

Vapaus ennen totuutta

Richard Rortyn liberaalien ihmisoikeuksien pragmatistinen puolustuspuhe

JUHA KÄPYLÄ – HARRI MIKKOLA

ABSTRACT

”Freedom before the Truth – Richard Rorty’s Pragmatist Apology for Liberal Human Rights”

The aim of this article is to represent Richard Rorty’s pragmatist contribution to the modern human rights conversation. While defending liberal human rights Rorty gives us useful insights to the dynamics of intercultural confrontations. Our aim is, first, to show how, according to Rorty, statements gain their status as Truth in a given community. Secondly, we aim to represent Rorty’s view on the ontological questions concerning human condition – namely ”what constitutes a human being?” These two questions are closely related to the political questions about human rights – how human rights (statements) are born, and how the expansion of human rights vocabulary can be justified. Rorty sees the expansion of human rights vocabulary as an evolutionary cultural change, as a victory of one vocabulary over another in a contested language game. That’s why Rorty defends free conversation as an engine for human development – and as an engine of expansion of our human rights.

”All human beings are born free and equal in dignity and rights.” Näillä sanoilla alkaa YK:n ihmisoikeusjulistus vuodelta 1948. On mahdollista väittää, että ajatukset ihmisoikeuksista ja ihmisen vapaudesta ovat lyöneet – tai ovat lyömässä – yhä enenemissä määrin itseään läpi kylmän sodan päätyttyä länsimaalaisen hegemonian värittämässä maailmassa. Juuri nyt kysymys ”vapaudesta” ja ”ihmisoikeuksien ja demokratian levittämisestä” on erityisen ajankohtainen muun muassa New Yorkin terrori-iskujen sekä Afganistanin ja Irakin sotien myötä. Yhdysvaltojen taistelut ”vapauden” puolesta koskettavat yhteisöjä ympäri maailmaa tavalla tai toisella. Samalla tämä taistelu tarkoittaa sitä, että länsimaiselle elämäntavalle vieraat kulttuurit joutuvat yhä konkreettisemmin kosketukseen itselleen vieraiden tapojen, ideoiden ja uskomusten kanssa.

Tämä ajankohtaisuus ja ”länsimaisen Valistuksen läpilyönti” ei kuitenkaan tarkoita sitä, että länsimaiselle kulttuurisanastolle vieraiden yhteisöjen olisi helppo omaksua länsimainen kieli – tai oi-

keammin, mikään ei takaa, että juuri länsimainen liberaali ihmisoikeussanasto tulisi olemaan hallitseva globaali kieli. Erilaisista kulttuurisista lähtökohdista kumpuavien ideoiden ja sanastojen välinen törmäys ei yleensä suju vailla ongelmia – tämä voidaan havaita vaikkapa Yhdysvaltojen kamppailussa luoda demokraattinen Irak tai Afganistan. Näyttää jopa siltä, että monissa tahoissa ajatus länsimaisen vapauden levittämisestä on huonossa huudossa, ”veren ja kurjuuden kyllästämä”. Toisaalta on myös esimerkkejä länsimaisen vapauden levittämisestä, jossa aseiden sijaan puhuvat ihmiset tilanteessa, jossa jo pelkkä puhe on hengelle vaarallista. Näissä tilanteissa yritystä levittää länsimaista vapautta ei katsota länsimaisten intellektuellien piirissä pahalla, vaan suurella ihailulla. Tämän kaltaisesta toisilleen ristiriitaisten sanastojen kohtaamisesta eräänä esimerkkinä voidaan nostaa esiin iranilaisen ihmisoikeusaktivistin ja Nobelin rauhanpalkinnon vuonna 2003 voittaneen Shirin Ebadin tapaus.

Ebadi teki historiaa voitettuaan ensimmäisenä musliminaisena rauhanpalkinnon ihmisoikeuksien

hyväksi tekemästään työstä. Ebadi ei kuitenkaan ole sankari omalla maallaan; länsimaalaisten liberaalien intellektuellien hurratessa Ebadi on kokenut vahvaa vastarintaa ja häirintää kotimaassaan Iranissa. Oikeastaan, Ebadi on esimerkkitapaus ihmisestä, jolla on rohkeutta nousta vastustamaan vallitsevaa normaalidiskurssia yhteisössä, jossa vapaa puhe ei ole itsestäänselvyys. Voisi sanoa, että Ebadi on ikään kuin puun ja kuoren välissä toimissaan kulttuuriyhteisössä, joka ei hyväksy hänen itsensä kannattamaa länsimaista ihmisoikeussanastoa. Hän toteaa itse tämän vuonna 2003 Nobelakatemiaalle pitämässään luennessa: ”Tämä [länsimaisten ihmisoikeuksien ja islamistisen konservatiivisen tradition välinen] konflikti on havaittavissa ei pelkästään Iranissa, vaan myös monissa muissa muslimivaltioissa. Jotkut muslimit ovat oikeuttaaneet despoottisia hallintoja sillä varjolla, että demokratia ja ihmisoikeudet eivät ole yhteensopivia islamilaisten opetusten ja perinteisten islamilaisten yhteiskuntarakenteiden kanssa [...]. [Ihmisoikeusrikkomuksilla] on juurensa näiden yhteisöjen patriarkaalisessa ja miesvaltaisessa kulttuurissa, ei islamissa sinänsä.”

Ebadi painottaa yllä olevassa sitaatissa kulttuurillisten uskomusten sosiologista luonnetta ja niiden historiallisuutta. Samalla hän myös huomauttaa muutoksen aktuaalisesta mahdollisuudesta ja välttämättömyydestä uskomusten suhteen: ”Jotkut [islamilaiset] yrittävät yhä edelleen nähdä maailman edeltäjiensä silmin perinteisiin traditioihin nojautuen, ja he yrittävät ratkaista nykymaailman ongelmia ikivanhojen arvojen avulla. Mutta monet muut [islamilaiset] pyrkivät pysymään maailman muutosten mukana, eivätkä raahautua sivilisaation, kehityksen ja edistyksen karavaanin perässä, samalla kuitenkin kunnioittaen historiallista ja kulttuurista menneisyyttään ja uskontoaan.”

Ebadi näkee siis ihmisen kyvykkäänä vastaanotamaan ennen vieraita ja uusia ajatuksia, ja muokkaamaan itseään ja lopulta yhteisöjään näiden uusien ajatusten mukaan. Tällaisessa kulttuurillisessa dialogissa on kyse kahden erilaisen, toisilleen ristiriitaisen – ja välillä jopa yhteismitattoman – sanaston välisestä kohtaamisesta. Ebadin kutsumien ”ikivanhojen arvojen” kannattajat eivät liene halukkaita omaksumaan helposti ”sivilisaatiota”, ”kehitystä” tai ”edistystä”, jos nämä on määritelty liberaalein länsimaisin termein – he eivät ole valmiita hypäämään ”edistyksen karavaanin” matkaan. Tällöin tämän kaltaisessa ”konfliktitilantees-

sa” yhteiskunnan kehityksessä on kyse ennen kaikkea lingvistikisestä ja kulttuurisesta evoluutiosta, kyse on toisen sanaston voitosta suhteessa toiseen, jolloin uusi sanasto ottaa vanhan sanaston paikan.

Tämä artikkeli pyrkii esittämään Richard Rortyn pragmatistisen näkökulman nykyaikaiseen ihmisoikeuskeskusteluun. Rorty haluaa puolustaa länsimaista liberaalia ihmisoikeussanastoa, ja samalla hän pyrkii antamaan oman näkemyksensä kysymykseen ihmisoikeuksien levittämisen oikeutuksesta. Tässä levittämisen oikeutuksen ongelmassa Rorty ottaa kantaa kulttuuristen sanastojen ja kulttuurien kohtaamisen dynamiikkaan. Pyrkimyksenämme on antaa Rortyn näkökulma kysymykseen siitä, mikä on logiikka sanastojen leviämisen taustalla ja mikä on logiikka tietyn sanaston voitossa suhteessa toiseen sanastoon. Tarkastelumme kohteena ovat tällöin kysymykset siitä, kuinka Rortyn pragmatismien mukaan totuusväittämiin on hyvä suhtautua, ja kuinka ihmisyyden on hyvä ymmärtää. Nämä tarkastelut puolestaan pohjaavat poliittisia kysymyksiä siitä, kuinka esimerkiksi juuri ihmisoikeuksiin liittyvät totuusväittämät syntyvät ja kuinka niiden levittämistä on mahdollista oikeuttaa.

Ebadi on esimerkki yhteiskunnallisesta sankarihahmosta, jolle lopulta koko Rortyn filosofia on räätelöity. Voisi jopa rohkeasti olettaa, että Rorty näkisi Ebadissa iranilaisen kulttuurin muutoksen moottorin, jolle hänen pragmatistisen sanaston olisi erityisen tärkeä levitä. Eräällä tavalla Rorty haluaisi viedä Ebadin yhden askeleen pidemmälle sekulaarin länsimaisen ihmisoikeuskäsityksen tielle. Oletammekin Rortyn pragmatistisen näkökulman tarjoavan hyödyllisen työkalun filosofiseen ja poliittiseen keskusteluun ihmisoikeuksien levittämisen oikeutuksesta, ja samalla antavan muun muassa Shirin Ebadille – ja muille rohkeille ihmisoikeustaistelijoille – uusia näkökulmia suhteessa ihmisoikeuksien levittämisen oikeuttamiseen. Tässä siis liberaalien ihmisoikeuksien puolustuspuhe a’la Richard Rorty.

