmuus tai tehokkuus eivät tosin ole Hadot'n mukaan stoalaisuudessa tärkeitä, vaan olennaista on keskittyä vain yksilöstä itsestään riippuvaan tahtoon tehdä hyvää.³⁹⁵

Koska tarkoitukseni ei ole tehdä antiikintutkimusta, jätän mieluummin avoimeksi sen, olisiko stoalaista käsitystä elämisen taidosta sittenkin pidettävä stokastisena vai ei.³⁹⁶ Kiinnittämällä huomiota tämän pulman monisäikeisyyteen olen ennen kaikkea pyrkinyt painottamaan sitä, ettei taitoon liittyvän epävarmuuden tarkastelua sovi sivuuttaa. Oman näkemykseni mukaan taito ei ole koskaan – edes ihanteellisesti – ehdottoman varmaa, vaan kaikkeen taidonkäyttöön liittyy stokastinen elementti. Linjaukseni taustalla on ajatus ihmisestä luonnon osana ja päämäärähakuisesta taidollisesta toiminnasta vuorovaikutteisena prosessina: esimerkiksi Noman fermentoijat tekevät taidokkuutensa puitteissa kaikkensa tavoittaakseen päämääränsä, mutta he tiedostavat, ettei lopputulos ole yksin heidän käsissään. He eivät hallitse mikrobien käytöstä.

En tosin katso taidollisten pyrkimysten epävarmuuden pohjautuvan ainoastaan yksilön hallinnan rajallisuuteen suhteessa hänen ulkopuolelleen oleviin asioihin. Ihmisen ymmärtäminen osaksi luontoa merkitsee nimittäin sitä, että luonto on yhtä lailla hänessä itsessään kuin hänen ympärillään. Tällöin esimerkiksi täysin läpinäkyvästä itsetuntemuksesta ja erehtymättömästä itsehallinnasta tulee vain säänteleviä ihanteita, sillä inhimillisten pyrkimysten epävarmuus koskee myös yksilöä itseään luonnollisena olentona.

³⁹⁴ Hadot 2010, s. 144.

³⁹⁵ Hadot 2010, s. 137–138 ja 144.

³⁹⁶ Sellars mainitsee, ettei stoalaisten keskuudessa vallitse täyttä yksimielisyyttä elämisen taidon luonteesta, sillä esimerkiksi Antipatros Tarsoslainen pitää elämisen taitoa stokastisena (Sellars 2003, s. 71).

Näkemyksiäni on tältä osin innoittanut varhaisromanttiselle filosofialle keskeinen orgaaninen luontokäsitys, jonka systemaattisin kehittelijä oli F. W. J. Schelling.³⁹⁷ Romanttisen luonnonfilosofian peruslähtökohtana on luonnon ymmärtäminen suureksi eläväksi organismiksi, jossa epäorgaaninen aine, orgaaninen elämä ja tietoisuus edustavat luonnonkokonaisuuden alituisen itsejäsentymisen eri vaiheita ja kompleksisuuden asteita.³⁹⁸ Vaikka Schelling ja romantikot pitivät itsetietoisuutta luonnon jäsentymisen korkeimpana ilmentymänä, merkitsee sen nivominen osaksi luonnonkokonaisuutta sitä, ettei tietoista minuutta voi pitää omavaraisena ja itselleen täysin läpinäkyvänä. Tämän seurauksena käsitys subjektin itesuhteesta muuttuu: kussakin yksilössä piilee luonnollisia voimia, joita hän ei täysin tunne tai hallitse.³⁹⁹ Yksilön toimintaan vaikuttavat siis paitsi hallitsemattomat ulkoiset seikat myös tiedostamattomat sisäiset tekijät, mistä johtuen toiminnan tulokset eivät välttämättä vastaa yksilön aikeita.⁴⁰⁰

Varhaisromantikkojen orgaaninen luonnonfilosofia heijastuu myös heidän taiteenfilosofiaansa.⁴⁰¹ Tältä osin romantikkojen ja Schellingin näkemyksiä voi pitää tyypiesimerkkinä Hadot'n kuvaamasta orfisesta ajattelutavasta, sillä romantikot mieltävät ihmisen taidollisen toiminnan luonnon tuottavien voimien jatkeeksi, jotka saavuttavat huipentumansa erityisesti taiteellisessa luomisessa ja neroudessa.⁴⁰² Teoksessaan *System des transcendentalen Idealismus* Schelling esittää nerouden leimaamien taideteosten poikkeuksellisuuden perustuvan niiden kykyyn ilmentää ulkoisessa tuotteessa sitä, mitä filosofiassa voidaan vain pohtia sisäisesti eli tietoisien vapaiden toimien ja tiedostamattomien luonnollisten voimien yhteenkuuluvuutta.⁴⁰³ Tavanomaiset taideteokset ja käyttöesineet eivät tähän pysty, sillä Schelling katsoo niiden heijastelevan päällimmäisenä tekijöidensä tietoisia pyrkimyksiä sekä kaavamaisuutta.⁴⁰⁴ Taiteilijan aikeiden ja hänelle tuntemattomiksi jäävien luonnollisten voimien yhteistyöstä syntyviin teoksiin sitä vastoin

³⁹⁷ Ks. esim. Beiser 2002, s. 467.

³⁹⁸ Beiser 2002, s. 366–367; 517–519 ja Beiser 2003, s. 84–85.

³⁹⁹ Beiser 2002, s. 358 ja 471.

⁴⁰⁰ Schelling 1978, s. 204–205.

⁴⁰¹ Erityisesti Beiser on vahvasti sitä mieltä, että varhaisromanttisen taidefilosofian ymmärtämisen edellytyksenä on sen asettaminen romantikkojen metafysiikan eli orgaanisen luontokäsityksen kontekstiin. Beiser pitääkin esimerkiksi Manfred Frankin tulkintaa romantikkojen taidefilosofiasta juuri tältä osin puutteellisena. (Beiser 2003, s. 75 ja 86–87.)

⁴⁰² Beiser 2003, s. 21; 76 ja 86. Myös Dewey kiinnittää huomiota luonnon ja taiteen väliseen jatkuvuuteen sekä organismin ja orgaanisuuden käsitteisiin. Erityisen kiinnostavaa on kuitenkin se, että Dewey katsoo Schellingin ja romantikkojen tavoin taiteen edustavan luonnon huipennusta. Tämän osalta ks. Dewey 1958a, s. xiv–xvi.

⁴⁰³ Schelling 1978, s. 14; 225 ja 231.

⁴⁰⁴ Schelling 1978, s. 225.

ilmestyy paljon sellaisia aineksia, joita taiteilija ei itsekään kykene selittämään, minkä ansiosta nerokkaat taideteokset ovat Schellingin mukaan äärettömän monimerkityksisiä.⁴⁰⁵

Vaikka jaan Schellingin käsityksen kaikkeen inhimilliseen toimintaan sisältyvästä hallitsemattomasta luonnollisesta tekijästä, hänen *System*-teoksessaan esittämät näkemykset asettuvat tietyiltä osin myös poikkiteloin omieni kanssa. Tahdon tältä osin keskittyä erityisesti Schellingin taiteellista luomista ja neroutta koskeviin ajatuksiin, joissa hän itse asiassa seuraa hyvin pitkälti Kantin *Arvostelukyvyyn kritiikissä* tekemiä linjauksia. Luetteloin tässä lyhyesti nämä yhteneväisyydet, jotta voin verrata Kantin ja Schellingin näkemyksiä tässä ja edellisissä luvuissa hahmottelemani käsitykseen taidon luonteesta.

Ensinnäkin Kant ja Schelling yhdistävät nerouden nimenomaan kaunotaiteeseen. Toisekseen he katsovat, ettei nerous pysty itse kuvailemaan, miten se saa aikaan tuotteensa. Kolmanneksi he ajattelevat nerouden olevan luonnonlahja, jota ei voi opetella taidon tavoin. Molemmat kuitenkin tähdentävät harjaantuneen osaamisen merkitystä taiteellisen luomisen osatekijänä, sillä pelkän sattuman (Kant) tai sokean voiman (Schelling) synnyttämää tuotetta ei ole mielekästä kutsua taideteokseksi.⁴⁰⁶

Kuten olen todennut, katson ajatusten taidon epävarmuudesta ja vuorovaikutteisuudesta kytkeytyvän toisiinsa: koska taidollisessa toiminnassa on kyse taidonkäyttäjän ja tykötarpeiden dialogisesta suhteesta, toiminnan lopputulos ei riipu yksinomaan taidonkäyttäjistä itsestään. Tältä osin Kantin ja Schellingin käsitys neroudesta sointuu näkemyksiini, sillä juuri tietoiseen hallintaan perustumattoman elementin läsnäolo luomisessa on heidän katsannossaan kaunotaiteen keskeinen kriteeri. Käsityksemme kuitenkin eroavat merkittävästi siinä, että oman tulkintani mukaan Methenyn, Burtonin ja Holtbyn kaltaisten taitureiden kyky antaa asioiden tapahtua ikään kuin itsestään nimenomaan perustuu harjaantuneelle taidolle, kun taas Kant ja Schelling ajattelevat, ettei neroutta voi opetella.

Tässä suhteessa näkemykseni ovat lähempänä Novalista ja Schlegeliä, sillä heille nerous ei edusta harvoille ja valituille suotua ihmeellistä lahjaa vaan kussakin yksilössä luonnostaan asustavaa luovaa potentiaalia, jota voi kultivoida. Nerous siis kytkeytyy kasvatukseen eli *Bildungiin*, jonka myötä nerouden siemen voi itää ja kehittyä inhimillisten

⁴⁰⁵ Schelling 1978, s. 222–224; Beiser 2003, s. 76 ja Beiser 2002, s. 584–585.

⁴⁰⁶ Kant 2018, s. 235–239 ja Schelling 1978, s. 222–224.

kykyjen käytössä näkyväksi luovaksi voimaksi.⁴⁰⁷ Schlegel esittää jopa imperatiivin, jonka mukaan neroutta tulee vaatia kaikilta sitä kuitenkaan odottamatta.⁴⁰⁸ Novaliksen ensyklopediasta puolestaan löytyy joitain vihjeitä siitä, miten neroutta voisi kenties kultivoida. Yhdeksi lähtökohdaksi Novalis tarjoaa taidollisen tekemisen mahdollisimman yleistä teoreettista tarkastelua, mikä tuo mieleen Sellarsin käsityksen teoreettisesta tietämyksestä taidon keskeisenä osatekijänä.⁴⁰⁹ Lisäksi Novalis puhuu muilta tulevan kritiikin ja itsekritiikin merkityksestä sekä monipuolisuuden kehittämisestä.⁴¹⁰

Kantin ja Schellingin näkemykset poikkeavat omistani myös sikäli, että he yhdistävät nerouden yksinomaan kaunotaiteeseen.⁴¹¹ Heidän katsannossaan avoimuus yksilön hallinnan ylittävälle elementeille näyttää siis kuuluvan myönteisenä tekijänä vain taiteelliseen luomiseen. Etenkin Schellingille tiedostamattoman luonnon vaikutus tuntuu edustavan muiden kuin taiteellisten pyrkimysten kontekstissa lähinnä rajoittavaa tai neutraalia tekijää.⁴¹² Tässäkin asiassa katson Schlegelin ja Novaliksen näkemysten vastaavan paremmin omiani, sillä heidän katsannossaan nerous on tarpeellista kaikessa – ei vain kaunotaiteissa.⁴¹³

Mitä nerous sitten tarkemmin ottaen merkitsee Novalikselle ja Schlegelille? Lyhyesti asian voisi ilmaista siten, että heille neroudessa on kyse inhimillisten kykyjen henkevästä ja elävöittävästä käytöstä erilaisissa aktiviteeteissa: taiteellisen luovuuden ohella nerous voi ilmetä myös asioiden välisten yhteyksien hahmottamisessa ja niiden yhteen jäsentämisessä, vaistomaiseksi tullessa osaamisessa, yhteisöllisyydessä sekä herkistyneessä maailman moninaisuuden aistimisessa.⁴¹⁴ Novaliksen mukaan nerokas yksilö onkin monipuolinen: hän kykenee menettelemään monin eri tavoin ja hänessä kohtaavat useat erilaiset ominaisuudet, jotka eivät välttämättä aina sovi yksinkertaisesti yhteen.⁴¹⁵ Schlegelin

⁴⁰⁷ Wood 2007, s. xxii. Ks. myös Schlegel 1991, s. 95; 97 (nrot 19; 36) ja Novalis 2007, s. 10; 75 (nrot 63; 454; 455) sekä Schlegelin (1991, s. 57) Athenäum-kokoelman fragmentti nro 283, joka on Novaliksen kirjoittama.

