

Ajattelu, hulluus ja kulttuuritieteet

I

Kohua herättäneellä psykoanalyttikko Bruno Bettelheimilla oli 1950-luvulla nuori potilas, joka koki olevansa kone. Hän käyttäytyi kuin kone ja myös selitti olevansa sellainen. Pieni Joey saattoi kyyhöttää paikoillaan pitkän aikaa liikkumatta, kunnes äkkiä käynnistyi ja käänsi itsessään virran päälle. Joeyn ajatuksissa hän muodosti itsensä moottoreista, pakoputkista ja muista koneen osista, joita ilman hän olisi kuollut.¹

Voidaan ajatella, että Joey oli mielenvikainen ja vain *luuli* olevansa kone. Kognitiiviset tutkimukset tai aivojen fyysisen rakenteen tutkiminen olisi tuskin paljastanut hänen päänsä koostuvan sähkö- ja virtapiireistä. Mutta miksi juuri kone? Artikkelini ”Aivokontrolli: ajattelu kybernetiikan aikakaudella” käsittelee juuri tällaisten hulluuk-sien ja fiktioiden kautta nykykulttuurin patologioita. Joeyn ajatus itsestään koneena ei ole käsitettävissä metaforana, vaan kulttuurisena ideana, jossa minä määrityy kietoutumalla koneeseen. Psykkiset patologiat ovat useimmiten avain ymmärtämään kulttuurisia kategorioitamme ja siten ns. normaalin ydintä.²

Oman artikkelini mielenvikaisuus piilee sen sekoittaessa elokuvan ja todellisuuden, aivan kuten Joey. Harri Kilpi kirjoittaa: ”Parikka [...] menee ikään kuin myyttiin ja ottaa todesta – elokuvien – väitteen jonka mukaan aivot ovat todella – reaali maailmassa – muotoutuneet / muotoutumassa tietokoneiden kaltaiseksi.”

Nähdäkseni tämä ”myytin todesta ottaminen” tai strateginen mielenvikaisuus, kuten itse sitä kutsuisin, on kulttuuritieteille välttämätöntä. On oleellista nähdä, etteivät elokuvat, kirjat, musiikit tai mikään muukaan fiktion tuote ole irrallaan reaalisesta maailmasta, vaan elimellisesti siihen kytkeytyneitä. Maailma ei jakaudu todelliseen maailmaan, jota voidaan mitata (vain) luonnon-tieteellisesti ja fiktion maailmaan, joka on rounoutta ilman todellisuutta.

Muotoiluni aivojen muuttumisesta tietokoneeksi tarkoittaa aivojen ja tietokoneen yhdistymistä ajattelun prosessissa. Ajattelu ei ole ihmisen pään sisäinen asia vaan muodostuu suhteessa muihin kulttuurisiin koosteisiin. Toisin sanoen, me ajattelemme aina asioiden ja tapahtumien

kanssa. ”Aivokontrolli” -artikkelissani haluan nostaa esiin, miten tietokoneesta – tai oikeammin tietyistä tietokoneellisuuden kulttuurisesta ideasta – on tullut ajattelumme olennainen kumppani. Ne yhdistyvät muodostaakseen uudenlaisen ajattelun tapahtuman.

Michel Foucault analysoi *Les Mots et Les Choses* -teoksessaan (1966)³ miten Ihminen syntyi 1800-luvulla. Tällä hän tarkoitti tiettyjä kulttuurisia muodostelmia, joiden kautta synnytettiin ajatus Ihmisestä. Ihminen äärellisenä kohteena Elämän, Työn ja Kielen tieteiden verkostossa eli biologian, poliittisen taloustieteen ja kielitieteen muodostamana konstruoi uudenlaisen muodon, jota on siis totuttu nimittämään ihmiseksi.

Gilles Deleuze hahmotteli Foucault’n arkeologian pohjalta ns. tulevaisuuden muodostelmaa, jossa nämä voimat asettuisivat synnyttämään uudenlaisen muodon. Siinä ihminen asettuisi uudenlaiseen kenttään, jolloin myös tietyt ajattelun, havainnon, kuvittelun, muistin yms. kyvyt muodostuisivat erilaisiksi.⁴ Keskeisiä kulttuurisia ilmauksia tässä kentässä ovat mm. geenitutkimus ja kyberneettiset teknologiat.