Totuus vailla olemusta

Aloitamme tarkastelumme tutkimalla muutamaa epistemologista kysymystä inhimillisen tiedon luonteesta ja totuusväittämien synnystä. Tämä on olennaista, sillä näkemyksemme ihmisyydestä ja ihmisen arvosta on vain yksi totuusväittäjä muiden joukossa, yksi normatiivinen arvostelma lisää

omassa kulttuuriperimässämme. Tarkoituksemme on tuoda esiin Rortyn näkemys totuusväittämien olemuksettomuudesta, sattumanvaraisuudesta ja niiden jatkuvasta muutoksesta kielen muutoksen myötä. Tämä pohjaa myöhemmin esitettävää ihmisoikeuksien tarkastelua.

Rortyn mukaan näkemyksissämme tiedosta ja totuudesta on kyse seuraavanlaisesta jaottelusta: katsomme, että Totuus *löydetään* maailmasta, siis että puhumme ”Luonnon-omaa-kieltä”, vai näemme, että totuus *luodaan* keskustelun kautta. Rortyn mukaan perinteinen tapa ymmärtää totuusväittämien luonne on tarkastella niitä eräänlaisina ”etuoikeutettuina representaatioina” maailmasta. Tämä perinteinen tapa pohjautuu Rortyn kutsuun mielen peilimetaforaan, jonka mukaan ihmisenä olemme kykeneväisiä peilaamaan maailmaa sellaisena kuin se on – siis on olemassa mahdollisuus havainnoida ja todeta maailmasta jotain erityisen varmalla tapaa. Tällöin totuusväittämämme löydetäisiin Hilary Putnamin kutsumasta objektiivisesta ”Jumalan näkökulmasta” käsin, ja niiden asema olisi näin ollen kyseenalaistamaton (Putnam 1981, 49). Tällaisten ”tiedon perusteiden” löytymisen analogian historia on pitkä, ja ulottuu aina kreikkalaiseen, platoniseen analogiaan havaitsemisen ja tietämisen välillä. Tämän analogian keskeisin piirre on, että proposition totuus pohjautuu objektiin itseensä, että ”[...] objekti, josta propositionissa on kyse, *pakottaa proposition totuuden*. Ajatus ’välttämättömästä totuudesta’ on juuri ajatus propositionista, johon uskotaan, koska *objektin ote meistä on välttämätön*” (Rorty 1980, 157). Tällöin objekti näyttää olemuksensa sille, joka osaa katsoa sitä oikein. Samalla myös lisäkeskustelu näistä objektista käsin juontuvista väittämistä olisi hyödytöntä. Totuus olisi siis jotain varmaa ja pysyvää, ja se löydetäisiin maailmasta.

Rortyn mukaan tämä on kuitenkin huono tapa ymmärtää totuusväittämien luonne. Sen sijaan, että pyrkisimme löytämään puhdasta, varmaa ja välttämätöntä tietoa – siis eräänlaista ”etuoikeutettua representaatiota” – meidän olisi parempi suhtautua totuuteen pragmaattisesti: ”[...] ’totuus’ on vain ’kohtelias’, tyhjä termi uskomuksille, joihin meidän on hyvä uskoa; siis uskomuksille, jotka ovat *tällä hetkellä* mielestämme niin hyvin oikeutettuja, että lisäoikeuttamiselle ei ole tarvetta” (Rorty 1991a, 24). Tällöin emme suhtautuisi tietoon ja totuuteen väittäminä, joiden avulla pyrkisimme kuvailemaan oman itsemme suhteessa jo-

honkin ihmisestä riippumattomaan todellisuuteen, ja täten väittäminä, jotka olisivat täysin irrallisia ympäröivän yhteisömme vallitsevista ajatuksista, vaan suhtautuisimme totuusväittämiimme propositiona, joita esitämme *omassa yhteisössämme*. Toisin sanoen, sen sijaan että pyrkisimme väittämiin, jotka olisivat objektiivisia, pyrkisimme väittämiin, jotka saisivat vaikuttavuutensa yhteisöstä käsin, pyrkisimme mahdollisen vahvaan solidaarisuuteen. Tämän etnosentristisen lähtökohdan mukaan – jos hylkäämme ajatuksen ”lopullisesta sanastosta” – meidän täytyy toimia *omista lähtökohdistamme* käsin, *oman sanastomme* avulla. Tällöin se, mikä nähdään rationaalisenä ja mikä fanaattisena on *suhteellista siihen ryhmään nähden*, johon näemme välttämättömäksi itsemme oikeuttaa; siis siihen *jaettujen uskomusten kokonaisuuteen, joka määrittää ”me” sanan referenssin* (Rorty 1991a, 38, 177, 212–213, 219; Rorty 1989, 59).

Rortyn pragmatistinen totuus käsitys näkee totuusväittämän siis jonakin, johon on *hyödyllistä uskoa*. Samalla tämä näkemys on myös vahvan holistinen. Holistinen käsitys totuudesta tarkoittaa tässä sitä, että emme voi pohjata totuusväittämiämme voimaa löytämiimme fyysisen maailman partikulaareihin, vaan väittämiemme oikeutus on aina suhteessa vallitsevaan kokonaisuuteen – yhteisöön, kieleen ja kulttuuriin – ja siihen, miten tässä yhteydessä olemme kykeneväisiä ilmaisemaan ja oikeuttamaan väittämämme; toisin sanoen sanat voivat olla yhteydessä vain toisiinsa, ihmiset toisiinsa ihmisiin. Rorty tiivistääkin tämän niin kutsutun ”oikeutusholisminsa” todetessaan, että ilman lauseita ei ole totuutta: ”siellä missä ei ole lauseita, siellä ei ole totuutta, lauseet ovat ihmiskielen elementtejä ja kielet lopulta inhimillisiä luomuksia.” Rortylle tästä ”kielen kaikenkattavuudesta” seuraa romanttinen ajatus luodusta totuudesta: ”kielet luodaan sen sijaan että ne löydetäisiin ja täten totuus on lingvististen entiteettien, lauseiden, ominaisuus” (Rorty 1989, 4–6; Rorty 1980, 170). Tiivistettynä, maailma on tuolla jossain, mutta kuvaukset siitä eivät ole. Maailma ei puhu meille, vaan me puhumme maailmasta.

Toisin sanoen, Rortylle uskomusten synnyssä on kyse puhtaasti propositionien välisestä suhteesta – väitelauseen statuksesta ja asemasta yhteisömme keskuudessa. Tämä tarkoittaa samalla, että maailman todellisilla asiantiloilla – ulkoisella todellisuudella sellaisena kuin se itsessään on – ei ole mitään tekemistä uskomuksemme sosiaalisen oi-

keuttamisen kanssa. Sen sijaan uskomustemme ja maailman välinen suhde tulee Rortyn mukaan nähdä vain ja ainoastaan *kausaalisin* termein. Tällöin uskomustemme oikeuttamisessa on kyse väitelauseen asettamisesta sellarsilaisittain ”perusteiden loogiseen avaruuteen”, suhteeseen muiden uskomusten ja propositioiden kanssa. Rorty haluaakin erottaa jyrkästi toisistaan perusteiden (*reason*) ja syiden (*cause*) avaruuden. Tämä tarkoittaa sitä, että uskomusten totuudellisuuden arvioinnissa on kyse ainoastaan *sanastojen sisäisistä suhteista*. Tällöin uskomus asetetaan inhimillisen keskustelun alaiseksi, jota kautta uskomus saa normatiivisen luonteensa, ja jolla lopulta ei ole mitään muuta tekemistä ulkoisten kausaalisten syiden kanssa kuin juuri kyseinen kausaalisuhte (Rorty 1999, 232; Rorty 1989, 44).

Tämä pragmatistinen totuus käsitys on analoginen Rortyn puolustaman Donald Davidsonin (1986) kielikäsitteen kanssa, jonka mukaan kieli on dynaamisten ”hetkittäisten yhteisymmärrysten” tavoittelemista, ei yleinen ja systemaattinen abstraktio, joka olisi kaikilla kielen käyttäjillä hallussaan. Pelkistetyksi tämä tarkoittaa sitä, että kielen merkitys on aina sen käytössä tietyssä tilanteessa dynaamisen muutoksen moottorina, eikä ”maailman pelaamisessa oikein”. Toisin sanoen, representaatioon pyrkivän mediumin sijaan kieli on Rortylle enemmänkin työkalu, jonka avulla ihmiset pyrkivät selviämään maailmassa, ja aivan erityisesti työkalu, jonka avulla ihmiset pyrkivät sosiaaliseen edistykseen; toisin sanoen jo olemassa olevan, mutta joskus riittämättömältä tuntuvan ”uskomusten verkkomme” (*web of beliefs*) laventamiseen.

Niinpä tästä dynaamisesta, käyttöä korostavasta tavasta ymmärtää kieli seuraa Rortyn mukaan se, että kielen ja täten myös muun muassa taiteen, tieteen ja moraalien historia pitää ymmärtää ”*metaforan historiana*”. Tästä seuraa edelleen se, että voimme sivuuttaa ajatukset ihmismielestä ja kielestä jonakin sellaisina, jotka paranevat ajan myötä kohti jotain, mitä Jumala tai Luonto on suunnitellut (Rorty 1998, 148). Jos emme pidä kieltä välikappaleena ihmisen ja maailman välillä siinä mielessä, että se kertoisi Totuuden ja maailman olemuksen lopullisesti, voimme hylätä myös ajatuksen, että kielellä olisi joku syvä tarkoitus. Tämä anti-teleologinen näkemys kielestä ja lopulta koko intellektuaalisesta historiasta on rinnakkainen Mendelin ja Darwinin mekanististen luonnonvalikoinnin teorioiden kanssa: ihminen, ihmisen ”mie-

li”, ”kieli” ja lopulta koko kulttuuri voidaan nähdä olemuksettomina, *kontingenteina* asioina, seurausina *satunnaisista* valinnoista, jotka ovat yksinkertaisesti tapahtuneet, sen sijaan, että ne olisivat keskiössä ikään kuin koko prosessin tarkoituksena. Davidsonin kielikäsitys, jonka Rorty jakaa, on rinnakkainen Darwinin (muun muassa) koralliriutan historiaa koskevien ajatusten kanssa, sillä tämän analogian avulla *kieli voidaan ymmärtää kokoelmana kuolleita metaforia* (Rorty 1989, 16). Täten, Rortylle davidsonilainen kielikäsitys ja nietszscheläinen (ja darwinistinen) käsitys kulttuurista ovat *analogisia*, sillä ne kummatkin ymmärtävät kielen samalla tapaa kuin ymmärrämme evoluution: ne kummatkin tulee Rortyn mukaan nähdä prosessina, jossa uudet elämänmuodot tappavat vanhoja muotoja – ei siksi että olisi olemassa joku korkeampi, universaali tarkoitus, vaan täysin sokeasti (Rorty 1989, 30–43).