⁴⁰⁸ Schlegel 1991, s. 2 (nro 16).

⁴⁰⁹ Novalis 2007, s. 15 (nro 92).

⁴¹⁰ Novalis 2007, s. 42 ja 84–85 (nrot 282 ja 480).

⁴¹¹ Tässä kohtaa on tosin hyvä mainita Schellingin puhuvan *System*-teoksessaan ohimennen myös neroudesta käytännöllisessä toiminnassa. Neroutta tarkemmin käsitellessään hän kuitenkin toteaa yksiselitteisesti nerouden olevan mahdollista vain kaunotaiteissa. (Schelling 1978, s. 169 ja 222.)

⁴¹² Ks. esim. Schelling 1978, s. 228.

⁴¹³ Ks. Novaliksen kirjoittama fragmentti, joka löytyy Schlegelin (1991, s. 57–58) *Athenäum*-fragmenttien joukosta numerolla 283.

⁴¹⁴ Novalis 1997, s. 76 (nro 28); Novalis 2007, s. 14–15; 51; 75; 84; 148; 177 ja 194 (nrot 89; 340; 455; 480; 797; 1036 ja 6) sekä Schlegel 1991, s. 2; 105; 107 (nrot 9; 124; 141). Tässä on hyvä muistaa myös edellä esillä ollut Schleiermacherin ajatus käytännöllisestä nerosta.

⁴¹⁵ Novalis 2007, s. 10; 30 ja 42 (nrot 63; 202 ja 282). Nerous edustaa siis Novalikselle pikemminkin monimutkaista kuin yksinkertaista harmoniaa. Tämä sointuu jo esillä olleeseen Novaliksen käsitykseen,

katsannossa monipuolisella yksilöllä on paitsi systemaattista tajua myös herkkyyttä hänen systeeminsä ulkopuolelle jäävälle kaaokselle eli sille tuottavalle luonnolliselle voimalle, joka ylittää ihmisen.⁴¹⁶ Tällainen kuvaus tuo mieleen Noman järjestelmällisesti menettelevät fermentoijat, joiden tietoisuutta inhimillisen hallinnan rajoista Schlegel kutsuisi ironiaksi.⁴¹⁷

Nerouden elävöittävä voima kytkeytyy osaltaan romanttisen systeemihenkisyyden ja poeettisuuden yhteydessä esillä olleeseen prosessinäkökulmaan, jossa asioiden nähdään olevan alituisessa kehkeytymisen tilassa. Aiemmin mainitsemani Novaliksen luonnehdintaa mukaillen: kaikki asiat ovat uusien prosessien siemenjyviä.⁴¹⁸ Tätä taustaa vasten nerokkaita ideoita ja tuotoksia voi luonnehtia erityisen hedelmällisiksi siemeniksi, joilla on kyky synnyttää lukuisia uusia näkökulmia, oivalluksia ja pyrkimyksiä maailmaan.⁴¹⁹ Tältä osin romanttinen nerous vertautuu Sartwellin ajatukseen, jonka mukaan taidokkaasti eli huolellisesti ja omistautuen tehdyillä asioilla on tapana tulla osaksi uusia merkityksellisiä kokemuksia.

Novaliksen puhe nerouden siemenistä ei nähdäkseni ole vain satunnainen kielikuva, vaan sen taustalla on orgaaniselle luontokäsitykselle ominainen ajatus luonnon ja taidon välisestä jatkuvuudesta. Schellingin neroutta ja taidetta koskevien pohdintojen olennaisinta antia omille tarkasteluilleni ovatkin hänen käsityksensä inhimillisen hallinnan rajallisuudesta suhteessa luontoon sekä hänen tulkintansa neroudesta pikemminkin luonnon voimille alistumisena kuin luonnollisten materiaalien alistavana käsittelynä. Novaliksen ja Schlegelin tapaan olen kuitenkin sitä mieltä, ettei neroutta tule pitää vain harvojen synnyinoikeutena eikä sitä ole syytä yhdistää yksinomaan kaunotaiteisiin.

Tahdon näiden pohdintojen päätteeksi täydentää edellä esittämäni näkemystä, jonka mukaan kaikkeen taidonkäyttöön liittyy stokastinen elementti. Tätä varten on olennaista palauttaa mieleen myös prosessinäkökulman omaksumisen vaikutus valmistavien ja toiminnallisten taitojen suhteeseen: kun asioiden mielletään olevan alituisessa kehkeytymisen tilassa, valmistavien ja toiminnallisten taitojen tuotteiden välinen

jonka mukaan herkkyyttään elämälle kehittävässä yksilössä herää kiinnostus yksinkertaisen harmonian ohella myös monimutkaiseen harmoniaan ja epäharmoniaan.

⁴¹⁶ Schlegel 1991, s. 99 (nro 55). Kaaoksen ja luonnon välisen yhteyden osalta ks. Novalis 2007, s. 7 ja 34 (nrot 50 ja 234).

⁴¹⁷ Ks. Schlegel 1991, s. 100 (nro 69), jossa Schlegel toteaa ironian olevan tietoisuutta äärettömästä kaaoksesta. Tämä käy yksiin edellä kuvaillun asetelman kanssa, jossa romanttinen ironia näyttäytyy asioiden jatkuvan kehkeytymisen hyväksymisenä.

⁴¹⁸ Novalis 1997, s. 66 (nro 100).

⁴¹⁹ Ks. esim. Novalis 2007, s. 75; 84 ja 194 (nrot 455; 480 ja 6). Romantikkojen suosiman fragmenttimuodon on osaltaan tarkoitus toimia samantapaisesti. Novalis pitikin omia fragmenttejaan ajattelua monin eri tavoin stimuloivina lähtökohtina. Tämän osalta ks. Wood 2007, s. xvii.

ero näyttäytyy pikemminkin aste- kuin tyyppierona. Nämä ajatukset yhdistämällä päästään seuraavanlaiseen käsitykseen: *kaikessa taidon soveltamisessa on läsnä niin toiminnallinen, valmistava kuin stokastinenkin elementti*. Taito on toiminnallista, sillä pysyvän oloisetkin tuotteet syntyvät säänneltyjen liikkeiden – eräänlaisen tanssin – seurauksena.⁴²⁰ Taito on valmistavaa, sillä hetkelliset teotkin vaikuttavat asiain järjestykseen. Ja lopulta taito on stokastista, sillä ihminen ei hallitse luontoa – mukaan lukien luontoa hänessä itsessään – absoluuttisella varmuudella.

Täsmennettäköön kuitenkin, ettei pyrkimykseni ole samastaa eri taidonlajeja suoraan toisiinsa. Ymmärränkin eri taitojen luokkien viittaavan siihen, mikä mainituista elementeistä on kunkin taidon kohdalla hallitsevin tai näkyvin. Tätä taustaa vasten on kiintoisaa palata Sellarsin elämisen taidon luokittelua koskeviin pohdintoihin. Vaikka Sellars päätyykin luokittelemaan stoalaisen elämisen taidon toiminnalliseksi, puhuu hän silti toisinaan oivallisuudesta tai viisaudesta pysyvänä (eli valmistetun tuotteen kaltaisena) sielunlaadun muutoksena, joka sitten heijastuu yksilön toimintaan. Toisaalta elämisen taito vertautuu päämääränsä eli sielunterveyden puolesta ruumiinterveydestä huolehtivaan lääkinnän taitoon, joka kuuluu stokastisten taitojen luokkaan.⁴²¹ Omasta näkökulmastani tällainen häilyvyys Sellarsin tulkinnassa on merkki siitä, että elämisen taitoon sisältyy etupäässä toiminnallisesta luonteestaan huolimatta myös valmistaville ja stokastisille taidoille tyypillisiä piirteitä.

Edellä esitetyn seurauksena myös pyrkimyksestä toimia hyveellisesti tulee epävarmaa. Vaikka yksilö olisikin niin harjaantunut hyveessä, että hän toimisi lähes vaistomaisesti tai ikään kuin huomaamattaan hyvin – Mendelssohnin ja Marcus Aureliuksen ilmaisuja kierrättääkseni – hänen taitonsa ei silti ole koskaan täydellistä. Taidokkaalla toimijalla on harjaantumaton yksilöä paremmat lähtökohdat mukautua moniin erilaisiin ja odottamattomiin tilanteisiin, mutta taito ei kuitenkaan varusta soveltajaansa varmuudella siitä, että hän menestyisi näissä tilanteissa. Kantille juuri tällainen epävarmuus on mitä selkein peruste hylätä hyveen mieltäminen taidoksi.⁴²²

Taidon rajojen tunnustaminen ei ehkä ole miellyttävää, kuten Noman fermentoijien muistetaan todenneen. Inhimillisten pyrkimysten epävarmuuden pohdiskelu voi kuitenkin itsessään toimia henkisenä harjoituksena, jonka myötä erilaisten päämäärien tavoitteluun

⁴²⁰ Tässä kohtaa on hyödyllistä palauttaa mieleen Sartwellin luonnehdinta katujen huoltamiseen paneutuneiden tietönteekijöiden toiminnasta: se muistuttaa kaupunkia korjaavaa tanssia.

⁴²¹ Sellars 2003, s. 71; 82–83 ja 168.

⁴²² Kant 1991, s. 189.

opitaan suhtautumaan lempeämmin. Oli sitten kyse ihmisten välisiin suhteisiin liittyvästä eettisestä toiminnasta tai mistä tahansa muusta taidosta, epävarmuuden tunnustaminen ei mielestäni edustakaan kohtalokasta ja valitettavaa puutetta vaan sen hyväksymistä, että meidän on mahdollista oppia epäonnistumisistamme. Aiemmin siteeraamani Noman fermentointilaboratorion työntekijöiden kirjoitus päättyy tältä osin osuviin sanoihin:

Tavoittelemme Nomassa täydellisyyttä, mutta tosiasiaassa saavutamme eniten epäonnistumistemme myötä.⁴²³

Päämäärien asettaminen ja systeeminrakennuksen taito

Toivon kysyneeni onnistuneesti perustelemaan, miksi tekninen filosofiakäsitys ei ole eettisesti kestävämmällä pohjalla ja miksi ajatus filosofiasta elämisen taitona ei turmele sen paremmin ajattelua kuin eettistä toimintaakaan. Vaikka päämäärien tavoittelu voi muuttua alistavaksi, tarkoitushakuinen taidon tulkinta ei ole luontaisesti väkivaltainen. Materiaalien väkinäinen pakottaminen ennalta lukkoon lyötyyn muottiin ja prosessia kohtaan osoitettu piittaamattomuus eivät olekaan taidon vaan mekaanisen tehokkuusajattelun tunnusmerkkejä, jossa päämääriin suhtaudutaan pakkomielleisesti. Taidokas toimija sen sijaan omistautuu toteuttamisprosessille kauttaaltaan. Hänen työskentelynsä on pikemminkin joustavaa yhteistyötä luonnollisten materiaalien kanssa kuin niiden yksipuolista hallintaa.⁴²⁴ Tällä tavoin menettelevä yksilö ymmärtää myös, ettei edes huomattava osaaminen tuo mukanaan kykyä taata tiettyä lopputulosta ehdottomalla varmuudella, sillä taitoa soveltava ihminen ei ole luonnon herra.