Toisaalta voimme palauttaa mieleen sosiologi-psykoanalyytikko Sherry Turklen arvostetut tutkimukset. Turkle esittää myös, että me ajatlemme aina asioiden *kanssa* emmekä pelkästään asioita. Hänen mukaansa tietokoneesta on tullut keskeinen kulttuurinen ajattelun ”apuväline”.⁵

Samansuuntaisen viitekohdan omalle ”Aivokontrolli” -artikkelilleni tarjoaa Deleuzen elokuva-ajattelu, joka käsittelee aivojen ja elokuvan yhteisiä liikkeitä. Deleuzen mukaan ”[a]ivojen piirit ja kytkökset eivät ole olemassa ennen ärsykeitä, aineisasia tai hiukkasia, jotka luonnostelevat ne.”⁶ Eli aivot ajattelevat aina tietyssä vuorovaikutuksessa maailman kanssa, ei sitä esittäen vaan sen kanssa muodostuen. Vaikka pääni sisältä ei ole löydettävissä mikrosiruja, ajatteluni kyvyt asettuvat nykykulttuurissa olennaiseen suhteeseen kyberneettisten voimien kanssa. Tätä artikkelini nimittää ehkäpä kärjistäenkin tietokoneen ja aivojen yhdistymiseksi.

II

Harri Kilven esittämä kritiikki asettautuu perustavaan kulttuuritieteiden problematiikkaan: mitä tulee ottaa todesta? Kilpi syyttää artikkeliani antirationaalisuudesta ja epätieteellisyydestä, koska en ole huomionnut kognitiotieteiden viimei-

simpiä suuntauksia, jotka ovat *todistaneet*, etteivät aivot ole tietokone.

Todettakoon, että Kilpi on ansiokkaasti huomauttanut tekstissään kuinka artikkelissani olisi ollut syytä tarkastella myös viimeaikaisia tutkimuksia aivoista ja tietokoneista. Tämä on aiheellista. Esimerkiksi Humberto Maturanan sekä Francisco Varelan kirjoitukset itseorganisoituvista systeemeistä ovat olleet oleellisia nykyiselle aivotutkimukselle ja tietokonetieteelle. Sattumoisin Maturana sekä Varela ovat vaikuttaneet vahvasti myös Gilles Deleuzen sekä Félix Guattarin filosofiaan.⁷

Mutta keskeinen ongelma on nähdäkseni tietyssä rationaalisuuden, tieteellisyyden ja argumentaation kapeassa määritelmässä. Ymmärsin, että kognitiotieteet ja vastaavat empiiriisiin ja luonnontieteellisiin menetelmiin perustuvat tieteet edustavat Kilvelle rationaalisuutta. Lisäksi Kilpi ei pidä humanistisesta tavasta perustella asioita, jolla viitataan muihin tutkijoihin omien argumenttien tukena. Kilpi kirjoittaa: ”Mediatutkija Lev Manovich ainoana todistusaineistonaan Parikka sanoo, että ’tietokanta (database) onkin syrjäyttänyt narratiivisen elokuvan kulttuurin keskeisenä ilmaisumuotona [...]’”.

Humanistisen tieteen luonteeseen kuuluvat erilaiset verifikaatiomenetelmät ja siten rationaalisuuden tulkinnat kuin esim. kognitiotieteellä. Koska humanistinen tiede ei keskity tosiasioiden luokitteluun, vaan tulkintojen tekemiseen, on keskeinen tapa tieteellistää tekstit koetella näitä tulkintoja. Tämä tapahtuu esimerkiksi alistumalla muiden tutkijoiden kritiikille – kuten tässä tapauksessa tekstini alistuu Harri Kilven kritiikille. Tämä on humanistista tiedettä.⁸

Samoin tietty oman argumentaation kiinnittäminen muiden tutkijoiden väitteisiin on tapa kehittää ideoita. Tieteellinen teksti on perusteiltaan tieteelliseen metodiin perustuvien tulosten raportointia⁹, mutta humanistisella alalla tämä tutkimuksen prosessi ei ole erotettavissa sen raportoinnista. Tutkimus on kirjoittamista, ajatusten kehittäminen kirjoituksena, jolloin ei ainakaan aina voida vedota suoriin empiiriisiin tutkimustuloksiin, koska tietyt asiat eivät ole verifioitavissa siten, että katsoo ikkunasta ulos (tai mikroskoopista sisään) ja toteaa onko näin.