Tämä tarkoittaa siis sitä, että Rortylle käyttämämme sanastot ovat (1) *historiallisia*, (2) *käyttökelpoisia omana aikanamme ja omassa yhteisössämme*, (3) *muuttuvia metaforien kokoelmia*, eikä (4) *mikään maailmassa takaa, että käyttämämme sanastot olisivat aina yhteismitallisia*. Ihmisoikeuksien sanaston leviämisen suhteen tämä näkökulma tarkoittaa sitä, että ihmisoikeuksia koskevien uskomusten kehitys ja muutos on mahdollista, ja aivan erityisesti sitä, että ihmisten oikeuksia koskevien näkemysten kehityksellä ei ole mitään ihmisen toiminnasta irrallista suuntaa. Samalla länsimaisten ihmisoikeuksien leviäminen on mahdollista nähdä sattumanvaraisesti syntyneiden ideoiden asteittaisena, evolutionaarisenä leviämisenä.

Ihmisyys vailla olemusta

Tällä läpeensä olemuksettomalla ja etnosentristisellä totuus- ja kielikäsitteellä on huomattavat seuraukset myös Rortyn näkemyksiin ihmisyydestä ja liberaaleista ihmisoikeuksista. Filosofian historiassa monet essentialistiset filosofit aina Platoniasta Kantiin ja eteenpäin ovat yrittäneet löytää ”ihmisen luonnollisen olemuksen”, jonkun meitä kaikkia *suoraan* ihmisyyden kautta yhdistävän tekijän. Tämä kysymys ”ihmisyyden ehdoista” on olennaista poliittisen sanastomme suhteen, sillä periaatteessa meitä kaikkia *suoraan* ihmisyyden kautta yhdistävän tekijän löytäminen mahdollistaisi yhden *oikean* algoritmin luomisen, joka osoittaisi mikä on luonnollista ja luonnotonta, mikä on

oikein ja mikä väärin. Tämän algoritmin mukaisesti luotu yhteisö olisi sellainen, jossa moraalisisessa toiminnassa on kyse nimenomaisesti *tietämisestä*; siis löydettyjen – ei sosiaalisesti luotujen – ja toisien moraalilakien mukaan *oikein* elämisestä. Samalla tässä yhteisössä keskustelun rooli oikean ja väärän määrittämisessä olisi mitätön. Tämä siksi, että jo *löydetty* essentialistiset moraalilait näyttäisivät tien totuuteen, jossa tulkinnalla tai vaihtoehtoisilla näkemyksillä ei olisi sijaa tai mahdollisuutta. Samalla tämän algoritmin avulla määritellyt luonnolliset moraalilait voisivat toimia luonnollisen ja samalla ikuisen – kansallisen tai kansainvälisen – yhteiskuntajärjestyksen pohjana.

Edellä kuvailtu pyrkimys löytää ”oikean ja aidon elämän” algoritmi vaatii tuekseen näkemyksen olemuksellisesta ihmisestä. Rortyn näkemyksille vastakkaiset essentialistiset ajatusrakennelmat *yksilön* suhteen lähtevät ajatuksesta, että yksilöllä on olemassa selvä ydin ja keskusta; tietty syvin olemus, joka määrittää, mikä ja miten olla ihminen. Näiden ajatusten mukaan on olemassa jotakin, joka ei päde vain yhteen tiettyyn ihmiseen tiettyinä aikoina, vaan *kaikkiin* ihmisiin *kaikkina* aikoina. Tämän jonkin löytämisessä, oli se sitten ”Sielu”, ”Tietoisuus” tai ”Järki”, on ajateltu olevan kyse jonkin universaalien, pysyvän ja ahistoriallisen ihmisen eksistenssille olennaisen edellytyksen löytämisestä; jonkin sen, joka määrittää ihmisen ja joka on yksittäistä ihmistä suurempaa. Ajatuksena tällöin on, että jos meillä on olemassa olemuksellinen ja luonnollinen ydin, voimme myös löytää sen ja oppia elämään *oikein ja hyvin*; toisin sanoen ”luonnollisesti”.

Mutta kuten todettua, Rortyn pragmatismia leimaa vahva antiessentialismi – kaiken olemuksellisuuden kieltäminen. Tämä pätee myös Rortyn historisistiseen näkemykseen ihmisestä; Rortyn mukaan ei ole yhtä oikeaa, välttämätöntä ja kyseenalaistamatonta tapaa ymmärtää ”ihminen”; ei ole olemassa yhtä ”lopullista sanastoa”, jolla voitaisiin määrittää olion metafyyssinen olemus. Näin ollen, Rorty kieltää jyrkästi edellä mainitun kaltaisen algoritmin luomisen mahdollisuuden (Rorty 1989, xv).

Sen sijaan Rorty pohjaa oman näkemyksenä ihmisyydestä varsin vahvasti Sigmund Freudin ajatuksiin. Kritisoidessaan lopulliseen algoritmiin uskova ”metafyyssikköä” Rorty kutsuu henkilöä, joka näkee oman sanastonsa puhtaan kontingenttina, sosiaalis-historiallisten sattumien myötä syn-

tyneenä, ”ironistiksi”, jolla on jatkuvia epäilyksiä käyttämänsä sanaston suhteen, ja joka ei oleta, että hänen käyttämänsä sanasto kuvaisi Totuutta, ”maailmaa-sellaisena-kuin-se-itsessään-on” (Rorty 1989, 73–81). Rorty tulkitsee Freudin tuovan tukea tälle ironia-käsitykselleen. Tämän Freud teki Rortyn mukaan auttamalla meidät näkemään ihmisen eijumalallisena, maallisena olentona, joka on syntynyt ja rakentunut menneisyyden kontingenttien sattumien rakentamana ja muokkaamana. Samalla Freud on olennaisessa osassa muokatessaan Rortyn käsitystä vailla jumalallisia moraalilakeja olevasta moraalista ja omastatunnosta.

Tämä ”ihmisen kontingenttius” tarkoittaa samalla sitä, että rortylaisille pragmatisteille ihmisellä ei ole mitään ihmisistä itsestään riippumatonta olemusta, ei sisäänrakennettua keskeistä tarkoitusta, joka olisi erilainen ihmisen sattumanvaraisten ominaisuuksien kanssa; ei siis mitään, mikä määrittäisi ja pakottaisi ihmisen tiettyyn muottiin (Rorty 1998, 57). Tämänkaltaisen ihmisenäkemyksen on vahvasti ”keskusajattelun” vastainen, se on vahvasti ”desentralisoitu”. Käytännössä tämä ajatus tarkoittaa davidsonilaisittain luopumista ajatuksesta ihmisestä, jolla on yksi löydettävissä oleva selkeä ydin (Davidson 1988, 290–301). Tällöin pyrkimys saavuttaa eräänlainen ”puhdistettu versio” itsestä on todellisuudessa mahdoton, koska ei ole olemassa yhtä oikeaa minää, ei ole olemassa mitään historiallisista kontingenteista tapahtumista irrallaan olevaa ihmisen paradigmaattista olemusta; tosin sanoen, kysymykseen ”mikä minä olen” ei ole olemassa mitään yhtä oikeaa vastausta. Rortyn mukaan siis Freudin suuri rooli on ollut se, että hän auttoi meitä näkemään itsemme läpeensä *maallisina*, historian voimien muokkaamina ”omakohtaisuuksina” – ”sokeina jälkinä” – joilla ei ole mitään erityistä keskustaa, ei ihmisen olemusta, joka meidän tulisi löytää, jos haluaisimme olla ”aitoja itsellemme” tai ”elää oikein” (Rorty 1989, 23–24, 30–31, 73–78; Rorty 1991b, 148–153, 157).

Tämä ”ironistinen” näkemys itsestä mahdollistaa myös uudelleen kuvauksen *minuudesta ja omasta itsestä*. Samalla se tarkoittaa oman minänsä kontingenssin tunnustamista; sen tunnustamista, että omaamme ne uskomukset ja tuntemukset, mitkä ikinä omaamme, tiettyjen kontingenttien, erityisten ja omakohtaisten kokemusten kautta, jotka ovat syntyneet toisaalta yhteisömme historiassa ja toisaalta kasvaessamme; tämä tarkoittaisi Freudin sanoin, että ”näemme sattuman ansiokkaana

määrittämään kohtalomme” – näemme elämämme sattuman värittämänä aina ”sperman ja munasolun kohtaamisesta lähtien” (Freud 1990, 230). Tämän näkemyksen mukaan yksilö on vain kokoelma historian täysin mielivaltaisesti – ilman mitään ennalta määrättyä suunnitelmaa ”sokeasti” – painamia jälkiä. Samalla uskomustemme muutoksen kausallinen syy voi olla jokin *hyvin spesifi* jonkin oman elämämme varhaisemman objektin, henkilön tai sanan aiheuttama. Tämä tarkoittaa sitä, että *mikä tahansa*, minkä tahansa sanan kuulemisesta ”puun lehden väriin ja ihon kosketuksen tuntemukseen”, voi olla tärkeä ihmisen itsetietoisuuden kannalta. Tämä ajatus on jyrkästi vastakkainen sen ajatuksen kanssa, jonka filosofit ovat ennen nähneet olennaisena; ajatuksen, jonka mukaan olennaista ovat universaalit, meille kaikille yhteiset kokemukset ja olemukset. Mutta, kuten Rorty toteaa, Freudin jälkeen meidän jokaisen kontingentit ja omakohtaiset ”sokeat jälkemme” ovat olennaisessa osassa itse-tuntemuksemme kannalta (Rorty 1989, 36–38). Tämä lähtökohtiemme kontingentti ”sokeus”, siitä seuraava uudelleenkuuvauksen mahdollisuus ja platonisen ajatuksen ”itsensä näkemisestä tarkemmin” kieltäminen mahdollisti nähdä kuvaukset itsestä *työkaluina haluttuun muutokseen*.