Näissä taidon yleistä luonnetta koskevissa pohdinnoissani erääksi taidokkuuden keskeiseksi kriteeriksi on noussut se, tavoitellaanko päämääriä pakottaen ja muusta piittaamatta vai rakastavasti ja paneutuen. Tämä jättää kuitenkin avoimeksi seuraavan olennaisen kysymyksen: voidaanko mitä tahansa päämäärää tavoitella taidokkaasti? Sartwell vastaa tähän kysymykseen lähtökohtaisesti myöntävästi. Hän tosin tiedostaa, että esimerkiksi sodankäynnin ja tappamisen kaltaisille aktiviteeteille omistautumisesta ja niihin uppoutumisesta puhuminen kuulostaa kammottavalta, mutta Sartwell pitäytyy tästä

⁴²³ Noma Fermentation Lab 2018. Suomennos minun.

⁴²⁴ Työstettävä materiaali voi löytyä taidonkäyttäjän omasta kehosta tai sen ulkopuolelta, kuten Dewey toteaa (Dewey 1958b, s. 47).

huolimatta kannassaan.⁴²⁵ Vaikka murhaaja voi varmasti valmistella tekoaan suurella huolella ja kadottaa ajan ja paikan tajun uppoutuessaan murhan aktiin, on mielestäni silti järjetöntä ajatella, että hän voisi menetellä tappamisessaan rakastavasti ja kohdella uhriaan tavalla, joka ei ole alistava.

Sartwell ottaa kuitenkin esille katkelman Thomas Bergerin romaanista *Little Big Man* esimerkkinä siitä, millaisissa olosuhteissa tappaminen voi olla, jos ei ehkä rakastavaa, niin vähintäänkin kunnioittavaa. Kyseissä katkelmassa cheyenne-päällikkö Old Lodge Skins kertoo crow-heimon edustajille cheyennien pitäneen heistä huomattavasti enemmän silloin, kun he sotivat keskenään. Crow't vastaavat tähän toteamalla, että aina amerikkalaisten pakotettua heimot rauhaan keskenään, cheyennet ovat menettäneet kaiken uljautensa crow'ien silmissä. Niinpä heimot päättävät taistella keskenään.⁴²⁶ Tällaisessa asetelmassa sotiminen näyttäytyy elämää merkityksellistävänä toimintana, joka kumpuaa yhtä lailla vastapuolen kunnioittamisesta kuin heidän päihittämisen halusta. Mainitsemani sepitteellisen murhaajan ja Bergerin kirjassa kuvattujen taistelevien heimojen väkivaltaista toimintaa erottaa kuitenkin se tärkeä seikka, että viimeainittu perustuu molemminpuoliseen suostumukseen.⁴²⁷

Kuten edeltä muistetaan, Sartwell katsoo, että taiten elämiseen liittyvän maailman rakastamisen on koskettava inhimillisten pyrkimysten kannalta piittaamatonta luonnonjärjestystä ja ihmisten niin hyvää kuin pahaakin sisältävää maailmaa sellaisenaan.⁴²⁸ Sartwellin tappamista ja sotimista koskevien näkemysten taustalla onkin sinänsä arvostettava vaikutin: tyhjän kauhistelun ja äkkinäisen tuomitsemisen sijasta hän pyrkii ymmärtämään niitä syitä, joiden nojalla esimerkiksi tappamista tai väkivaltaista taistelua voidaan pitää joissain perinteissä rituaaleina ja asioina, joihin voi uppoutua taidokkaasti.⁴²⁹ Omien tarkastelujeni kannalta on kuitenkin olennaista kiinnittää huomiota Sartwellin toteamukseen, jonka mukaan yksilön moraaliset periaatteet ratkaisevat viime kädessä sen, minkälaisia asioita hän voi pitää soveliaina taidollisen omistautumisen kohteina.⁴³⁰ Jos

⁴²⁵ Sartwell 1995, s. 54.

⁴²⁶ Sartwell 1995, s. 55.

⁴²⁷ Vertailun vuoksi on hyvä mainita Novaliksen kanta, jonka mukaan tappaminen ei ole taito. Sotaa voi sen sijaan Novaliksen mielestä käydä taidokkaasti, sillä taistelemisen päämääränä ei ole tappaminen sinänsä, vaan vastapuolen armeijan hajottaminen. (Novalis 2007, s. 41 [nro 276].)

⁴²⁸ Sartwell 1995, s. 56.

⁴²⁹ Sartwell 1995, s. 54–55. Sartwell käyttää pohdintojensa lähtökohtana tässä yhteydessä erityisesti Bhagavad Gitaa.

⁴³⁰ Sartwell 1995, s. 54.

tietyn maailmankuvan puitteissa ei siis ole mahdollista mieltää tappamista taidoksi, ei kyseiseen katsomukseen sitoutunut yksilö voi silloin myöskään omistautua tappamiselle.

Tässä kohtaa on hyvä palauttaa mieleen aivan tutkielman alkupuolella esiintynyt Wilhelm Diltheyn käsitys metafyyysisistä systeemeistä täsmällisyyteen ja yleismaailmallisuuteen pyrkivinä maailmankatsomuksina, jotka antavat myös osviittaa siitä, mitkä päämäärät ovat tavoittelemisen arvoisia elämässä.⁴³¹ Näkemykseni mukaan sekä elämisen taidon tarkoitusperän asettaminen että taidokkaalle omistautumiselle ylipäätään soveliaiden päämäärien arviointi edellyttääkin tuekseen systeemihakuista metafyyysisistä ajattelua, sillä ilman pyrkimystä asioiden perinpohjaiseen ymmärtämiseen arvokkaiksi mielletyt tarkoitusperät jäävät vaille perustelua. Tämä puolestaan merkitsisi filosofiseen elämään erottamattomasti kuuluvan jatkuvan kriittisen tarkastelun laiminlyömistä. On kuitenkin tärkeää ettei metafyyysisessä ajattelussa itsessään sorruta taidottomuuteen eli mekaaniseen jäykkyyteen ja sairaalloseen lopullisuuden tavoitteluun: maailma, jota systeeminrakennuksessa pyritään ymmärtämään ei ole koskaan valmis, joten sitä heijastelevaa systeemiäkin on alati arvioitava uudelleen ja paranneltava, kuten romantikot opettavat.

Käsitykseni systeeminrakennuksen merkityksestä elämisen taidolle pohjautuu osaltaan myös Sellarsin kuvaukseen taidon rakenteesta. Edeltä nimittäin muistetaan Sellarsin pitävän taidon päämääriä ja menetelmiä koskevaa jäsentynyttä ja perusteellista teoreettista tietämystä taidon olennaisena osatekijänä. Esimerkiksi tietyssä kulttuurisessa kontekstissa toimivien hyvien käytöstapojen hallitseminen on epäilemättä hienoa ja arvokasta siinä missä kyky valmistaa muutama ruokalaji tai soittaa jokunen musiikkikappalekin on. Satunnaisiin havaintoihin, irrallisiin ajatuksiin ja kokemuspohjaiseen rutiiniin pohjautuva näppäryys ei kuitenkaan vastaa taitoa. Rutiinit toimivat yksittäisissä tilanteissa. Taito sen sijaan kykenee mukautumaan lukuisiin erilaisiin tilanteisiin. Jos hyvin eläminen yhdistetään satunnaisten hyvien tekojen sijasta jatkuvaan kykyyn elää taiten, vaatii se taustalleen järjestelmällistä ymmärrystä elämisen taidon ylimmistä päämääristä ja siitä maailmasta, jossa näitä päämääriä tavoitellaan.⁴³²

Tahdon tosin tähdentää, etten ole pyörtämässä edellisessä luvussa esittämiäni näkemyksiä taidon keskeneräisyydestä ja viimekätisestä epävarmuudesta. Kuten olen

⁴³¹ Ks. Beiser 2014, s. 48–50.

⁴³² Tältä osin on hyvä mainita Novaliksen toteamus, jonka mukaan siirtymä hyväntahtoisuudesta hyveellisyyteen käy filosofian kautta (Novalis 2007, s. 120 [nro 653]). Tulkitsen tämän niin, että laajempi filosofinen ymmärrys asioista edesauttaa vaistomaisen ja rutiinomaisen hyväntahtoisuuden jalostumista harjaantuneeksi hyveellisyydeksi.

todennut, mestarillinen osaaminenkaan ei mielestäni takaa aiottujen päämäärien saavuttamista. Täydellisen varmuuden mahdottomuus ei kuitenkaan tarkoita sitä, etteikö pitkälle harjaantunut taidonkäyttäjä olisi harjoittelijaa ja aloittelijaa tasalaatuisempi toimissaan: asiantuntija kykenee aloittelijaa todennäköisemmin menestymään taidollisissa pyrkimyksissään ja hän osaa myös olla harjoittelijaa joustavampi ja vapautuneempi työskentelyssään.

Mainitsin tutkielman ensimmäisessä luvussa pitäväni modernin metafysiikan kehityshistoriaa tutkineen A. W. Mooren esittämää metafysiikan määritelmää omien pyrkimyksieni kannalta kiinnostavana. Kyseisen määritelmän mukaan metafysiikka on kaikkein yleisluontoisinta pyrkimystä järkeistää ja ymmärtää asioita (*make sense of things*).⁴³³ Suomennos ei vangitse Mooren määritelmään sisältyvää valmistavaa aspektia: asioita koskeva ymmärrys on jotakin, joka tuotetaan tekemällä (*to make*). Myös useaan otteeseen käyttämäni luonnehdinta ”systeeminrakennus” kieli tällaisesta metafysisestä ajatteluun liittyvästä valmistavasta piirteestä. Teknisen filosofiakäsityksen näkökulmasta onkin kiinnostavaa huomata niin Kantin kuin Schlegelinkin puhuvan arkkitehtoniikasta eli systeeminrakennuksen taidosta.⁴³⁴

Arkkitehtoniikassa on Kantin mukaan kyse inhimillisen tiedon systematisoinnista organismin kaltaiseksi kokonaisuudeksi, jota ilman tieto jää vain jäsentymättömäksi kasaumaksi ja irrallisten ajatusten kokoelmaksi.⁴³⁵ Vastaavasti myös Schelling katsoo kaiken inhimillisen tiedon muodostavan orgaanisen kokonaisuuden, josta yksittäiset oppialat versovat.⁴³⁶ Novalis sitä vastoin kutsuu filosofista systeemiä organismin idean syvällisimmäksi ilmaukseksi ja Schlegel puolestaan vertaa arkkitehtonista systeemiä taideteokseen, jossa kokonaisuus ja osat ovat vastavuoroisessa suhteessa keskenään.⁴³⁷

Tarkemmin katsottuna filosofisen systeemin rinnastaminen yhtäältä organismiin ja toisaalta taideteokseen tarkoittaa pitkälti samaa asiaa, sillä organismia leimaa taideteoksen tavoin kokonaisuuden ja osien vastavuoroinen suhde, kuten Kant *Arvostelukyvyn kritiikissä* panee merkille.⁴³⁸ Tältä pohjalta filosofista systeemiä voisikin kutsua eräänlaiseksi

⁴³³ Moore 2012, s. 1.