Luonnontieteellisen etoksen ongelmallisuus – tai ainakin tiettyjen sen alojen – on niin sanotusti kapeassa rationaalisuuden määritelmässä. Näillä aloilla rationaalisuus ja oman tieteen oikeutus määritellään usein ns. internalistisesti eli sen oman

tieteenalan sisältäpäin. Tällöin tiede näyttäytyy puhtaana, myyteistä, irrationaalisuudesta, politiikasta yms. vapaana alueena. Tiede ei ole ”pelkkä diskursiivinen konstruktio, relativistinen minne tahansa tempoileva merkitsijävirta” kuten Kilpi ilmeisesti pelkää minun ajattelevan. Tieteellisten alojen metodit ovat muotoutuneet ja hiutuneet kyllä hienostuneesti, mutta silti ne ovat aina vain rajallisia näkökulmia maailmaan eivätkä irrallaan niitä lävistävästä kulttuurista, ihmisistä ja muista epäselvistä, ailahtelevista ja ”meluisista” elementeistä.

Vaikka ajattelen, että tieteelliset näkökulmat ovat suhteellisia, en pidä niitä mielivaltaisesti vaihtelevina. Jälleen lainatakseni ajatuksia Deleuzelta ja Félix Guattarilta: ”Tieteellinen perspektivismi tai relativismi ei koskaan merkitse relatiivisuutta suhteessa subjektiin; kyse ei ole toden suhteellisuudesta vaan päinvastoin suhteellisen totuudesta, toisin sanoen sen koordinaattiarvojen mukaan järjestämien muuttujien totuudesta [...]”.¹⁰ Tieteelliset teoriat ja käytännöt muodostavat tietyn totuuden kentän, joka on suhteellinen, mutta ei mielivaltainen ja subjektivistinen. Tiede kertoo totuuden kohteistaan, mutta aina omien rajojensa määrittämässä kentässä.

Dominique Lecourt on esittänyt, miten tieteellisen rationaalisuuden sisällä on läpi länsimaisen kulttuurihistorian ollut myyttinen ja anti-rationaalinen ydin. Lecourtin argumentin mukaan ”[j]os sitä vastoin tieteellinen ajattelu toimii maailmassa, joka on jäännöksettä mielenliikahdustemme maailma ja vaikuttaa ruumiiseemme herättäen siinä mielihyvän ja mielipahan tuntemuksia, on myönnettävä, että tieteellinen ajattelu – olipa se kuinka teknistä hyvänsä – säilyttää aina kosketuksensa kuviteltoon.”¹¹

Samaa on korostanut Michel Serres, ranskalainen tieteenfilosofi. Serresin mukaan 1) tiede ei ole lineaarinen prosessi. Tieteellinen tieto ei kasaudu, vaan on enemmänkin ns. topologista eli koostuu historiallisesta eri elementtien ja teemojen muutoksista, vaihtumisista ja korvautumisista. 2) Tiede on perusteiltaan epäpuhdasta. Se koostuu ns. sopimuksellisista suhteista erilaisten ryhmien, instituutioiden, koneiden, luonnon olosuhteiden yms. kulttuuristen ja historiallisten entiteettien välillä. Tiede ei elä yksin. 3) Järki ei ole vain tieteen asia. Kulttuuriset käytännöt ovat erilaisten järkien, rationaalisuuksien kenttiä, joille ei löydy yhteismitallista vertailukohtaa yhdestä puhtaasta, universaalista tieteestä.¹²

Serres on itsekin syyllistynyt samanlaisiin

”mielenvikaisuuksiin” kuin oma tekstini, jossa sekoitettiin elokuvan ja todellisuuden maailma. Serres on esimerkiksi analysoinut 1800-luvun alkupuoliskolla vaikuttaneen J.M.W. Turnerin maalauksia termodynamiikan ideoiden kiteyttäjänä. Ajatus kuulostaa absurdilta, varsinkin kun nuo ajatukset määriteltiin vasta Turnerin maalaamien taulujen jälkeen. Serresin ideana onkin ollut analysoida kulttuurisia *ideoita*, jotka eivät redusoidu tieteellisiin tuloksiin vaan ovat kooste kulttuurisista, tieteellisistä, käytännöllisistä sekä teoreettisista vaikuttamisen muodoista.¹³

III

Palatakseni ”Aivokontrolli” -artikkeliini: oma ideani ja tekstini tarkoitus on ollut analysoida kulttuurisia ideoita, joita ei voida verifioida ”kovan tieteen” laeilla. Itse pidän täysin hyväksyttävänä analysoida kulttuurin tilaa fiktion tuotteiden kautta. Aivojen ja tietokoneen yhdistelmä ei ole kognitiotieteen ja mielenfilosofian mukaan järkevä väite, mutta kulttuurisena skeemana se on vaikutusvaltainen.