Edellä kuvailtu Rortyn näkemys ihmisyydestä on tärkeässä osassa tarkastellessamme Rortyn näkemystä moraalista ja omastatunnosta – kysymystä siitä, miksi meidän tulisi olla kilttejä kanssaihmisillemme, ja miksi meidän tulisi kunnioittaa ihmisoikeuksia. Maallistaessaan yksilön minuuden Freud auttoi Rortyn mukaan maallistamaan myös yksilön omantunnon ja moraalin näkemällä niiden alkuperän elämämme kontingenteissa tapahtumisissa. Tämän näkemyksen mukaan *myös* moraalimme ja omatuntonne on yhtä historiallisesti määräytynyt, se on yhtä paljon ajan ja sattuman tuotosta, kuin esimerkiksi poliittinen tietoisuutemme. Tämä ajatus on jyrkästi vastakkainen esimerkiksi Kantin ajatukselle kaikkia ihmisiä yhdistävästä kategorisesta moraalisäännöstöstä, joiden alaiseksi meidän tulee tietyt teot alistaa, jos haluamme olla moraalisia. Rortyn mukaan Freud auttoi meitä näkemään, että myötätunnossa ja sääliässä *ei* ole kyse kaikkien omaamasta ihmisen olemukseen kuuluvasta kaikille samanlaisesti yhteisestä ”luonnonlahjasta”, vaan että esimerkiksi säälintunne voi kanavoitua hyvinkin spesifisti vain hyvinkin spesifeihin ihmisiin. Toisin sanoen, Freud auttoi meitä näkemään, kuinka voimme väsymättä taistella ystäviemme puoles-

ta, ja samalla unohtaa täysin muiden ihmisten vielä mahdollisesti suuremman tuskan. Samalla hän auttoi meitä näkemään, kuinka joku voi olla säälimättömän keskitysleirin vartija ja rakastava isä samaan aikaan (Rorty 1989, 32).

Tämän näkemyksen mukaan moraalissa ei ole kyse jostakin ehdottomasta ja kategorisesta, jonka jaamme kaikkien muiden lajimme jäsenten kanssa, vaan moraalin ja omantunnon synty tulee nähdä suhteessa oman elämämme kontingentteihin ”*omakohtaisuuksiin*”; samalla myös yksilön moraalinen sanasto on yksilölle paljon enemmän ”räätelöity” kuin perinteiset moraaliteoriat ovat olettaneet. Rortyn mukaan ei ole olemassa mitään olemuksellisesti inhimillistä ”järkeä”, joka universaalisesti ja ehdottomasti määräisi moraalisen toiminnan kriteerin. Näin ollen, Rortylle Freudin opetukset täsmäävät sen kanssa, mitä hän oppi muun muassa Sellarsilta: yhteisössämme ei ole olemassa mitään etukäteen annettua, jota ihmiset eivät sinne itse olisi laittaneet. Samalla moraalisäännöt ovat historiallisesti kontingenttien tapahtumien kautta syntyneitä, eikä mikään ”jumalallinen”, kuten ”ihmisen olemus” tai ”järki” voi niitä yhteisöömme synnyttää ilman moraaliuskomusten sosiologista oikeuttamista, niiden asettamista ”perusteiden loogiseen avaruuteen”. Näin ollen meidän ei tulisi nähdä moraalisuutta jumalallisena äänenä sisällämme, vaan omana *äänenämme oman yhteisöemme jäsenenä*, yhteisen kielen puhujien keskuudessa.

Tämä väistämättömän *etnosentristinen* lähtökohta tarkoittaa samalla sitä, että meidän täytyy välttämättä toimia omista lähtökohdistamme käsin (*work by our own lights*). Tämä tarkoittaa, että jonkin toisen ryhmän ehdottamat uskomukset täytyy testata yrittämällä liittää niitä omaan uskomustemme verkkoon – siis katsomalla, kuinka koherentisti ne sinne sopivat. Samoin se, mikä nähdään moraalilaisena ja mikä moraalittomana on suhteellista siihen ryhmään nähden, johon näemme välttämättömäksi itsemme oikeuttaa; siis siihen jaettujen uskomusten kokonaisuuteen, joka määrittää sanan ”me” referenssin. Tai Sellarsin termein, moraalisuudessa on kyse ”me-intentioista” (*we-intentions*) – tällöin moraalittoman toiminnan ydin on siinä, mitä *me* emme tee (Rorty 1999, xxix, 72–77; Rorty 1989, 32–34, 59–60; Rorty 1991a, 199–201, 212; Rorty 1998, 207; Sellars 1968, 222; Oakeshott 1991, 78–79).

Ihmisoikeudet vailla olemusta

Edellä olemme käsitelleet Rortyn antiessentialistisia näkemyksiä totuusväittämien kielellisestä oikeuttamisesta ja olemuksettomasta ihmisyydestä. Nämä näkemykset pohjaavat Rortyn poliittista agendaa – länsimaisen liberalismiin puolustuspuhetta. Jos – kuten Rorty olettaa – moraalisuus ei voi nojata mihinkään ikuisen ja universaaliin moraalilakiin, kuinka sitten ihmiset luovat moraalialia, ja miksi ihmiset käyttäytyvät usein tietyn moraalin ohjaamana? Toisin sanoen, miksi meidän tulisi puolustaa Rortyn mukaan ”liberaaleja ihmisoikeuksia”, miksi meidän on mahdollista puolustaa ”demokratian levittämistä” ja miksi meidän on helppo hyväksyä mahdollisuus esimerkiksi läpeensä sekulaarista, länsimaisesta Iranista – tai läpeensä teistisestä Suomesta?

Rortyn antiessentialistisen näkemyksen mukaan – ja siitä seuraten – niin sanottu ”*ihmisoikeus-foundationalismi*”, pyrkimys pohjata ihmisoikeudet johonkin meidän kaikkien suoraan ihmisyyden kautta jakamaan ominaisuuteen, on ”väärä” ja vanhentunut lähestymistapa ihmisoikeuksiin. Kuten hän sanoo, ”[i]hmisoikeus-foundationalismi on edelleen jatkuva kvasi-platonilaisten pyrkimys saavuttaa lopullinen voitto vastustajistaan.[...] [V]äite, että tämä yritys on *vanhentunut*, vaikuttaa minusta sekä oikealta että tärkeältä; [...] kysymys siitä, *omaavatko* ihmiset todella Helsinki-julistuksessa [*Helsinki Declaration*]¹ luetellut oikeudet, ei ole kysymisen arvoinen. [...] [M]ikään moraalisellevä valinnalle olennainen ei erota ihmisiä elämistä paitsi maailman historiallisesti kontingentit faktat, kulttuuriset faktat” (Rorty 1998, 170).

On huomattava, että ihmiset, jotka haluavat hyllätä edellisen väitteen, voivat kutsua sitä ”kulttuuri-relativistiseksi”, koska se ei ole näennäisesti sopiva sen ajatuksen kanssa, jonka mukaan liberaali ihmisoikeuskulttuuri on moraalisesti muita kulttuureja ylempi. Rorty yhtyy kuitenkin täysin ajatukseen ihmisoikeuskulttuurin ylemyydestä:

”Olen samaa mieltä, että meidän [ihmisoikeuskulttuurimme] on moraalisesti muita kulttuurei-

ta ylempiä. [...] Perinteisesti, morali-teettia ’pohjaavaa’ jaettua inhimillistä attribuuttia on kutsuttu nimellä ’rationaalisuus’. Kulttuuri-relativismi on assosioitu irrationalismiin, koska se kieltää moraalisesti relevanttien transkultturaalisten faktojen olemassaolon. [...] [Tässä mielessä on todellakin oltava Rortyn mukaan irrationalisti.] Mutta ei ole välttämättä olla irrationalisti siinä merkityksessä, että lakkaisi tekemästä omaa uskomusten verkkoaan niin koherentiksi, ja niin selkeästi rakentuneeksi, kuin mahdollista. [Tästä näkökulmasta] foundationalistiset projektit ovat vanhanaikais-tuneet. Näemme omassa tehtävässämme olevan kyse oman kulttuurimme – ihmisoikeuskulttuurin – tekemisestä itsetietoisemmaksi ja voimakkaammaksi, enemmän kuin sen ensiluokkaisuuden osoittamisesta muille kulttuureille vetoamalla johonkin transkulttuuriseen” (Rorty 1998, 171).

Toisin sanoen, Rorty ei usko että tätä ylemyyttä voidaan puolustaa *universaalin ihmisen olemuksen olemassaololla*; sillä jos oletetaan näin, oletetaan myös ajatus ylemmästä tiedosta ihmisen todellisesta luonnosta, joka määrittelee myös moraalisen toiminnan rajat, tai Rortyn kielellä, tehdään ”väite tiedosta ihmisen olemuksen suhteen”. Mutta kuten olemme nähneet, Rortyn muun muassa Freudiin pohjaava näkemys ihmisestä ei salli ajatusta ihmisen aidosta olemuksesta.