⁴³⁴ Kant 2009, s. 868 ja Schlegel 1997, s. 255.

⁴³⁵ Kant 2009, s. 868–869.

⁴³⁶ Hofstetter 2001, s. 55–56.

⁴³⁷ Novalis 1997, s. 64 (nro 83) ja Schlegel 1997, s. 255.

⁴³⁸ Kant 2018, s. 457–463. On tosin hyvä huomauttaa, että organismin tarkoituksenmukaisuus on Kantille ainoastaan refleктоivan arvostelukyvyn sääntelevä periaate, jonka varsinaisesta todenperäisyydestä ei voida päästä varmuuteen (Kant 2018, s. 311; 460–461). Lisäksi on hyvä mainita romantikkojen ja Schellingin

älylliseksi taideteokseksi.⁴³⁹ En malta olla vielä lisäämättä, että teknisen filosofiakäsityksen ja arkkitehtoniikan näkökulmasta Wienin piiriin kuuluneiden loogisten empiristien solvaukseksi tarkoittama heitto, jonka mukaan metafysiikka on pikemminkin jotakin taiteen- kuin tieteenkaltaista kääntyy ennemminkin kehuksi.⁴⁴⁰

Jos systeeminrakennus ymmärretään eräänlaiseksi valmistavaksi taidoksi, mieleen saattaa nousta kysymys siitä, onko arkkitehtoniikka toiminnalliseksi luonnehditusta elämisen taidosta kokonaan erillinen asia. Tähän kysymykseen vastaaminen vaatii pientä pohjustusta. Olen edellä linjannut, ettei teknisen filosofiakäsityksen tule rajautua vain ihmisten välisissä suhteissa ilmenevän hyveellisen toiminnan tarkasteluun, sillä taidolliset aktiviteetit muokkaavat niin luonnollista kuin sosiaalistakin maailmaa. Näin ollen katson Sartwellin tavoin elämisen taidon liittyvän rakastavaan menettelyyn kaikissa tilanteissa, joissa ihminen vaikuttaa tietoisilla toimillaan itseensä ja ympäristöönsä. Taiten eläminen on hyvin toimimista niin sosiaalisessa kanssakäymisessä kuin erilaisten asioiden valmistuksessakin. Toisin sanoen rakastava ja maailmalle omistautuva taidollinen toiminta siis tuottaa niin hetkellisiä tekoja ja esityksiä kuin pysyvämmän oloisia esineitä ja rakennelmiakin: niin maalaaminen, tanssiminen, jääkiekon pelaaminen, kokkaaminen, showpainiminen, keskusteleminen, meditoiminen, politiikkaan osallistuminen, kirjoittaminen, talon suunnitteleminen kuin filosofisen systeemin rakentaminenkin voivat ilmentää taidokasta ja maailmaa juhlistavaa elämää.

Tällainen ajatus johtaa tosin takaisin jo esillä olleeseen kysymykseen siitä, millä perusteella erilaisten pyrkimysten soveltuvuutta taidolliselle omistautumiselle voidaan arvioida. Olen todennut filosofisen systeemin tai maailmankatsomuksen avustavan tässä, mutten ole selventänyt asiaa sen enempiä. Jaan lähtökohtaisesti Sartwellin käsityksen, jonka mukaan yksilön moraaliset periaatteet sanelevat sitä, mille aktiviteeteille hän voi

hyödyntäneen Kantin käsitystä organismin ja taideteoksen rakenteellisesta vastaavuudesta omien taidefilosofisten näkemystensä kehittyessä. Tältä osin ks. Beiser 2003, s. 80–82.

⁴³⁹ Kantin tapauksessa on tosin korostettava sitä, että hänelle filosofia on pohjimmiltaan tiedettä, jonka hän yksiselitteisesti erottaa taiteesta ja taidosta (Kant 2018, s. 231). Termin ”taito” esiintymisen arkkitehtoniikan yhteydessä voikin tulkita kahdella tavalla. Yhtäältä tässä voi katsoa olevan kyse pikemminkin mainitun sanan kuvailevasta kuin kirjaimellisesta käytöstä. Toisaalta asian voi tulkita myös siten, että tiedon järjestely on jotakin taidon lailla opeteltavaa, kun taas järjestelytoimintaa ohjaavan keskeisen idean esittäminen perustuu tietämiselle. Tällaista tulkintaa tukee Kantin tekemä erottelu koulufilosofian ja kosmisen filosofian välillä. Ensin mainittua Kant kutsuu taidokkuuden opiksi (*Lehre der Geschicklichkeit*) ja se on ”vain” tietämyksen järjestelyä. Jälkimmäistä Kant puolestaan luonnehtii viisausopiksi (*Lehre der Weisheit*), joka on inhimillisen järjen perimmäistä tarkoituspäää koskevaa tiedettä. Koulufilosofinen tiedon järjestely tapahtuu suhteessa tähän viisausopin esittämään perimmäiseen tarkoituspäään. (Kant 1885, s. 14–15 ja Kant 2009, s. 875–876; 870.)

⁴⁴⁰ Erityisesti Rudolf Carnap katsoi metafysiikkaa harrastavien filosofien olevan tietynlaisia taiteilijoita, mutta lahjattomia ja surkeita sellaisia (ks. esim. Moore 2012, s. 297 ja 480n65).

omistautua. Tarkemmin ottaen katson kuitenkin, että tätä arviointia määrittää ennen kaikkea elämisen taidon perimmäinen päämäärä, joka on yhtä kuin korkein moraalinen periaate – korkein hyvä. Olen edellä jo esittänyt oman vastausehdotukseni kysymykseen siitä, miten tulisi elää: sekä yksilön että luonnon kukoistusta ylläpitävästi ja edistävästi. Jahka toiminnalla on tällainen kiintotähti, yksilö voi suunnata yksittäisiä taidollisia pyrkimyksiään niin, että ne joko edistäisivät tai olisivat vähintään yhteensopivia hänen korkeimmaksi tunnustaman tarkoitusperän tai tarkoitusperien kanssa. Tällaisen systeemihenkisen ajattelun tuloksena syntyy eräänlainen päämäärien orgaaninen kokonaisuus: yksittäiset pyrkimykset tukevat ja edistävät korkeinta hyvää, joka puolestaan suuntaa yksittäisiä pyrkimyksiä.⁴⁴¹

Tahdon tässä kohtaa vielä palata esittämäni linjaukseen, jonka mukaan elämisen taidon päämääriä ja ympäröivää maailmaa koskeva systemaattinen ymmärrys edustaa osaltaan elämisen taidon teoreettista osatekijää. Koska taitoa koskevien teoreettisten käsitysten omaksuminen kuuluu taidon harjoitteluvaiheeseen, saattaa esittämästäni näkemyksestä saada sellaisen kuvan, että pitäisin jotakin tiettyä ennalta määriteltyä ja pysyvää systeemiä elämisen taidon perustana. Näin ei kuitenkaan ole. Tilanne vertautuu tältä osin Schlegelin käsitykseen kritiikin lähtötilanteesta: ihminen ei voi astua elämän ulkopuolelle arvioidakseen kriittisesti tiedonkykyjään, vaan kyseisiä kykyjä täytyy arvioida yhtäaikaaisesti niiden käytön kanssa.⁴⁴² Varman alkupisteen sijasta elämisen taidon harjoittelijan on tyytyminen maailmankatsomuksensa alituisen muodostamiseen ja uudelleenarviointiin samanaikaisesti, kun hän yrittää parhaansa mukaan elää taiten.

Tämä ei kuitenkaan tarkoita sitä, etteikö yksilö voisi – ja etteikö hänelle olisi eduksi – tutustua jo olemassa oleviin filosofisiin oppeihin. Novalis itse asiassa katsoo vieraisiin systeemeihin tutustumisen edesauttavan yksilön oman systeemin löytämistä, sillä vieraille filosofisille käsityksille altistuminen lisää Novaliksen mukaan yksilön tietoisuutta omasta ajattelustaan.⁴⁴³ Mielestäni tällainen asetelma rinnastuu hyvin esimerkiksi kirjoittajan tai muusikon niin sanotun oman äänen etsintään ja kehittämiseen. Maailmankatsomuksen

⁴⁴¹ Myös Kant katsoo moraalifilosofian käsittelemän ihmiskunnan korkeimman tarkoitusperän toimivan inhimillisen tietämyksen järjestelmällistämisen ohjastajana (Kant 2009, s. 875–877 ja Kant 1885, s. 20). Tässä käsittelemieni teemojen osalta pohdintojani ovat innoittaneet Kantin arkkitehtoniikkaa koskevien näkemysten ohella myös hänen käsityksensä korkeimman hyvän ja moraalilain yhteydestä. En kuitenkaan voi tässä yhteydessä syventyä tähän kimuranttiin aiheeseen. Todettakoon tosin, etten jaa Kantin tulkintaa siitä, mitä korkein hyvä merkitsee. Lyhyesti ilmaistuna korkein hyvä on Kantille onnellisuuden toteutumista tarkkaan verrannollisessa suhteessa moraaliseen arvokkuuteen (Kant 1990b, s. 298–299 ja 321–322).

⁴⁴² Beiser 2003, s. 124.

⁴⁴³ Novalis 2007, s. 32 (nro 220).

jalostamisen ei kuitenkaan tarvitse olla pelkästään yksinäistä puuhaa, sillä vieraille filosofisille käsityksille voi altistua myös keskustelujen kautta. Vaikka ajatustenvaihto esimerkiksi ystävien, työtovereiden tai perheenjäsenten kesken ei ehkä oletusarvoisesti vastaakaan syvällisyydessään filosofian klassikkotekstejä tai perusteellisuudessaan akateemista kirjoitusta, voivat tällaiset keskustelut silti olla hyvin merkityksellisiä ajattelun kultivoitumisen kannalta.⁴⁴⁴

Palaan näiden systeeminrakennusta koskevien mietintöjeni päätteeksi vielä tutkielman alkupuolella esillä olleeseen Hadot'n toteamukseen, jonka mukaan etiikka eli hyvän valitseminen edeltää metafysiikkaa. Yhdyn tähän näkemykseen, sillä vaikka maailma on pullollaan erilaisia metafysisiä näkökantoja, yksilön näkökulmasta maailman järkeistämisen prosessi alkaa kyseisen pyrkimyksen valitsemisella.⁴⁴⁵ Jos tämän pyrkimyksen kannustimena on hillitsemättömän prometeaanisen hallinnan halun sijasta Hadot'n orfiseksi kutsumalle asenteelle tyypillinen halu ymmärtää maailmaa samaan tapaan kuin pyrimme ymmärtämään lähimmäisiämme (Novaliksen luonnehdintaa kierrättääkseni), niin tällöin on mielestäni kyse maailmalle omistautumisesta ja siten hyvän valitsemisesta.⁴⁴⁶ Maailmaa ja yksilön paikkaa siinä tarkastelevan filosofoinnin voi myös mieltää Novaliksen tavoin koti-ikäväksi eli haluksi olla kotona kaikkialla maailmassa.⁴⁴⁷ Tästä näkökulmasta metafyyminen pohdiskelu, näiden pohdintojen yhteen koostaminen, kriittinen osiin purkaminen ja uudelleen yhteen koostaminen näyttäytyy paitsi systeemin myös kodin rakentamisena.⁴⁴⁸

⁴⁴⁴ Tässä yhteydessä on hyvä mainita Jenan varhaisromanttisen piirin jäsenten käyneen usein eläväistä ja moninäkökulmaista keskustelua keskenään. Lisäksi Schlegel ja Novalis puhuivat toisinaan ”symfilosofoinnista” eli yhdessä filosofoimisen ihanteesta. Tämän osalta ks. esim. Kneller 2014, s. 113.