Kirjoittaessani, että asetun filosofian enkä luonnontieteen tasolle tarkoitin juuri tätä. Kulttuuristen käytäntöjen tasolla tietokoneesta on tullut keskeinen ajattelun partneri niin työelämässä kuin vapaa-ajallakin. Tämä ei aina tarkoita välttämättä aktuaalisen tietokoneen läsnäoloa vaan se voi viitata tiettyyn ajattelutapaan.

Kilpi viittaa Searlen kiinalaisen huoneen problematiikkaan, joka on kyllä *analyttisen* filosofian ja mielenfilosofian keskeisiä esimerkkejä. Mutta myös Searlen esimerkki on vanhentunut eikä vastaa uusimman aivotutkimuksen ongelmiin. Se asettautuu klassisen tekoälytutkimuksen kenttään, jossa etsitään tapoja kääntää ihmisajattelu tietokoneiden toiminnaksi. Toinen tämän kentän kriitikko on ollut Hubert Dreyfus, joka on samansuuntaisesti esittänyt, että ns. älykkäät koneet toistavat ainoastaan loogisesti sen, mitä niihin ohjelmoidaan.¹⁴ Sen sijaan niin sanotussa konektiivistisessä tekoälytutkimuksessa pyritään tietokoneavusteisten neuroverkkojen kautta mallintamaan aivojen rakennetta ja toimintaa. Vaikka yksikään neuronit ei aivoissakaan ole itsessään älykäs, niiden keskinäisestä toiminnasta muodostuu korkeamman tason emergenttejä ilmiöitä. Tämä perustuu ajatukseen aivoista ja ajattelusta monimutkaisena ja dynaamisena systeeminä, ilman että sorrutaan biologiseen reduktionismiin. Koska kyseessä ei ole aivojen tai ajattelun *mat-*

kiminen, ovat tutkijat viitanneet tähän ajatuksena teknologisista aivoista.¹⁵

Oman artikkelini suhteen Searlea parempana esimerkkinä pitäisin Risto Jarvan ohjaamaa *Tietokoneet palvelevat*-lyhytelokuvaa (Suomi 1968). Siinä ihmiset istuvat omissa konttorilaatikoissaan yksin aivan kuten Searlen kiinalaisessa huoneessa, ojentaen toisilleen viestejä ja tietoja. Tämä dystooppinen näkemys ihmisen alistumisesta tietokoneelle tuo esiin tavallaan aivojen tietokoneistumisen. Ihminen on Jarvan filmissä tosiaan kiinalaisessa huoneessa, eikä häneltä vaadita ymmärrystä tai muuta tulkintaa kuin sen verran, että lähettää saamansa viestin oikeaan lokerikkoon.

Huomautettakoon myös, että filosofioilla on eronsa. Itseni olisi pitänyt ehkäpä eksplikoida asettuvani mannermaisen filosofian ajattelun perinteeseen, joka eroaa konventioiltaan ja tavoiltaan Kilven kaipaamasta analyyttisestä filosofiaista, esim. Searlen mielenfilosofiasta. Niiden argumentaatiotavat, ongelmanasettelu sekä esimerkiksi suhde ajallisuuteen ovat erilaisia, mutta toinen ei tee toisesta ”vääää”.¹⁶

En myöskään suhtaudu millään tavalla vihamielisesti luonnontieteitä kohtaan, vaikka en itse pidä relevanttina käyttää niiden metodeja kulttuurin tutkimuksessa. Päinvastoin, olen itse pitänyt humanistisille tieteille tärkeänä ottaa luonnontieteet vakavasti, toisin sanoen pitää niiden tuottamaa tietoa myös kulttuuria muovaavana.¹⁷

Nähdäkseni kulttuuri muodostuu jatkuvasti erilaisten tasojen, totuuden tuottamisen mekanismien, ristiriitaisten näkemysten sekä kulttuurihistoriallisten kerrosten paineessa. Tällöin mikään tieteenala metodeineen ei voi omia itselleen ”totta tietoa” maailmastamme. Se, että aivot ovat tietokone, ei ole pelkästään aivotutkijoiden asia vaan myös filosofian ja kulttuuritieteiden ongelma. Toivon, että nämä yhteiset keskustelut eri tieteenalojen välillä saisivat aikaan ainakin jonkinlaisia uusia ajatuksia ja yhteisymmärrystä molemmilla osapuolilla. Tieteidenväliseen vihamielisyyteen en näe syytä. Itse aion ainakin tutustua entistä tarkemmin mm. kognitiotieteen historiaan ja nykytilaan.