Sen sijaan Rortyn mukaan moraalisten intuitioiden muutoksessa on kyse enemmän ”tunteiden manipuloinnista” kuin lisääntyneestä tiedosta ihmisen olemuksen suhteen, ja ajatusta toisten ihmisten kunnioittamisesta voidaan parhaiten levittää tätä kautta. Rorty kirjoittaa:

”Me pragmatistit lähdemme väittämään siitä faktasta lähtien, että *ihmisoikeuskulttuurin syntymisessä ei ole kyse lisääntyneestä tiedosta moraalien suhteen vaan siinä on kyse surullisten ja sentimentaalisten tarinoiden kuulemisesta*, että luultavasti ei ole olemassa sen kaltaista tietoa mistä Platon haaveili. Väitämme edelleen, että koska mitään hyödyllistä työtä ei näytä tehtävän pohjaamalla ahistorialliseen ihmisluontoon, ei luultavasti ole olemassa kyseistä luontoa, tai ei ainakaan mitään kyseisessä luonnossa, joka olisi relevanttia suhteessa moraalisiin valintoihimme [...] [T]ämänkaltainen kasvatus [tunteiden manipulointi] saa erilaiset ihmiset riittävän hyvin tuntemaan toisensa, jotta he tunsisivat vähemmän houkuttusta ajatella itseään erilaisia ihmisiä ainoastaan kvasi-ihmisinä. Tä-

¹ ”Helsinki Declarationilla” Rorty viittaa terveydenhoitoalan yleiseen eettiseen säännöstyöhön koskien ihmisten oikeuksia lääketieteellisessä tutkimuksessa. Ks. World Medical Association Declaration of Helsinki (www-dokumentti).

mänkaltaisen tunteiden manipuloinnin tavoite on laajentaa termin 'kaltaisemme ihminen' referenssiä" (Rorty 1998, 170–172. Korostus lisätty).

Toisin sanoen, Rortylle moraalisisessa kehityksessä on näin ollen kyse juuri sanan "me" viittausalan laajentamisesta: "Yksilön moraalisisessa kehityksessä, ja koko ihmislajin moraalisisessa edistyksessä, on kyse ihmisten minuuden uudelleenrakentamisesta niin että niiden suhteiden moninaisuus, jotka ovat tämän minuuden rakentaneet, laajenee. Tämän itsensälaajentamisprosessin ideaalirajat ovat minuudessa, josta kristilliset ja buddhalaiset ajatukset pyhimyydestä ovat uneksineet – ideaali-minästä, jolle *kenen tahansa* ihmisen nälkä ja kärsimys [...] on syvästi kivuliasta. [Samalla] termi 'moraalivollisuus' tulee yhä vähemmän soveltuvaksi sitä mukaa, kun identifioidumme enemmän heihin keitä autamme: siis mitä enemmän me mainitsemme heitä kertoessamme tarinaa siitä, keitä me itse olemme, sitä enemmän, miten heidän tarinansa on myös meidän tarinamme". Näin ollen, "[o]n parasta ajatella moraalisisessa kehityksessä olevan kyse lisääntyneestä sensitiivisyydestä, lisääntyneestä responsiivisuudesta yhä suuremman ja suuremman ihmis- ja asiamoninaisuuden tarpeiden suhteen. [...] Pragmatistit ajattelevat, että ajatus jostakin tulisi korvata ajatuksella yhä useamman ja useamman ihmisen ottamisesta mukaan yhteisöömme – yhä enemmän ja enemmän erilaisten ihmisten halujen ja intressien ja näkemysten ottamisesta huomioon". (Rorty 1999, 79–82)

Toisin sanoen, Rortylle pyrkimyksenä on levittää länsimaalaista, liberaalia, sosiaalidemokraattista sanastoa, joka pitää sisällään ajatuksen suvaitsevaisuudesta ja ihmisten välisestä solidaarisuudesta. Hän haluaa levittää edellä mainittua sanastoa yhteisöihin, joiden kulttuureihin ei ole kuulunut ajatus inkluusivistisesta me-käsityksestä ja länsimaisista ihmisoikeuksista. Tämä "me-käsityksen" levittäminen tarkoittaa, että olennaisinta on Rortyn mukaan vain ja ainoastaan kysymys siitä, *kuka laskeetaan kuuluvaksi kanssaihmiseksi*; siis rationaaliseksi toimijaksi siinä *ainoassa* relevantissa mielessä, jossa rationaalinen toimijuus on synonyymi jäsenyydelle *meidän* moraalisisessa yhteisössämme. Esimerkiksi suurimmalle osalle valkoihaisia ihmisiä tummaihoisia ihmisiä ei laskettu mukaan paitsi aivan viimeaikoina, suurimmalle osalle kristityistä

pakanoita ei laskettu mukaan muuta kuin vasta viime vuosisatoina, natsuille juutalaisia ei laskettu mukaan.

On edelleen painotettava, että Rortyn mukaan Kantin sekularisoitu kristillinen pyrkimys laajentaa kunnioituksen piiri kaikkia ihmisiä kohtaan oli – ja on edelleen – erinomainen ehdotus. Rorty ei halua kiistää tätä tavoitetta. Päinvastoin, hän haluaa yksinkertaisesti huomauttaa, että tätä pyrkimystä ei ole koskaan pohjattu, eikä sitä tulla koskaan pohjaamaan, mihinkään neutraaliin premisiin. Toisin sanoen, tällöin *valta* ja *voima* määrittävät *myös* "moraalista kehitystä". Jos meillä ei ole käytettävissä mitään yleismaailmalliseen "järkeen" pohjautuvaa moraalilakia, "joudumme" nojaamaan ihmisiin, joilla on valta muuttaa asioita, emmekä johonkin voimakkaiden ihmisten sisälle rakennettuihin meitä kaikkia yhdistävään ominaisuuteen, jolla olisi pakottava ote näistä voimakkaista ihmisistä. Toisin sanoen, tunteen merkityksen korostaminen suhteessa järjen määräyksiin tarkoittaa sitä, että voimakkaat ihmiset, kuten länsimaiset reporterit, aktivistit ja poliitikot, lopettavat toisten sortamisen "*pelkästään kiltteyttään*" ennemmin kuin moraalilain ohjaamana. Tämä tarkoittaa samalla sitä, että moraalinen kehitys kulkee *ylhäältä alas-päin* eikä päinvastoin; Rortyn mukaan korkeassa asemassa olevat ihmiset pitävät tulevaisuutta käsisään, kaikki riippuu heistä, eikä ole olemassa mitään heitä voimakkaampaa non-konversationaalista voimaa, johon voisimme vedota heitä vastaan. Tällöin ihmiset, joilla on suuremmat valtaresurssit usein kykenevät saamaan väitteensä "näyttämään hyvältä". Jos hylkäämme Platonin ajatuksen ihmisen aidosta olemuksesta ja Kantin ajatuksen, jonka mukaan on rationaalista olla moraalinen, ei ole olemassa mitään, mitä vasten rationaalisuus ja moraalisuus määrittyisivät universaalisti ja ikuisesti. Sitä vastoin, näemme Rortyn mukaan "moraalisuudessa" ja "moraalisisessa kehityksessä" olevan kyse "sentimentaalisuuden kehittymisestä" – lisääntyneestä kyvystä nähdä itsensä toisen tilanteessa.

Tämä tarkoittaa, että "moraalisen kasvatuksen" ei tule pyrkiä vastaamaan egotistille kysymykseen "miksi minun tulisi olla moraalinen", vaan sen tulee vastata paljon yleisempään kysymykseen "miksi minun tulisi välittää vieraasta ihmisestä, ihmisestä, joka ei ole sukua, ihmisestä jonka tavat ällöttävät minua." Tähän ei voi olla vastauksena "koska sukulaisuus ja tavat ovat moraalisisesti irrelevantteja kaikkien lajimme jäsenten jakamiin mo-

raalisiin velvoitteisiin nähden”. Sen sijaan, parempi vastaus on ”pitkä, surullinen ja sentimentaalinen tarina”, joka auttaa meitä esimerkiksi ajattelemaan, millaista olisi olla kaukana kotoa vieraiden ihmisten keskuudessa, tai miten meille vieraan ihmisen äiti surisi oman lapsensa perään. Rortyn mukaan juuri tämänkaltaiset, *vuosisatoja* toistetut ja muunnellut tarinat, ovat ”johdattaneet meidät rikkaat, (verrattaisessa) turvallisuudessa elävät, voimakkaat ihmiset suvaitsemaan ja vaalimaan voimattomia ihmisiä, joiden tavat tai uskomukset näyttivät ensin loukkaavan meidän omaa moraalista identiteettiämme” (Rorty 1998, 177–185, 205; Rorty 1999, 77–80; Rorty 1989, 191–193; Rorty 2001b, 13).

Rorty siis kannattaa vahvasti ihmisoikeuskulttuuria, mutta kieltää jyrkästi sen, että tämä kulttuuri voisi pohjata mihinkään erityiseen ja universaaliin filosofiseen argumenttiin todellisuuden luonteesta. Tämä tarkoittaa väistämättä myös sitä, että ihmisoikeudet *eivät* ole sen enempää ihmiskunnan ”kohtalo” kuin on esimerkiksi ”ydinase-holokausti tai demokraattisten hallitusten korvaaminen vihamielisillä sotapäälliköillä”; samalla demokratia ei pohjaa muuttumattomaan ihmisen luontoon, vaan se tulee nähdä lupaavana kokeena (*experiment*) ”tietyn eläinlajin tietyn lauman keskuudessa”, *meidän* keskuudessamme (Rorty 1999, xxxii, 119). Toisin sanoen, mikään ihmisestä riippumaton voima ei takaa ”demokraattista Afganistania”, eikä liioin anna mitään ikuista varmuutta ”eurooppalaiselle elämäntavalle”.