⁴⁴⁵ Hadot siteeraa uusplatonisti Plotinosta puhuessaan siitä, kuinka kysymys ”miten elää?” sysää teoreettisen pohdiskelun liikkeelle. Hadot'n tässä yhteydessä esittämä Plotinos-sitaatti kuuluu seuraavasti: ”Halu synnyttää ajattelun.” Ks. Hadot 2010, s. 277–278.

⁴⁴⁶ Otan esille erään fragmentin Schlegelin *Ideen*-kokoelmasta esimerkkinä orfisesta elementistä hänen ajattelussaan. Kyseisessä fragmentissa Schlegel toteaa, että sellainen yksilö, joka ei tutustu luontoon rakkauden välityksellä ei myös koskaan tule tuntemaan luontoa. (Schlegel 1991, s. 103 [nro 103].)

⁴⁴⁷ Novalis 2007, s. 155 (nro 857).

⁴⁴⁸ Puhe systeeminrakennuksesta eräänlaisena älyllisenä kodinrakennuksena tulee kenties ymmärrettävämmäksi, kun sitä vertaa yleiseen ilmaisuun ”älyllisen kodin löytämisestä” esimerkiksi jonkin tietyn tutkimustradition parista. Tässä yhteydessä on myös kiinnostavaa huomioida Deweyn näkemys, jonka mukaan eräs valmistavien taitojen ansioista liittyy juuri siihen, kuinka ihminen kykenee niiden kautta tekemään maailmasta kotoisamman itselleen (Dewey 1958b, s. 158–159). Saksalaisen idealismin termein voisikin sanoa, että arkkitehtoniikka liittyy ideaalisen kodin (älyllinen koti) ja arkkitehtuuri reaalisen kodin (konkreettinen koti) valmistamiseen.

Lopuksi

Yhteenveto

Sekä Hadot'n että Sellarsin esittämissä antiikin filosofian tulkinnoissa korostuu ajatus, jonka mukaan filosofiassa ei ole kyse pelkästään eikä edes ensisijaisesti teoreettisesta puheesta, vaan käytännöllisestä pyrkimyksestä elää hyvin. Joku voisikin tältä pohjalta kysyä, mitä mieltä on kirjoittaja teoreettinen tutkielma elämisen taidon kaltaisesta aiheesta. Tässä kohtaa ei kuitenkaan sovi unohtaa, että teoreettisuus ja perinpohjainen ajattelu ovat keskeisessä asemassa niin Hadot'n kuvaamassa filosofisessa elämäntavassa kuin Sellarsin hahmottelemassa teknisessä filosofiakäsityksessäkin. En ole missään vaiheessa tutkielmaani väheksynyt teoreettis-käsitteellisen ajattelun merkitystä. Olen päinvastoin puhunut sen puolesta, kuinka korvaamatonta tällainen ajattelu on pyrkimykselle elää taiten, kuten filosofista systeeminrakennusta käsittelevästä luvusta voi huomata. Toisaalta on myös syytä varoa, ettei teoreettisen ajattelun ja puheen merkitystä korostettaessa käy kuten tutkielman alkupuolella käsittelemälleni John Cooperille, jonka leimallisen järkivetoinen tulkinta filosofisen elämäntavan ajatuksesta uhkaa kadottaa Hadot'n kirjoitusten keskeisen viestin näköpiiristään.

Eräs Sellarsin teknisen filosofiakäsityksen ansioista liittyykin siihen, kuinka se onnistuu nivomaan teoreettisen järkeilyn ja käytännöllisen toiminnan tasapainoisesti yhteen. Tämä juontuu Sellarsin esittämästä taidon rakenteen tulkinnasta, jonka mukaan taito koostuu teoreettisesta tietämyksestä ja harjoittelusta. Ensin mainitusta tulee toiminnassa ilmenevää osaamista vasta viimeksi mainitun myötä. Teknisen filosofiakäsityksen kontekstissa nimitys ”filosofi” viittaa näin ollen henkilöön, jossa kaikkein yleisluontoisin pyrkimys ymmärtää maailmaa muuntuu harjoituksen myötä hänen toimissaan ilmeneväksi osaamiseksi.⁴⁴⁹ Vaikka minulla on tutkielmani alussa ääneen päässeestä Paul Feyerabendista poiketen paljonkin rakkautta teoria-orientoitunutta ammattifilosofiaa kohtaan, elämisen taidon näkökulmasta ammattifilosofi on toimenkuvansa puolesta kuitenkin tekemisissä vain elämisen taidon teoreettisen osatekijän

⁴⁴⁹ Harjoituksen teeman osalta kerrattakoon, että Hadot'n mukaan antiikissa hyödynnettiin muun muassa keskustelun, itsetutkiskelun, mielikuvaharjoitusten, itsekehotusten ja muistisääntöjen kaltaisia henkisiä harjoituksia (*askesís*). Sekä Sellars että Hadot kiinnittävät huomiota Epiktetoksen *Käsikirjassa* esiintyviin harjoituksiin, joiden avulla koulitaan haluja tarkastelemalla asioita kosmisesta näkökulmasta (fysiikkaan liittyvät harjoitukset), muovataan oppilaan eettisiä pyrkimyksiä (eettiset harjoitukset) sekä kehitetään yksilön ajattelukykyä (loogiset harjoitukset). Edeltä muistetaan Sellarsin myös toteavan henkisten harjoitusten vaikuttavan filosofin sielun- ja mielentilaan vastaavalla tavalla kuin voimistelu vaikuttaa kehoon.

kanssa. Näin ollen ammattifilosofia ei ole mielekästä kutsua filosofiksi sanan täydessä merkityksessä sen enempää kuin musiikkiteoreetikkoa muusikoksi.

Mitä sitten toivon saavuttaneeni tällä elämisen taitoa teoreettisesti tarkastelevalla tutkielmallani? Työn ensimmäisessä puoliskossa selvitin, mitä filosofian kutsuminen elämisen taidoksi tarkemmin katsottuna merkitsee. Lähdin tältä osin liikkeelle selostamalla, miksi Hadot'n rinnakkain käyttämät luonnehdinnat filosofiasta elämäntapana, elämisen taitona ja henkisenä harjoituksena tulisi erottaa toisistaan. Koska toimintaa ei mielletä kaikissa antiikin filosofian koulukunnissa taidoksi, on mahdollista puhua filosofisesta elämäntavasta, jossa hyveellisen toiminnan ei katsota perustuvan taidokkuuteen. Henkistä harjoitusta ja elämisen taitoa ei puolestaan sovi samastaa toisiinsa, sillä harjoitus on vain yksi taidon osatekijöistä, kuten Sellars toteaa. Näiden kahden näkökohdan pohjalta on perusteltua esittää teknisen filosofiakäsityksen ymmärtämistä omaksi tulkinnakseen filosofian luonteesta, joka eroaa paitsi teoreettisesta filosofiakäsityksestä myös filosofisen elämäntavan ajatuksesta.

Selvennyttyäni teknisen filosofiakäsityksen suhdetta muihin filosofiakäsityksiin lähdin tarkastelemaan lähemmin Sellarsin tulkintaa sokraattis-stoalaisesta elämisen taidosta. Kuten olen tässäkin jo todennut, Sellarsin stoalaisuuteen pohjautuva käsitys taidon rakenteesta sallii teoreettisen järkeilyn ja käytännöllisen toiminnan yhteen nivomisen esittämällä ne elämisen taidon osatekijöiksi. Kiinnitin Sellarsin näkemyksiä koskevassa osuudessa huomiota myös Sellarsin esittelemiin taidonlajien luokkiin, joista keskityin erityisesti valmistavien, toiminnallisten (tai esittävien) ja stokastisten taitojen luokkiin. Koska elämisen taito ilmenee teoissa ja koska stoalaiset yhdistävät onnellisuuden esimerkiksi aineellisen hyvinvoinnin sijasta hyvin toimimiseen, sokraattis-stoalainen elämisen taito on Sellarsin katsannossa mielekkäintä luokitella toiminnalliseksi taidoksi.

Tutkielmani ensimmäisen osion päätteeksi arvioin Sellarsin teknisen filosofiakäsityksen rajoituksia, joiden esitin liittyvän ennen kaikkea hänen käsitykseensä elämisen taidon päämäärästä. Sellars nimittäin katsoo sokraattis-stoalaisen elämisen taidon pyrkivän ennen muuta yksilöllisen toimijan sielunterveyden, onnellisuuden ja kukoistuksen (*eudaimonia*) edistämiseen. Mielestäni kysymystä ”Miten elää?” ei kuitenkaan voi nykypäivänä esittää vain yksilökeskeisestä eikä edes yksinomaan ihmiskeskeisestä näkökulmasta, sillä ihmisen toiminnan vaikutukset koskettavat paitsi hänen myös luonnonkokonaisuuden hyvinvointia. Tukeuduin tältä osin Hans Jonaksen näkemykseen, jonka mukaan inhimillisten taitojen kasvanut vaikutusvoima pakottaa ajattelemaan eettistä

vastuuta aiempaa laajemmasta ja kauaskatseisemmasta näkökulmasta. Näin ollen linjasin, ettei ”tekniseksi” luonnehdittavaa filosofiakäsitystä ole mielekästä rajata vain ihmisten välisen eettisen toiminnan taidoksi ymmärtämiseen, vaan sen tulisi kyetä myös huomioimaan kaikkien inhimillisten taitojen käytön eettinen ulottuvuus ylipäättään. Elämisen taito tulisi ymmärtää sekä yksilön että luonnon terveyden ylläpitämiseksi ja edistämiseksi.

Työni jälkimmäisessä puoliskossa pohjustin tällaisen laajemman elämisen taidon tulkinnan kehittelyä. Aluksi tarkastelin teknistä filosofiakäsitystä kriittisestä näkökulmasta. Keskityin tässä yhteydessä erityisesti Martin Heideggeriin, jolle filosofian muuntuminen taidoksi merkitsee ajattelun ehtymistä. Yksinkertaistavasti sanottuna Heideggerin sekä hänen ajattelustaan ammentavien Schürmannin ja Arendtin näkemysten keskeinen anti omien pyrkimysteni kannalta liittyy heidän kirjoituksistaan hahmottuvaan kuvaan päämäärähakuisesta taidosta sisäsyntyisesti tykötarpeitaan alistavana, päämääriensä toteuttamiseen pakkomielleisen väkivaltaisesti suhtautuvana ja luontoa tuhoavana. Koska tällaisista lähtökohdista on vaikea kehitellä ajatusta luonnon kukoistusta edistämään pyrkivästä elämisen taidosta, lähdin tutkielman viimeisessä pääluvussa puolustamaan päämäärähakuista taidon tulkintaa – ja sen myötä myös teknistä filosofiakäsitystä ylipäättään – näiltä kriittisiltä näkemyksiltä.