Jussi Parikka

lehtori (ma.), digitaalinen kulttuuri,
Turun yliopisto, Rauma

Viitteet

¹ Bruno Bettelheim, ”Poika joka oli kone”. *Apu* 46/1959, s.36–39. Lähteestä kiitos Jaakko Suomiselle.

² Vrt. se keskeinen sija, minkä Deleuze ja Guattari antavat skitsofreeniselle ajattelulle ja havainnolle. Ks. esim. Deleuze & Guattari, *Anti-Oedipus. Capitalism and Schizophrenia*. Minneapolis: University of Minnesota Press 1998.

³ Foucault, *The Order of Things. An Archaeology of the Human Sciences*. Transl. New York: Vintage Books 1994.

⁴ Gilles Deleuze, *Autioma. Kirjoituksia vuosilta 1967–1986*. Jussi Kotkavirta, Keijo Rahkonen ja Jussi Vähämäki, toim. Helsinki: Gaudeamus, 83–85.

⁵ Ks. esim. Sherry Turkle, *Life on the Screen. Identity in the Age of the Internet*. London: Weidenfeld & Nicolson 1996.

⁶ Gilles Deleuze, ”Aivot ovat valkokangas: Gilles Deleuzen haastattelu”. *Lähikuva* 2/2003, 11. Ks. myös Pasi Väliaho, ”Neuroelokuva Jean-Luc Godardin *Histoire(s) du cinéma* ja Gilles Deleuzen mukaan – Liikkuvan kuvan, aivojen ja ajattelun kytkeytymistä”. *Lähikuva* 2/2003, 33–48.

⁷ Kybernetiikasta sekä Maturan ja Varelain vaikutuksesta ihmiskuvaan ks. N. Katherine Hayles, *How We Became Posthuman. Virtual Bodies in Cybernetics, Literature, and Informatics*. Chicago/London: The University of Chicago Press 1999.

⁸ Edelleen mainio johdatus humanistiseen tieteenfilosofiaan on teos Matti Juntunen & Lauri Mehtonen, *Ihmistieteiden filosofiset perusteet*. Jyväskylä: Gummerus 1977.

⁹ Minna-Riitta Luukka, ”Mikä tekee tekstistä tieteellisen”. Teoksessa Merja Kinnunen & Olli Löytty (toim.), *Tieteellinen kirjoittaminen*. Tampere: Vastapaino 2002, 18.

¹⁰ Gilles Deleuze & Félix Guattari, *Mitä filosofia on?*. Helsinki: Gaudeamus 1993, 134.

¹¹ Dominique Lecourt, *Prometheus, Faust ja Frankenstein. Tieteen etiikka ja sen myyttiset kuvat*. Helsinki: Gaudeamus 2002.

¹² Jaottelu on artikkelista Steven R. Brown, ”Michel Serres. Science, Translation and the Logic of the Parasite”. *Theory, Culture & Society* vol. 19 (3/2002), 9–10. Samaa on korostanut myös Bruno Latour. Ks. esim. Bruno Latour, *Science in Action: How to Follow Scientists and Engineers through Society*. Cambridge, MA: Harvard University Press 1987; Bruno Latour, *The Pasteurization of France*. Cambridge, MA: Harvard University Press 1988; Bruno Latour, *Pandora's Hope: Essays on the Reality of Science Studies*. Cambridge, MA: Harvard University Press 1999.

¹³ Brown, *Michel Serres*, 6.

¹⁴ Ks. Hubert Dreyfus, *What Computers Still Can't Do. A Critique of Artificial Reason*. Cambridge, MA: The MIT Press 1979.

¹⁵ Ks. Lister et al., *New Media: A Critical Introduction*. London & New York: Routledge 2003, 343–346.

¹⁶ Aiheesta hyvä erittely on Simon Critchleyn teksti ”Introduction: what is Continental philosophy?”. Teoksessa Simon Critchley & William R. Schroeder (eds.), *A Companion to Continental Philosophy*. Oxford: Blackwell 1999, 1–17.

¹⁷ Aiheesta ks. Jussi Parikka, ”Ihmisestä teknologiaan – Friedrich Kittlerin materialistinen mediahistoria”. Teoksessa Sakari Ollitervo, Jussi Parikka & Timo Väntsi: *Kohtaamisia ajassa. Kulttuurihistoria ja tulkinnan teoria*. k & h, Cultural History-Kulttuurihistoria 3. Turku: Turun yliopisto 2003, 136–163.