Samalla Rortylle kysymys ”omaavatko ihmiset *todella* länsimaiset ihmisoikeudet” ei ole olennainen, sillä tämä kysymys olettaa, että moraalisisessa kehityksessä on kyse lisääntyneestä, sosiaalisista käytännöistämme riippumattomasta *tiedosta* moraalien suhteen. Samalla Rortyn pragmatistisesta lähtökohdasta käsin kysymys ”onko tämänkaltaista tietoa moraalista *todella* olemassa” ei ole olennainen käytännön tarpeitamme ajatellen. Olennaista on kysymys *tehokkuudesta* – siis siitä, kuinka pysytymme parhaiten luomaan ja toteuttamaan ”Valituksen ajan luonnosteelman utopian ihmiskunnan sekulaarista veljeydestä”. Toisin sanoen, Rortylle epäilykset moraalisisesta tiedosta eivät johdu väitteiden episteemisestä statuksesta vaan *kausaalisen tehokkuudesta*.

Puhuttaessa ”kausaalisen tehokkuudesta” kysymys on pyrkimyksestä levittää ihmisoikeuskulttuuria mahdollisimman tehokkaasti, ja juuri tässä työssä eivät Rortyn mukaan ole olennaisessa osas-

sa filosofiset argumentit todellisuuden luonteesta. On selvä, että nykyisessä maailmanpoliittisessa, ja myöskin älyllisessä, tilanteessa puhuminen ”ihmisoikeuksien mahdollisimman tehokkaasta levittämisestä” on omiaan nostamaan syytöksiä ”kulttuuri-imperialismista” tai ”valkoisen miehen taakasta” tai ”eurosentrismistä” tai vaikkapa ”supremismista”. Tämä siksi, että nykyään on varsin yleinen näkemys, jonka mukaan jokainen kulttuuri on itsessään säilyttämisen arvoinen, jokainen kulttuuri on itsessään oma yhteismitaton taideteoksensa, eikä meillä ole mitään filosofista perustaa ja mahdollisuutta asettaa näitä kulttuureja arvojärjestykseen. Toisaalta, laajasti on myöskin hyväksytty näkemys, jonka mukaan tietyt kulttuurit – esimerkiksi kulttuurit, joihin kuuluvat keskitysleirit – eivät välttämättä ole kovinkaan suositeltavia. Rortyn mukaan ”eurosentrisen syyllisyyden” painamalla ihmisillä on nähtävissä jossakin määrin taipumusta ajatella, että ainoastaan alistetut ja sorretut kulttuurit ovat ”aitoja” ja ”valideja”; tässä mielessä ”olla sivistynyt” tarkoittaa samaa kuin nähdä alistetut kulttuurit, kolonialismin ja taloudellisen imperialismin uhrin, arvokkaampana, kuin mikä tahansa, mitä nykyinen ”steriili ja ytimeen asti mätä” Länsi tekee. Rortylle tämä ajatus tuntuu kuitenkin tasan yhtä epäilyttävältä kuin ajatus siitä, että kaikki kulttuurit eurooppalaisen kulttuurin ulkopuolella ovat ”lapsellisia” tai ”irrationaalisia”.

Toisin sanoen, Rortylle kyse *ei* ole siitä, mikä kulttuuri on eniten ”aito”, vaan kyse on yhteisöjen luonnollisesta muutoksesta ja kehityksestä. Rorty käyttää Richard Dawkinsin lanseeraamaa ja memetiikasta tuttua käsitettä ”*meemi*” (*meme*) kuvaamaan tätä kehitystä (Dawkins 1993, 207–219). ”Meemi” on kulttuurin välittymisen yksikkö: moraalisen hyväksynnän sanat, musikaaliset fraasit, poliittiset sloganit ja stereotypiat ovat kaikki esimerkkejä ”meemeistä”. Samalla tavalla kuin tietyn biologisen lajin voitto tietystä toisesta lajista eloonjäämisen taistelussa voidaan nähdä geenien kautta, myös toisen kulttuurin voitto toisesta kulttuurista voidaan nähdä ”meemien” kautta; taistelun sosiaalisesta tilasta voittaneina, kopioituneina ja kulttuurisen evoluution myötä muuttuneina ja muuntautuneina ideoina, tai Rortyn termein sanastoina. On huomattava, että nämä molemmat voitot – biologiset ja kulttuuriset – ovat tiettyssä mielessä neutraaleita; niissä on kyse kontingenttien sattumien ketjuuntumisesta, ei ”oikean” tai ”totuudellisen” il-

menemisestä. Tästä näkökulmasta myöskään eurooppalainen ihmisoikeuskulttuuri on puhtaasti sokean sattuman tuotos.

Tämä tarkoittaa samalla sitä, että kukaan ei voi tietää, miten yhteisömme kehittyi, mutta ei ole olemassa mitään syytä toivoa ikuista elämää nykyisille kulttuurisille eroille sen sijaan, että toivoisimme, että nämä muokkautuisivat uuteen ja mielenkiintoisempaan suuntaan. Tämän näkemyksen mukaan kulttuurit muuttuvat, kun tietty toinen, *kyseisellä tietyllä hetkellä* ”paremmaksi” nähty kulttuuri ottaa asteittain sen paikan. Kysymys siitä, onko eurooppalainen ihmisoikeuskulttuuri ”parempi” kuin muut kulttuurit, ei ole olennainen. Kysymys on siitä, että se on rortylaisittain meidän ”liberaalien länsimaisten sosialidemokraattien” näkökulmastamme parempi, eikä sen levittämisyrityksessä ole mitään erityisen ”moraalitonta”. Rortylle eurooppalaisen puhettavan levittämisen ei ole mitään väärää; tämän sanaston opittuaan ihminen voi haluta hylätä vanhan sanastonsa ilman pakottamista tai uhkailua. Rorty ei siis missään mielessä kannata ”sotilaallista humanismia” – aseellista demokratian levittämistä (Rorty 2003).

Edellä sanottu mielessä pitäen, Rortylle liberaalille yhteisölle ominaiset ihmisoikeudet eivät pohjaa mihinkään neutraaliin ja historiattomaan premissiin; ne ovat sosiaalisia, ihmisten toiminnan kautta kontingentisti syntyneitä rakennelmia. Tällöin myös kysymys ihmisoikeuksista voidaan todellisuudessa tyhjentää seuraavaan kysymykseen: Ovatko inkluusivistiset yhteiskunnat parempia kuin eksklusivistiset yhteiskunnat? Toisin sanoen, kysymys kuuluu ovatko yhteisöt, ”jotka rohkaisevat suvaitsevaisuuteen harmittoman poikkeavuuden suhteen *suositeltavampia* kuin yhteisöt, joiden sosiaalinen koheesio on riippuvainen samankaltaisuudesta, vieraiden pitämisestä kaukana ja nuorisoa korruptoivien henkilöiden eliminoinnista” (Rorty 1999, 86. Korostus lisätty).

Tähän on luonnollisesti mahdollista kysyä ”parempi yhteisö kenen kriteereillä?” Rortylaisilla pragmatisteilla ei ole mitään yksityiskohtaista vastausta tähän, vaan heidän täytyy sanoa jotakin tyyliin ”enemmän sitä mitä *me* pidämme hyvänä ja vähemmän sitä mitä *me* pidämme huonona”. Tällöin ”parempi” merkitsee nimenomaan ”*suositeltavuutta*” – suositeltavuutta *meidän* silmissämme. Kuten olemme huomanneet, Rortyn mukaan me, jotka *haluamme* puolustaa ensimmäistä vaihtoehtoa ja ihmisoikeuskulttuuria, emme voi kuitenkaan

antaa mitään ahistoriallista filosofista perustaa uskomuksellemme. Samalla emme voi löytää mitään kaikille ihmisille kaikkina aikoina yhteistä ominaisuutta, jonka painoarvo olisi suurempi kuin esimerkiksi rodun tai uskonnon. Toisin sanoen, tämä tarkoittaa että emme voi löytää mitään essentialististen filosofien toivomaa algoritmia, jonka avulla voisimme määrittää Totuuden ja Valheen ja Oikean ja Väärän samalla tavalla kaikkialla ja kaikkina aikoina.

Tämä siksi, että meillä on vaikeuksia määrittää, *mikä* tämä jokin meitä kaikkia yhdistävä ja algoritmin taustalla oleva ominaisuus olisi. Esimerkiksi pyrkimys kivun välttämiseen ei voi toimia tällaisena perustana, sillä siinä ei ole mitään erityisesti inhimillistä; jos kipu olisi kaikki, mistä todella on kyse, olisi ”moraalisesti yhtä tärkeää suojella jäniksiä ilveksiltä kuin juutalaisia natseilta.” Samoin jos hyväksymme Rortyn totuuteen ja kieleen liittyvät päätelmät, ei auta sanoa, että järki yhdistää meitä kaikkia, sillä tästä näkökulmasta ”olla rationaalinen” tarkoittaa samaa kuin ”kyvykäs käyttämään kieltä.” Mutta maailmassa on olemassa monia kieliä, joista suurin osa on eksklusivistisia. Rortylle ihmisoikeuskulttuurin kieli ei ole yhtään sen tunnusomaisempi lajillemme kuin kielet, jotka painottavat ”rodullista tai uskonnollista puhtautta”. Rorty ehdottaakin, että meidän tulisi jättää taaksemme yritykset löytää jokin filosofien toivoma suuri, meitä kaikkia yhdistävä ominaisuus tai tekijä, ja keskittyä ennemminkin niihin *pieniin* tekijöihin, jotka erottavat meitä. Tästä näkökulmasta moraalissa kehityksessä on kyse usein varsin spesifin ja rajatun syyllisyyden- ja empatiantunteen laajentamisesta, enemmän kuin jonkin ”toden ja syvällisen tarkasta näkemisestä” (Rorty 1999, 86–87). Täten olennaista on keskittyä tiettyjen *paikallisten erojen minimointiin kerrallaan*, ei niinkään partikulaarien ylittämiseen ja kurottamiseen kohti universaalia.