Tutkielman käsittelyosan päättävissä pohdintoissa vastasin Heideggerin ja kumppaneiden esittämään teknisen ajattelun kritiikkiin tarkastelemalla taidon yleistä luonnetta useammasta näkökulmasta. Hyödynsin tässä yhteydessä saksalaisen varhaisromantiikan edustajien Friedrich Schlegelin ja Novaliksen, pragmatistiseen perinteeseen kuuluvien Deweyn ja Sartwellin sekä eri alojen taitajien näkemyksiä. Eräs keskeisistä linjauksistani koski sitä, ettei materiaalien väkinäistä pakottamista ennalta lukkoon lyötyyn muottiin ja työskentelyprosessia kohtaan osoitettua piittaamattomuutta tule pitää taidon vaan mekaanisen tehokkuusajattelun tunnusmerkkeinä. Vain silkkaa tehokkuutta tavoitteleva toimija suhtautuu päämääriinsä pakkomielleisesti. Taidokas toimija sen sijaan omistautuu toteuttamisprosessille kauttaaltaan ja suhtautuu sekä tavoittelemaansa päämäärään että taidon tykötarpeisiin joustavasti ja rakastavasti. Lisäksi esitin tutkielman viimeisessä luvussa kaikkeen taidonkäyttöön sisältyvän epävarmuutta, sillä taitoa soveltava ihminen on vain osa luonnonkokonaisuutta eikä sen herra.

Lyhyesti sanottuna toivon tutkielmani valaiseen sitä, mitä ajatus filosofiasta elämisen taitona pitää sisällään ja mitä mahdollisia ongelmia tällaiseen tekniseen

filosofiakäsitykseen voi liittyä. Olen lisäksi esittänyt syitä sille, miksi elämisen taito tulisi tänä päivänä ymmärtää terveyden ja kukoistuksen edistämiseksi sekä yksilön, yhteisön että koko luonnon tasolla. Vaikka kattavamman elämisen taidon tulkinnan seikkaperäisempi kehittäminen jääkin potentiaalisen jatkotutkimuksen aiheeksi, olen tässä yhteydessä pohjustanut tällaista hanketta argumentoimalla sen puolesta, ettei teknisen filosofiakäsityksen kannalta keskeinen päämäärähakuinen taidon tulkinta ole eettisesti kestävä pohjalla. Tutkielmani päätteeksi tahdon vielä antaa luonnosmaisesti osviittaa siitä, mitä ymmärrän luonnon terveyden ja kukoistuksen edistämiseksi.⁴⁵⁰

Luonnon kukoistuksen edistämisestä

Olen edellä maininnut Schlegelin ja Novaliksen ilmoittavan *Bildungin* eli kasvatuksen ja koulutuksen (laajasti ymmärrettyinä) korkeimmaksi hyväkseen. Novalis ei kuitenkaan yhdistä *Bildungia* vain yksilön kokonaisvaltaiseen kehitykseen eikä edes pelkästään ihmiskunnan yhteiseen jalostumiseen, vaan myös luonnon kasvatukseen, jonka hän julistaa eräässä fragmentissa kutsumukseksi.⁴⁵¹ Novalis puhuu luonnon *Bildungista* myös

⁴⁵⁰ Toinen tarkempaa tutkimusta mielestäni ansaitseva aihe olisi romantikkojen sekä Kantin ajattelun perusteellisempi tarkastelu elämisen taidon ja filosofisen elämäntavan ajatusten näkökulmasta. Olen tässä yhteydessä joutunut muun muassa sivuuttamaan maailman merkityksellistämisen mielikuvitukseksiaan havainnoinnin keinoin, jota Novalis kutsuu ”maailman romantisoimiseksi” tai ”aistien aktiiviseksi käytöksi” (Novalis 1997, s. 60; 71–72 [nrot 66; 17]). Hadot käsittelee samaa teemaa teoksessaan *Philosophy as a Way of Life*, jossa hän vertailee tällaista taiteilijoille monesti ominaista esteettistä herkkyyttä antiikin viisaan tapaan kontemploida maailmaa (ks. Hadot 1995, s. 254–261). Näitä Hadot’n näkemyksiä olisi kiinnostavaa suhteuttaa Novaliksen ja Schlegelin kirjoituksiin. Sellars on itse asiassa vertaillut saksalaisten varhaisromanttikkojen ja stoalaisten näkemyksiä elämisen taidosta ja luonnon mukaan elämisestä lyhyessä artikkelissa vuodelta 1999. Kyseinen artikkeli on kuitenkin suppea ja se keskittyy yksinomaan Schlegeliin. Sellarsin varhaisromantiikkaa koskeva tulkinta ei myöskään ole erityisen hienosyinen. Mitä taas Kantiin tulee, niin Hadot kyllä suhteuttaa antiikin filosofiaa koskevia tulkintojaan lyhyesti Kantin ajatteluun (ks. Hadot 2010, s. 270–275), mutta yksityiskohtaisemmalle tarkastelulle olisi nähdäkseni silti tilausta, sillä Kantin kirjoituksista löytyy useita kiinnostavia yhteyksiä filosofisen elämäntavan ja elämisen taidon ajatuksiin. Esimerkkinä mainittakoon *Käytännöllisen järjen kritiikissä* esitetty näkemys, jonka mukaan filosofi ei voi olla pelkkä viisauden oppilas, vaan hänen tulee antiikin ihanteiden mukaisesti kyetä osoittamaan viisautta koskevan opin pettämätön vaikutus persoonassaan. Kant puhuu samassa yhteydessä viisausopista (*Weisheitslehre*), joka tieteenä samastuu filosofiaan, siten kuin kyseinen termi antiikissa ymmärrettiin, eli ”ohjeistuksena korkeimman hyvän käsitteeseen ja sen saavuttamiseen vievään käytäytymiseen”. (Kant 1990b, s. 295–296 ja AA 5:108. Suomennosta muokattu.) Tässä kohtaa on tosin muistettava, ettei viisausopissa ole Kantin katsannossa kyse vain yksilön vaan ihmiskunnan yhteisen korkeimman päämäärän esittämisestä (ks. Kant 2009, s. 875–876; 887 ja Kant 1885, s. 14–15). Näiden huomioiden lisäksi on hyvä mainita Kantin käsittelevän moraalifilosofiassaan myös harjoituksen teemaa. Tämä näkyy *Käytännöllisen järjen kritiikin* menetelmäopissa ja erityisesti *Moraalin metafysiikan* hyveoppia koskevassa osuudessa, jossa Kant puhuu eettisestä harjoituksesta – askeesista (ks. Kant 1990b, s. 357–359 ja Kant 1991, s. 273–274).

⁴⁵¹ Novalis 1997, s. 28 (nro 32). Tarkalleen ottaen Novalis puhuu tässä yhteydessä maan tai maailman (*Erde*) kasvattamisesta.

ensyklopediassaan, jossa hän toteaa ihmisten olevan luonnon kasvattajia, joiden kautta luonnosta on tuleva moraalinen.⁴⁵²

Nämä Novaliksen kommentit on tulkittava aiemmin esittelemäni romantikkojen orgaanisen luontokäsityksen puitteissa. Kyse ei siis ole ihmisen asettumisesta luonnon valtiaan asemaan.⁴⁵³ Sen sijaan kyse on ihmisen poeettisesta (eli tuottavasta) kyvystä jatkaa ja jalostaa edelleen luonnon tuottavaa prosessia, johon ihminen itsekin erottamattomasti kuuluu. Sartwell esittää samansuuntaisen näkemyksen todetessaan luonnon muuntelevan itseään ihmisen välityksellä.⁴⁵⁴ Tulkitseen luonnon moraaliseksi tekemisen näin ollen merkitsevän ihmisen tuottavien kykyjen käyttöä luonnollisen maailman rikastamiseen ja kaunistamiseen kulttuurin äärettömän moninaisin muodoin. Tältä osin on hyvä huomioida Novaliksen kuvaus monimuotoisuudessaan taidegalleriaa muistuttavasta maanpäällisestä ideoiden paratiisista, jossa erilaisilla yksilöllisillä ideoilla on tilaa kasvaa ja vuorovaikuttaa toistensa kanssa.⁴⁵⁵ Tähdennän vielä, että puhuessani tässä yhteydessä maailman rikastamisesta kulttuurin keinoin, tarkoitan nimenomaan kaikkea inhimillistä taidollista toimintaa.

Miten tällaiset näkemykset liittyvät luonnon terveyteen ja sen edistämiseen? Romantikkojen näkemyksistä ammentaen ajattelen hyvinvoivan luonnon ilmentävän elinvoimaisuuttaan sen äärettömässä tuottavuudessa ja kyvyssä ylläpitää muotojen ja elämän moninaisuutta. Taidollisessa tuottavassa toiminnassaan ihminen tuo uusia muotoja luontoon ja edistää siten luonnon kukoistusta. Novalis kuvaa tällaista asetelmaa hyvin todetessaan luonnonkokonaisuuden olevan ikään kuin suuri puu, jonka kukinnon nappuja ihmiset ovat.⁴⁵⁶ Nappujen puhkeaminen kukkaan tapahtuu nimenomaan poeettisuudessa – siis taidollisessa toiminnassa.⁴⁵⁷ Tästä näkökulmasta erilaisille taidollisille aktiviteeteille omistautuminen on samanaikaisesti sekä monimuotoisen kulttuurin jalostamista (*Bildung*)

⁴⁵² Novalis 2007, s. 11 (nro 73).

⁴⁵³ Vaikka olen korostanut Novaliksen ajattelun ”orfista” ja joustavaa puolta, rehellisyyden nimissä on todettava, että hänen kirjoituksissaan pilkahtelee aika ajoin myös ”prometeaaninen” ehdottomaan hallintaan tähtäävä juonne (ks. esim. Novalis 1997, s. 78 [nro 33]). Katson tämän juonteen Novaliksen ajattelussa olevan J. G. Fichten vaikutuksen perua, sillä Fichte mieltää luonnon hallitsemisen ihmiskunnan kutsumukseksi (ks. esim. Beiser 2002, s. 218; 360). Tulkintani mukaan täydellinen itsehallinta ja inhimillisen tahdon täydellinen toteuttaminen edustavat Novalikselle kuitenkin ennen muuta säänteleviä ihanteita.

⁴⁵⁴ Sartwell 1995, s. 154. Sartwellin ajatus tuo mieleen myös erään Schlegelin fragmentin, jossa hän kirjoittaa luonnon katsovan itseään luovasti ihmisessä (Schlegel 1991, s. 96 [nro 28]).

⁴⁵⁵ Novalis 2007, s. 165 (nro 929). Ks. myös s. 18 (nro 113).

⁴⁵⁶ Novalis 1997, s. 80 (nro 49).

⁴⁵⁷ Novalis ilmaisee asian toteamalla kukinnon olevan hyvin poeettinen (ks. Novalis 1997, s. 158 [nro 22]). Ensyklopediassaan Novalis rinnastaa myös ajattelun kukkimiseen ja kutsuu ajatteluun kykeneviä elimiä luonnon sukuelimiksi (Novalis 2007, s. 189 [nro 1144]). Yhdistän tämän nerouden teeman yhteydessä esiin tulleeeseen näkemykseen, jonka mukaan nerokkaat ideat ovat uusia ideoita innoittavia hedelmällisiä siemeniä.

että luonnon kukoistuksen edistämistä. Kulttuurin ja luonnon läheinen yhteen nivoutuminen näkyy myös Sartwellin elämisen taitoa käsittelevässä teoksessa, jossa hän kirjoittaa rakastavan taidollisen tekemisen olevan osallistumista luonnon kehkeytymiseen ja siten luonnon ja kulttuurin yhteenkuuluvuuden osoittamista.⁴⁵⁸

Olen todennut, että teknisen filosofiakäsityksen tulisi kiinnittää huomiota kaikkien inhimillisten taitojen eettiseen ulottuvuuteen, sillä taitojen käyttö vaikuttaa maailmaan ja sitä asuttavien elämänmuotojen elämään. Kun tämä ajatus yhdistetään tekemääni erotteluun taidokkuuden ja pakkomielteisen tehokkuuden tavoittelun välillä, voidaan *taidokkaan* toiminnan nyt huomata vaikuttavan maailmaan rikastavasti. Ihmisen menetellessä taidokkaasti hän osallistuu ”universumin kauniin kotitalouden” muovaamiseen ja ”transsendentaalisen terveyden” rakentamiseen, kuten Novalis asian ilmaisee.⁴⁵⁹ Mitä selkeämmin toimintaa sen sijaan motivoi ja leimaa alistava pyrkimys silkkään *tebokuuteen*, sitä todennäköisemmin luonnon hyvinvointiin vaikutetaan kielteisesti.

Tässä kohtaa on hyvä palauttaa mieleen ajatus luonnosta ikään kuin suurena orgaanisena kokonaisuutena. Siinä missä joustava ja rajallisen asemansa tässä organismissa tunnustava taidokas toiminta ylläpitää ja edistää kokonaisuuden hyvinvointia, ahnas pyrkimys yksilöllisten päämäärien tehokkaaseen toteuttamiseen hinnalla millä hyvänsä puolestaan tuhoaa luonnon terveyttä. Hadot’n hillitsemättömäksi prometeaanisuudeksi nimittämä luonnon ehdottoman hallinnan tavoittelu edustaa tällöin rikkomusta luontoa vastaan ja asteittaista lipsumista pahuuteen: organismin yksittäinen osa – tässä tapauksessa ihminen – pyrkii asettamaan itsensä kokonaisuuden herraksi. Näin menetellessään ihmisestä tulee sairaus, joka hiljalleen nakertaa luonnonkokonaisuuden kykyä ylläpitää monimuotoisuuttaan. Organismien elinvoiman ehtyessä ahnaasti leviävä sairaus tuhoaa kuitenkin lopulta myös itsensä.⁴⁶⁰

Edeltä muistetaan Hadot’n ja Sellarsin puhuvan siitä, kuinka polveilevaan järkeilyyn perustuvia näkemyksiä saatettiin antiikissa tiivistää lyhyisiin ja erilaisissa elämäntilanteissa

⁴⁵⁸ Sartwell 1995, s. 157–158.

⁴⁵⁹ Novalis 1997, s. 54 ja 56 (nrot 25 ja 36). Novalis puhuu näissäkin fragmenteissa poeettisuudesta, mutta kuten olen edellä selostanut, romantikot tarkoittavat poeettisuudella inhimillistä tuottavaa toimintaa ylipäätään. Tässä kohtaa on lisäksi hyvä huomioda Novaliksen fragmentti, jossa hän toteaa aidosti moraalisen yksilön olevan poeettinen (Novalis 1997, s. 57 [nro 43]).

⁴⁶⁰ Pahuuden vertaaminen sairauteen perustuu Schellingin inhimillistä vapautta käsittelevässä tutkielmassaan esittämiin näkemyksiin. Tämän osalta ks. Schelling 2006, s. 34–35; Matthews 2014, s. 211–212 sekä Snow 1996, s. 168. Myös Novalikselta löytyy samantapaisia ajatuksia, ks. esim. Novalis 1997, s. 161 (nro 37) ja Novalis 2007, s. 120 (nro 653).

helposti mieleen palautettaviin ohjenuoriin tai nyrkkisääntöihin. Tässä hengessä päätän tutkielmani ohjenuoraan, joka perustuu luonnonfilosofis-metafyysisiin pohdintoihini ja joka toivottavasti voi auttaa yksilöitä menettelemään taidokkaasti toimissaan. Kyseessä on muunnelma Kantin kategorisesta imperatiivista, joskin tahdon täsmentää, etten pidä omaa ohjenuoraani kategorisena vaan hypoteettisena imperatiivina – se sitoo vain sellaista toimijaa, joka Novaliksen tavoin ensin valitsee kutsumukseksen luonnon kukoistuksen edistämisen:

Toimi niin, että kohtelet luontoa, sekä itsessäsi että ympärilläsi aina samalla tarkoituksiperänä itsessään etkä koskaan pelkästään välineenä.

Lähteet

- Ahonen, Marke 2004. Koiria ja ihmisiä. Stoalaisen etiikan kyyniset juuret. Teoksessa T. Kaarakainen & J. Kaukua (toim.), *Stoalaisuus. Tiedon, tunteiden ja hyvän elämän filosofia*, 25–41. Helsinki: Gaudeamus.
- Arendt, Hannah 1958. *The Human Condition*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Aristoteles 2009. *The Nicomachean Ethics*. Engl. käännös David Ross. Oxford: Oxford University Press.
- Backman, Jussi 2015. *Complicated Presence. Heidegger and the Postmetaphysical Unity of Being*. New York: SUNY Press.
- Beiser, Frederick C. 2002. *German Idealism. The Struggle Against Subjectivism 1781–1801*. Massachusetts: Harvard University Press.
- 2003. *The Romantic Imperative. The Concept of Early German Romanticism*. Massachusetts: Harvard University Press.
- 2014. *After Hegel. German Philosophy 1840–1900*. New Jersey: Princeton University Press.
- 2016. *Weltschmerz. Pessimism in German Philosophy 1860–1900*. Oxford: Oxford University Press.
- Blackburn, Simon 1994/2008. *The Oxford Dictionary of Philosophy*. Oxford: Oxford University Press.
- Blumenberg, Hans 1998. *Paradigmen zu einer Metaphorologie*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Bohm, David 1969. Further Remarks on Order. Teoksessa C. H. Waddington (toim.), *Towards a Theoretical Biology. 2 Sketches*, 41–60. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Bowie, Andrew 1993. *Schelling and Modern European Philosophy*. London: Routledge.
- Burton, Gary 2013. *Learning to Listen. The Jazz Journey of Gary Burton*. Boston: Berklee Press.
- Caputo, John D. 1978/1986. *The Mystical Element in Heidegger's Thought*. New York: Fordham University Press.
- Caygill, Howard 1995. Kant and the “Age of Criticism”. Teoksessa H. Caygill, *A Kant Dictionary*, 7–34. Massachusetts: Blackwell Publishing.
- Cooper, John M. 2012. *Pursuits of Wisdom. Six Ways of Life in Ancient Philosophy from Socrates to Plotinus*. New Jersey: Princeton University Press.
- Cuomo, Serafina 2007. *Technology and Culture in Greek and Roman Antiquity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Davidson, Arnold I. 1995. Introduction. Pierre Hadot and the Spiritual Phenomenon of Ancient Philosophy. Teoksessa P. Hadot, *Philosophy as a Way of Life*, 1–45. Massachusetts: Blackwell Publishing.
- Dewey, John 1929/1958a. *Experience and Nature*. New York: Dover Publications.
- 1929/1999. *Pyrkimys varmuuteen. Tutkimus tiedon ja toiminnan subteesta*. Suom. Pentti Määttänen. Helsinki: Gaudeamus.
- 1929/2012. *Filosofian uudistaminen*. Suom. Tuukka Perhoniemi. Tampere: Vastapaino.
- 1934/1958b. *Art as Experience*. New York: Capricorn Books.
- Engstrom, Stephen 1992. The Concept of the Highest Good in Kant's Moral Theory. *Philosophy and Phenomenological Research* vol. 52, no. 4 (Dec., 1992), 747–780.
- Feyerabend, Paul K. 1991. Concluding Unphilosophical Conversation. Teoksessa G. Munévar (toim.), *Beyond Reason. Essays on the Philosophy of Paul Feyerabend*. Boston Studies in the Philosophy of Science, Vol. 132, 487–527. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.

- 1993. Not a Philosopher. Teoksessa D. Karnos & R. Shoemaker (toim.), *Falling in Love with Wisdom. American Philosophers Talk about Their Calling*, 16–17. Oxford: Oxford University Press.
- Foucault, Michel 1976/1984/2010. *Seksuaalisuuden historia. Tiedontahto. Nautintojen käyttö. Huoli itsestä*. Suom. Kaisa Sivenius. Helsinki: Gaudeamus.
- Förster, Eckart 2011/2012. *The Twenty-Five Years of Philosophy. A Systematic Reconstruction*. Engl. käännös Brady Bowman. Cambridge: Harvard University Press.
- Guyer, Paul 2000. *Kant on Freedom, Law and Happiness*. Cambridge: Cambridge University Press.
- 2005. *Kant's System of Nature and Freedom. Selected Essays*. Oxford: Oxford University Press.
- Haaparanta, Leila 2002. Wienin piirin filosofiakäsitys ja ”puhtaan ajattelun kaavakieli”. Teoksessa I. Niiniluoto & H. J. Koskinen (toim.), *Wienin piiri*, 129–141. Helsinki: Gaudeamus.
- Hadot, Pierre 1995/2010. *Mitä on antiikin filosofia?* Suom. Tapani Kilpeläinen. Tampere: niin&näin.
- 1981/1995. *Philosophy as a Way of Life*. Engl. käännös Michael Chase. Massachusetts: Blackwell Publishing.
- 2004/2008. *The Veil of Isis. An Essay on the History of the Idea of Nature*. Engl. käännös Michael Chase. Massachusetts: Belknap press.
- Harper, Douglas 2001–2018. Techno-. Online Etymology Dictionary.
https://www.etymonline.com/word/techno-#etymonline_v_7664. Viitattu 27.8.2018.
- Haskins, Casey 1999. Dewey's Romanticism. Teoksessa C. Haskins & D. I. Seiple (toim.), *Dewey Reconfigured. Essays on Deweyan Pragmatism*, 97–132. New York: SUNY Press.
- Heidegger, Martin 1949/1975. The Way Back into the Ground of Metaphysics. Engl. käännös Walter Kaufmann. Teoksessa W. Kaufmann (toim.), *Existentialism from Dostoevsky to Sartre*, 265–279. New York: Meridian Books/ Peter Smith Publishing.
- 1953/2010. *Johdatus metafysiikkaan*. Suom. Jussi Backman. Helsinki: Tutkijaliitto.
- 1938/2000a. Maailmankuvan aika. Suom. Markku Lehtinen. Teoksessa M. Heidegger, *Kirje humanismista & Maailmankuvan aika*, 9–48. Helsinki: Tutkijaliitto.
- 1947/2000b. Kirje humanismista. Suom. Markku Lehtinen. Teoksessa M. Heidegger, *Kirje humanismista & Maailmankuvan aika*, 51–107. Helsinki: Tutkijaliitto.
- 1959/2002b. *Silleen jättäminen*. Suom. Reijo Kupiainen. Tampere: 23°45.
- 1967/ 2009. *Esitelmää ja kirjoituksia. Osa II*. Suom. Vesa Jaaksi, Reijo Kupiainen, Miika Luoto ja Tere Vadén. Tampere: niin&näin.
- 1977. *The Question Concerning Technology and Other Essays*. Engl. käännös William Lovitt. New York: Harper Colophon Books.
- 1975/1988. *The Basic Problems of Phenomenology*. Engl. käännös Albert Hofstadter. Bloomington: Indiana University Press.
- 1967/1998. *Pathmarks*. Engl. käännös William McNeill & kumpp. Cambridge: Cambridge University Press.
- 2001. *Poetry, Language, Thought*. Engl. käännös Albert Hofstadter. New York: HarperCollins.
- 1954/1968. *What Is Called Thinking?* Engl. käännös J. Glenn Gray. New York: Harper & Row.
- 1954/2002a. *Was heißt Denken?* Frankfurt: Vittorio Klostermann.