Toisin sanoen, “[...] älyllisessä ja moraalissa kehityksessä ei ole kyse pääsemisestä lähemmäksi Totuutta tai Hyvää tai Oikeaa, vaan siinä on kyse imaginatiivisen voiman kasvamisesta. *Näemme mielikuvituksen olennaisimpana kulttuurisessa evoluutiossa*, voimassa, joka – rauhan ja vaurauden avulla – jatkuvasti työskentelee tehdäkseen ihmisen tulevaisuuden rikkaammaksi kuin menneisyyden. Mielikuvitus on sekä fyysikaalista universumia koskevien uusien tieteellisten kuvien että uusien mahdollisia yhteisöjä koskevien näkemysten lähde. Siinä on kyse siitä, mitä Newtonilla ja Kristuksel-

la, Freudilla ja Marxilla, oli yhteistä: kyky kuvailla tuttua tuntemattomin [ja usuin] käsittein” (Rorty 1999, 87. Korostus lisätty).

Vapaus ennen totuutta

Juuri mielikuvitus nähdä asioita uudella tavalla ja mahdollisuus julkituoda näkemyksiään on olennaista myös moraalisisessa kehityksessä. Kuten Rorty Freudilta oppi, yhteiskunnallisessa ja yhteisöjen välisissä kehityksissä on kyse yksityisten obsesoidien ja julkisen tarpeen sattumanvaraisesta yhtymisestä; siis alun perin yksityisten metaforien ”kuolemista” osaksi normaalia kielenkäyttöä. Samalla, jos moraalinen *uskomus* ei voi olla moraalista *tietoa*, jos se ei voi pohjata mihinkään inhimillisen toiminnan ja kielen ulkopuoliseen todellisuuteen, niin myös moraalisen uskomuksen perusta on inhimillisessä keskustelussa. Toisin sanoen, sen perusta on siinä mitä kanssaihmisemme sallivat meidän sanoa, siinä mitä juuri *me* teemme, ja mikä on juuri *meille* oikein ja hyväksyttävää kyseisessä historiallisessa tilanteessamme. Vain tämä *moraali-uskomuksemme sosiologinen oikeuttaminen* voi tehdä uskomuksestamme hyvän tai oikean; sitä ei voi perustella jokin keskustelun ulkopuolinen meidän kaikkien jakama ominaisuus tai maailman Totuus. Kuten olemme huomanneet, Rortylle *kieli* on ”läsnä kaikkialla” (*the ubiquity of language*); tämä tarkoittaa sitä, että ”kaikki ongelmat, aiheet ja erottelut ovat suhteellisia kieleen nähden – seurauksia valinnastamme käyttää tiettyä sanastoa” (Rorty 1982, 140. Korostus lisätty). Samalla myös moraalisisessa ja intellektuaalisessa kehityksessä on olennaisinta *uusien ja tuoreiden sanastojen luominen*, sillä tämä mahdollistaa vanhojen instituutioiden ja käytäntöjen kuvailun uudella ja hyödyllisemmällä tavalla. *Tämän vuoksi on olennaista taata riittävän laaja vaihtoehtoisten kuvauksen valikoima ja näin ollen samalla mahdollistaa kielen muutos.*

Tämä mahdollisuus osallistua keskusteluun tarkoittaa samalla sitä, että rohkeiden ja mielikuvituksellisten uudistajien – kuten esimerkiksi artikkelimme alussa mainitsemamme ihmisoikeusaktivisti Shirin Ebadin – usein perifeerinen ja epänormaali kieli voi muuttua ”normaaliksi diskurssiksi”, laajemman kulttuurin kieleksi sen *hyödyllisyyden* perusteella, ei koska se peilaa maailmaa *oikein*. Näin ollen ihmisoikeuksiakaan ei voi perustella maailman meille antamien eikä kielellisten tosi-

seikkojen pohjalta, vaan ne tulee nähdä sattumanvaraisesti syntyneinä meille länsimaisille ihmisille luonnollisen tuntuina ideoina. Esimerkiksi poliittinen keskustelu naisten asemasta tulee nähdä niimenomaan poliittisena, ei esimerkiksi pyrkimyksenä nähdä ”naisetta” oikein ja tarkasti. Samalla länsimaisten ihmisoikeuksien leviäminen vaikkapa Iraniin on täysin mahdollista. Itse asiassa, se olisi meille suotavaa, sillä tällöin korvautuisi meille tietyt julmalta näyttävät tavat puhua ihmisyydestä meille hyväksyttävämpään muotoon.

Samalla, kuten edellä olemme nähneet, ei ole olemassa yhtä paradigmaattisesti oikeata tapaa olla aito ihminen, ei ihmisen olemusta. Tällöin moraalisuutta ei leimaa moraalilakien noudattaminen, vaan mahdollisuus osallistua ”moraaliseen reflektointiin”. ”Moraalinen reflektointi” tarkoittaa ihmisen kykyä verrata itseään suhteessa muihin ihmisiin ja kykyä tuntea solidaarisuutta tiettyä ihmisryhmää kohtaan; nähdä tietyt ihmiset moraalisen huolenpidon alaisina ja toiset moraalimme rajojen ulkopuolella. Toisin sanoen, julkisen moraalisen reflektoinnin sanastomme on väistämättä etnosentrististä, tietyn samaistumamme moraalisen yhteisön historiallisesti ja kontingentisti tuottamaa. Tässä mielessä liberalismiin sanasto ei ole mitenkään etuoikeutettu ”lopullinen sanasto”, vaan se on vain *yksi monista* mahdollisista moraalisen reflektointin sanastoista. Kuitenkin, monista muista moraalisen reflektointin sanastoista poiketen, liberalismiin sanasto on *inklusiivinen*; se pyrkii laajentamaan sanan ”me” referenssiä yhä erilaisempiin ja laajempiin ihmisryhmiin.

Tästä näkökulmasta, kun pidämme mielessä, että Rortylle inhimillisessä kehityksessä on kyse sanastojen muutoksesta, ja että Rortyn kutsumien ”vahvojen runoilijoiden” mielikuvitus on olennaisessa osassa tässä kehityksessä, ei ole vaikea nähdä, miksi juuri liberalismi on paras vaihtoehto Rortylle. Kuten olemme huomanneet, Rortylle ei ole olemassa yhtä ”luonnollista ja oikeaa” tapaa olla ja elää, ja koska niin yksilön kuin yhteiskuntienkin muutoksessa on kyse sanastojen muutoksesta, on olemassa loputtomasti erilaisia tapoja, ja loputtomasti erilaisia sanastoja inhimillisen elämän järjestämiseen. On kuitenkin huomattava, että vaikka meillä ei olisi filosofista mahdollisuutta määrittää yhtä oikeaa ”lopullista sanastoa”, voi meillä käytännössä olla käytössämme ”aito ja käytännöllinen ’lopullinen sanasto’”, jos tämä tarkoittaa, että tietyt kysymykset ja aiheet ovat tietyn yh-

teisön keskuudessa tabuja, jos oletamme, että tietyt vastaukset ovat ikuisia ja lopullisia, että jotkin kysymykset ovat apriorisia ja etuoikeutettuja, ja että on olemassa jokin luonnollinen järjestys ja hierarkia keskustelulle. Juuri tämänkaltaista yhteisöä rortylainen liberalismi yrittää välttää. Liberalismin vahva puoli, ainakin meidän länsimaisessa holokaustin jälkeisessä ihmisoikeuskulttuurissa kasvaneiden ihmisten näkökulmasta, on sen sallimassa pluralismissa; kyvystä sietää erilaisuutta ja halusta kuunnella erilaisia mielipiteitä, halusta olla suvaitsevainen ja halusta oppia uutta. Rorty kirjoittaa:

”Liberaalin yhteisön keskeinen idea on, että jos käytämme sanoja tekojen sijaan, suostuttelua voimankäytön sijaan, mikä tahansa on hyväksyttävää [*anything goes*]. Tätä avomielisyyttä ei tulisi vaalia, koska, niin kuin Kirjoitukset opettavat, Totuus on suuri ja se tulee vallitsemaan, eikä myöskään, koska [...] Totuus tulee aina voittamaan vapaassa ja avoimessa kohtaamisessa. Sitä tulisi vaalia sen itsensä tähden. *Liberaali yhteisö on yhteisö, joka on tyytyväinen kutsumaan 'todeksi' sitä, mikä tahansa tällaisten kohtaamisten lopputuloksena ikinä onkin.* Juuri tämän vuoksi liberaalia yhteisöä palvelee huonosti yritykset varustaa se 'filosofisella perustalla'. Tämä siksi, että pyrkimykset tämän kaltaisen perustan luomiselle *olettaa ennakoita* aiheiden ja argumenttien luonnollisen järjestyksen, joka on vanhojen ja uusien sanastojen kohtaamista *edeltävä* ja [tämän kohtaamisen] tulokset syrjäyttävä” (Rorty 1989, 52).

Jos ei ole löydettävissä mitään essentialistista algoritmia, jolla ratkaista kaikki mahdolliset ongelmat ”totuudellisesti ja oikein”, on totuuden määrittelyssä kyse aina välttämättä uskomusten sosiaalisesta oikeuttamisesta; tällöin totuus on se, mikä on lopputuloksena ”vapaan ja häiriöttömän keskustelun” tuloksena (Rorty 1989, 84). Juuri liberalismiin mahdollistama vapaus osallistua keskusteluun, ja liberaalin ihmisen halu välttää aiheuttamasta kipua ja nöyryytystä, sekä halu kuunnella muiden ihmisten mielipiteitä on olennaista rortylaisessa pluralismissa. Näin ollen, Rorty voikin sanoa ”*pidä huolta vapaudesta ja totuus pitää huolta itsestään*”, tarkoittaen: pidä huolta, että jokaisella ihmisellä on mahdollisuus asua yhteisössä, joka lähtökohtaisesti hyväksyy erilaisten mielipiteiden vapaan julkittamisen, niin keskustelun tuloksena on aina välttämättä erilaisista rajatuista vaihtoehdoista tiettyjä inhimillisiä tarkoituksiperiä hyödyllisimmän palveleva oi-

keutettu, ja samalla ainakin toistaiseksi tosi, uskomus – vain toistaiseksi, sillä tulevaisuus voi tuoda mukanaan aina entistä parempia vaihtoehtoja, jotka asettavat vanhat näkemyksemme naurunalaisiksi (Rorty 1989, 176). Itse asiassa, jos hyväksymme esittelemämme Rortyn ”filosofiset premissit” totuusväittämisen sosiaalisesta ja kielellisestä oikeuttamisesta, vaatii kulttuurin muutos välttämättä sanan- ja puheenvapautta ja riittävän turvallista yhteisöä, jossa väitteitä voi esittää. Tästä näkökulmasta on helppo nähdä, kuinka Rortyn filosofia pohjaa hänen poliittista agendaansa, ja toisin päin.

Tiivistettynä, meidän tulee Rortyn mukaan pyrkiä siihen, että mahdollisuus ”omakohtaisten haaveiden” toteuttamiseen olisi yhtäläinen kaikille. Käytännössä tämä tarkoittaisi Rortylle sitä, että ”länsimaisten ihmisoikeuksien” ihmisen vapautta ja autonomiaa koskevat periaatteet olisivat voimassa kaikkialla. Tämä vaatii yhteisöiltä tiettyä ”liberaalisuutta” rortylaisittain: Rortylle liberaali yhteisö on sellainen, jonka idealit voidaan saavuttaa käyttämällä suostuttelua voimankäytön sijaan, ja käyttämällä uudistuksia vallankumousten sijaan. Kyse on siis vapaan ja avoimen nykyisten kielellisten käytäntöjen ja uusien kulttuuristen ehdotusten kohtaamisesta, ja näistä syntyvistä uusista ”horisonttien fuusioista” – hetkittäisistä yhteisymmärryksistä. Tämänkaltaisen dynaamisen yhteisön ”heros” on ”vahva runoilija”, koska hän huomaa että hän on, mitä hän on, koska häntä aikaisemmat ”runoilijat” ovat puhuneet siten kuin he ovat puhuneet; ei siksi, että he olisivat arvioineet oikein Jumalan tahdon tai löytäneet oikean ihmisen Olemuksen. Samalla, Rortyn sanoin, ”[...] ideaalilla liberaalilla yhteisöllä ei ole muuta tarkoitusta kuin vapaus, ei muuta päämäärää kuin katsoa kuinka [vapaat ja avoimet] kohtaamiset etenevät ja hyväksytty lopputulos. Sillä ei ole muuta päämäärää kuin elämän tekeminen helpommaksi runoilijoille [...]” (Rorty 1989, 60–61).

Samalla tämä tarkoittaa, että ”[...] *Vapaus on tärkeämpi kuin Totuus*: on parempi nähdä tutkimus mielikuvituksemme, ja täten myös vaihtoehtojemme, laajentamisena, kuin nähdä se yhä suuremman ja suuremman asajoukon ymmärtämisenä oikein” (Rorty 2001a, 188. Korostus lisätty).

Lopuksi

Artikkelissamme olemme konstruoineet Rortyn argumentin liberaalien ihmisoikeuksien ja niiden le-

vittämisen puolustukseksi. Rortyn argumentin mukaan emme voi pohjata käsityksiämme ihmisyydestä ja ihmisoikeuksista mihinkään etuoikeutettuihin väittämiin – emme maailman meille tarjoamaan, emme kielen avulla saavutettavaan totuuteen, emmekä myöskään ihmisyydestä itsestään kumpuaviin välttämättömyyksiin. Sen sijaan, käsityksemme ihmisyydestä ja samalla ihmisoikeuksista ovat aina kielelme ja samalla kulttuurimme muokkaamia, meille tuttuja väittämiä siitä, mitä ihmisenä oleminen on, vaatii ja edellyttää.

Ihmisoikeustaistelija Shirin Abedi totesi Nobelin rauhanpalkintotilaisuuden juhluuennossaan juuri tämän: yhteisöt eivät saa perustella käytäntöjään sokeasti vetoamalla ”ikuisiin totuuksiin”, ja täten luoda yhteisöjä, joissa vapaa keskustelu siitä, mikä on hyvän ihmiselämän kannalta olennaista, on kiellettyä. Tässä mielessä Abedi on Rortyn edustaman filosofian heros, sillä Abedille vapaus on monesti ollut tärkeämpää, kuin yhteisöissä vallinneet ”totuudet”. Se, missä Rorty ja Abedi kuitenkin hieman eroavat, on länsimaisen ihmisoikeuskäsityksen perustelu: Abedille nämä jalot oikeudet ovat ihmisyydestä kumpuavia välttämättömyyksiä, joita hän kaipaisi myös kanssaihmisilleen Iranissa, kun taas Rortylle ne ovat sattuman kautta syntyneitä tapoja järjestää meille tuttu länsimainen inhimillinen, mielekäs ja turvallinen elämä. Tavallaan,

jos Rortyn argumentaatiota lukee rivien välistä, voisi jopa todeta, että Abedi on ideaali henkilö, jonka Rortyn voisi katsoa toivovan ”kääntyvän” pragmatistiksi, ottamaan seuraavan intellektuaalisen askeleen sekulaarin, inhimillisen kulttuurin tielle.

Tämä sekulaari tie tarkoittaisi sitä, että ”Jumalallisen” tai ”Filosofisen” sijaan ihmisoikeuksissa olisi lopulta kyse vahvasti kulttuurisista ja lopulta poliittisista väittämistä siitä, miten ihmiselämää ja yhteisöjä tulisi järjestää. Päinvastoin kuin universaalit ja jumalalliset totuudet, poliittiset väittämät ovat aina ajassa ja paikassa kiinni, ne ovat muuttuvia kielellisiä kokonaisuuksia. Tämä tarkoittaa luonnollisesti samalla sitä, että ”totuudet” syntyvät poliittisen toiminnan kautta, ja sitä että totuuksien määrittelyssä on aina kyse vallan käytöstä, toisen arvon voitosta suhteessa toiseen. Tästä näkökulmasta meidän länsimaisten ihmisten halu nähdä omat totuutemme universaaleina on hyväksyttävää, ei siksi että ne olisi perusteltu universaalein termein, vaan siksi että koemme juuri oman elämäntapamme olevan se ihmisarvoisen elämän mittari. Tämä ei tarkoita kuitenkaan sitä, että arvomme olisi muuttumattomia. Tärkeintä on antaa mahdollisuus arvojen muutokselle, ja juuri siksi vapaus on tärkeämpi kuin totuus.

LÄHTEET

- Davidson, Donald. 1986. *A Nice Derangement of Epitaphs*. Teoksessa LePore, Ernest (ed.), *Truth and Interpretation – Perspectives on the Philosophy of Donald Davidson*. Oxford: Basil Blackwell.
- Davidson, Donald. 1988. *Paradoxes of Irrationality*. Teoksessa Wollheim, Richard & Hopkins, James, *Philosophical Essays on Freud*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Dawkins, Richard. 1993. *Geenin itsekkyyt*. Helsinki: Gummerus.
- Freud, Sigmund. 1990. *Leonardo da Vinci and a Memory of His Childhood*. Teoksessa Freud, Sigmund, *Art and Literature*. Harmondsworth: Penguin Books.
- Oakeshott, Michael. 1991. *On Human Conduct*. Oxford: Clarendon Paperbacks.
- Putnam, Hilary. 1981. *Reason, Truth and History*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rorty, Richard. 1980. *Philosophy and the Mirror of Nature*. Oxford: Basil Blackwell.
- Rorty, Richard. 1982. *Consequences of Pragmatism – Essays: 1972–1980*. Brighton: The Harvester Press.
- Rorty, Richard. 1989. *Contingency, Irony and Solidarity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rorty, Richard. 1991a. *Objectivity, Relativism and Truth – Philosophical Papers Volume 1*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rorty, Richard. 1991b. *Essays on Heidegger and Others – Philosophical Papers Volume 2*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rorty, Richard. 1998. *Truth and Progress – Philosophical Papers Volume 3*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rorty, Richard. 1999. *Philosophy and Social Hope*. London: Penguin Books Ltd.
- Rorty, Richard. 2001a. *Response to Brandom*. Teoksessa Brandom, Robert B. (ed.), *Rorty and his Critics*. Malden: Blackwell Publishers Ltd.
- Rorty, Richard. 2001b. *Universality and Truth*. Teoksessa Brandom, Robert B. (ed.), *Rorty and his Critics*. Malden: Blackwell Publishers Ltd.
- Rorty, Richard. 2003. *Humiliation or Solidarity? – The Hope for a Common European Security Policy*. *Dissent*,

-
- Fall 2003: 23–26. New York: Foundation For the Study of Independent Social Ideas.
- Sellars, Wilfrid. 1968. *Science and Metaphysics – Variations on Kantian Themes*. London: Routledge & Kegan Paul.
- World Medical Association Declaration of Helsinki – Ethical Principles for Medical Research Involving Human Subjects. (*www-dokumentii*): <http://www.wma.net/e/policy/b3.htm>. Luettu 08.08.2006.