- 1961/1991. Nietzsche. Volume 1: The Will to Power as Art. Engl. käännös David Farrell Krell. Teoksessa M. Heidegger, *Nietzsche. Volumes One and Two*, 1–263. New York: HarperCollins.
- Hofstetter, Michael 2001. *The Romantic Idea of a University*. New York: Palgrave.
- Holtby, Braden 2019. ...And Then We Got Mario Kart Tattoos. *The Players' Tribune*, 6.3.2019.
<https://www.theplayerstribune.com/en-us/articles/braden-holtby-and-then-we-got-mario-kart-tattoos>. Viitattu 29.4.2019.
- Hursthouse, Rosalind & Pettigrove, Glen 2016. Virtue Ethics. Teoksessa E. N. Zalta (toim.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*.
<https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/ethics-virtue/>. Viitattu 19.9.2017.
- Hösle, Vittorio 2017. *A Short History of German Philosophy*. Engl. käännös Steven Rendall. New Jersey: Princeton University Press.
- van Inwagen, Peter & Sullivan, Meghan 2017. Metaphysics. Teoksessa E. N. Zalta (toim.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*.
<https://plato.stanford.edu/archives/spr2017/entries/metaphysics/>. Viitattu 10.5.2017.
- Johnston, James Scott 2010. German Post-Kantian Idealism and Dewey's Metaphysics: Mutual Themes. Teoksessa P. Fairfield (toim.), *John Dewey and Continental Philosophy*, 6–25. Carbondale: Southern Illinois University Press.
- Jonas, Hans 1966. *The Phenomenon of Life. Toward a Philosophical Biology*. Evanston: Northwestern University Press.
- 1979/1984. *The Imperative of Responsibility. In Search of an Ethics for the Technological Age*. Engl. käännös H. Jonas & D. Herr. Chicago: The University of Chicago Press.
- Kant, Immanuel 1902–. *Gesammelte Schriften (Akademie Ausgabe)*. Berliini: de Gruyter.
- 1781/2009. *The Critique of Pure Reason*. Engl. käännös J. M. D. Meiklejohn. Auckland: The Floating Press.
- 1785/1990a. Tapojen metafysiikan perustus. Suom. J. E. Salomaa. Teoksessa I. Kant, *Siveysopilliset pääteokset*, 67–161. Porvoo: WSOY.
- 1788/1990b. Käytöllisen järjen kritiikki. Suom. J. E. Salomaa. Teoksessa I. Kant, *Siveysopilliset pääteokset*, 163–362. Porvoo: WSOY.
- 1790/2018. *Arvostelukyynyn kritiikki*. Suom. Risto Pitkänen. Helsinki: Gaudeamus.
- 1797/1991. *The Metaphysics of Morals*. Engl. käännös Mary Gregor. Cambridge: Cambridge University Press.
- 1800/1885. *Introduction to Logic*. Engl. käännös Thomas Kingsmill Abbott. London: Longmans, Green & co.
- Kneller, Jane 2014. Sociability and the Conduct of Philosophy. What We Can Learn from Early German Romanticism. Teoksessa D. Nassar (toim.), *The Relevance of Romanticism. Essays on German Romantic Philosophy*, 110–126. Oxford: Oxford University Press.
- Kraut, Richard 2018. Aristotle's Ethics. Teoksessa E. N. Zalta (toim.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*.
<https://plato.stanford.edu/archives/sum2018/entries/aristotle-ethics/>. Viitattu 25.11.2018.
- Makkreel, Rudolf 2016. Wilhelm Dilthey. Teoksessa E. N. Zalta (toim.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*.
<https://plato.stanford.edu/archives/fall2016/entries/dilthey/>. Viitattu 25.5.2017.

- Marcus Aurelius 2006. *Meditations*. Engl. käännös Martin Hammond. London: Penguin Books.
- Matthews, Bruce 2014. The New Mythology. Romanticism between Religion and Humanism. Teoksessa D. Nassar (toim.), *The Relevance of Romanticism. Essays on German Romantic Philosophy*, 202–218. Oxford: Oxford University Press.
- McNeill, William 1999. *The Glance of the Eye. Heidegger, Aristotle, and the Ends of Theory*. New York: SUNY Press.
- Metheny, Pat 2017. Pat Metheny: It Starts from Listening. Haastattelijoina Barbara Currie ja Jim Stombres. *MET Orchestra Musicians*, 21.3.2017.
<http://www.metorchestramusicians.org/blog/2017/3/18/pat-metheny-it-starts-from-listening>. Viitattu 28.4.2019.
- 2018. Keynote Speech at the Society for Neuroscience Conference. *patmetheny.com*, 15.11.2018.
http://patmetheny.com/news/full_display.cfm?id=128. Viitattu 28.4.2019.
- Moore, A. W. 2012. *The Evolution of Modern Metaphysics. Making Sense of Things*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Most, Glenn W. 2002. Heidegger's Greeks. *Arion. A Journal of Humanities and the Classics* Spring/Summer 2002, Vol. 10 (1), 83–98.
- Määttä, Pentti 1995. *Filosofia. Jobdatus peruskysymyksiin*. Helsinki: Gaudeamus.
- Nilsson, Magnus 2012. *Fäviken*. London: Phaidon Press.
- 2016. Interview: Magnus Nilsson. Haastattelijä tuntematon. *The Curious Pear*, 30.8.2016.
<http://www.thecuriouspear.com/home/2016/8/30/interview-magnus-nilsson>. Viitattu 29.4.2019.
- Noma Fermentation Lab 2018. Photo of Koji Pancake. *Instagram*, 31.8.2018.
<https://www.instagram.com/p/BnHqREHhg/>. Viitattu 8.4.2019.
- Norton, Robert E. 1995. *The Beautiful Soul. Aesthetic Morality in the Eighteenth Century*. New York: Cornell University Press.
- Novalis 1997. *Philosophical Writings*. Engl. käännös Margaret Mahony Stoljar. New York: SUNY Press.
- 1798/2007. *Notes for a Romantic Encyclopaedia*. Engl. käännös David W. Wood. New York: SUNY Press.
- 1795/2003. *Fichte Studies*. Engl. käännös Jane Kneller. Cambridge: Cambridge University Press.
- Onians, John 1979. *Art and Thought in the Hellenistic Age. The Greek World View 350-50 BC*. London: Thames and Hudson.
- Parry, Richard 2014a. Episteme and Techne. Teoksessa E. N. Zalta (toim.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*.
<https://plato.stanford.edu/archives/fall2014/entries/episteme-techne/>. Viitattu 12.9.2018.
- 2014b. Ancient Ethical Theory. Teoksessa E. N. Zalta (toim.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*.
<https://plato.stanford.edu/archives/fall2014/entries/ethics-ancient/>. Viitattu 14.11.2018.
- Perälä, Mika 2004. Itse, tietoisuus ja toiminta stoalaisessa psykologiassa ja etiikassa. Teoksessa T. Kaarakainen & J. Kaukua (toim.), *Stoalaisuus. Tiedon, tunteiden ja hyvän elämän filosofia*, 42–56. Helsinki: Gaudeamus.
- Peters, Gary 2009. *The Philosophy of Improvisation*. Chicago: The University of Chicago Press.

- Rasmussen, Jesper Lundsryd 2016. Hans Jonas' philosophische Biologie und Friedrich W. J. Schellings Naturphilosophie. Einleitende Bemerkungen zu einer Affinität. *Res Cogitans* 2016 vol. 11, no. 1, 63–93.
- Rockmore, Tom 2010. Dewey, Hegel and Knowledge after Kant. Teoksessa P. Fairfield (toim.), *John Dewey and Continental Philosophy*, 26–43. Carbondale: Southern Illinois University Press.
- Rorty, Richard 1961/2009. The Philosopher as Expert. Teoksessa R. Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, 395–421. New Jersey: Princeton University Press.
- 1991. Heidegger, Kundera and Dickens. Teoksessa R. Rorty, *Essays on Heidegger and Others. Philosophical Papers Volume 2*. Cambridge: Cambridge University Press.
- 1999. *Philosophy and Social Hope*. London: Penguin Books.
- Saari, Esa 1985. *Länsimaisen filosofian historia huipulta huipulle Sokrateesta Marxiin*. Porvoo: WSOY.
- Sartwell, Crispin 1995. *The Art of Living. Aesthetics of the Ordinary in World Spiritual Traditions*. New York: SUNY Press.
- Schatzberg, Eric 2018. *Technology. Critical History of a Concept*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Schelling, F. W. J. 1800/1978. *System of Transcendental Idealism*. Engl. käännös Peter Heath. Charlottesville: University Press of Virginia.
- 1800/1957. *System des transzendentalen Idealismus*. Hamburg: F. Meiner Verlag.
- 1809/2006. *Philosophical Investigations into the Essence of Human Freedom*. Engl. käännös Jeff Love & Johannes Schmidt. New York: SUNY Press.
- Schiller, Friedrich 1793/1988. On Grace and Dignity. Engl. käännös George Gregory. Teoksessa F. Schiller, *Poet of Freedom vol. II*, 337–395. Washington: The Schiller Institute.
- Schlegel, Friedrich 1991. *Philosophical Fragments*. Engl. käännös Peter Firchow. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- 1800/1997. Introduction to the Transcendental Philosophy. Engl. käännös Haynes Horne & kumpp. Teoksessa J. Schulte-Sasse (toim.), *Theory as Practice*, 240–267. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Schürmann, Reiner 1982/1987. *Heidegger on Being and Acting. From Principles to Anarchy*. Engl. käännös Christine-Marie Gros & Reiner Schürmann. Bloomington: Indiana University Press.
- Sellars, John 1999. The Point of View of the Cosmos: Deleuze, Romanticism, Stoicism. *Pli – The Warwick Journal of Philosophy* Vol. 8, 1999, 1–24.
- 2003. *The Art of Living. The Stoics on the Nature and Function of Philosophy*. Aldershot: Ashgate.
- Sharpe, Matthew 2014. How It's Not the Chrisippus You Read. On Cooper, Hadot, Epictetus, and Stoicism as a Way of Life. *Philosophy Today* Vol. 58, 3/2014, 367–392.
- Shusterman, Richard 2012. Self-knowledge and Its Discontents. From Socrates to Somaesthetics. Teoksessa R. Shusterman, *Thinking Through the Body. Essays in Somaesthetics*, 68–90. Cambridge: Cambridge University Press.
- Simplikios [Simplicius] 2002. *On Epictetus Handbook 27–53*. Engl. käännös Tad Brennan & Charles Brittain. London: Duckworth.
- Snow, Dale E. 1996. *Schelling and the End of Idealism*. New York: SUNY Press.
- Thomson, Iain 2015. Heidegger's Aesthetics. Teoksessa E. N. Zalta (toim.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*.
<https://plato.stanford.edu/archives/fall2015/entries/heidegger-aesthetics/>. Viitattu 13.3.2019.

- Vogel, Lawrence 2008. The Responsibility of Thinking in Dark Times. Hannah Arendt versus Hans Jonas. *Graduate Faculty Philosophy Journal* vol. 29, 1/2008, 1–21.
- Weatherby, Leif 2016. *Transplanting the Metaphysical Organ. German Romanticism between Leibniz and Marx*. New York: Fordham University Press.
- Wood, David W. 2007. Introduction. Teoksessa Novalis, *Notes for a Romantic Encyclopaedia*, ix–xxx. New York: SUNY Press.
- Young, James O. 2015. The Ancient and Modern System of the Arts. *British Journal of Aesthetics* Vol. 155, 1/2015, 1–17.
- Young, Julian 2003. *The Death of God and the Meaning of Life*. London: Routledge.
- 2001. *Heidegger's Philosophy of Art*. Cambridge: Cambridge University Press.