

Puhdas katse. Rush Rheesin filosofia

Timo Koistinen ja Tero Massa

Rush Rhees (1905–1989) oli Ludwig Wittgensteinin (1889–1951) oppilas, ystävä ja työtoveri, joka on toistaiseksi tullut parhaiten tunnetuksi opettajansa kirjoitusten tulkitsijana ja julkaisijana.¹ Hän oli myös omaperäinen filosofi, jonka ajattelu on saanut osakseen varsin vähän huomiota. Syy Rheesin filosofian vähäiseen huomioon on, että hän ei elinaikanaan julkaissut kuin murto-osan omasta käsikirjoituskokoelmastaan. Sen sijaan Rheesin entinen oppilas D. Z. Phillips (1934–2006) julkaisi Rheesin kuoleman jälkeen yli kuusitoistatuhatta sivua käsittelevästä käsikirjoitusmateriaalista seitsemän temaattisesti koottua teosta.² Rheesin *Nachlass* koostuu lukuisista filosofisista artikkeleista, kirjeistä, muistioista, päiväkirjamerkinnöistä ja keskustelun alustuksista. Hän kirjoitti laaja-alaisesti eri aiheista: Wittgensteinin filosofian lisäksi hän tarkasteli kirjoituksissaan muun muassa kreikkalaista filosofiaa, logiikkaa, matematiikan filosofiaa ja Simone Weilin ajattelua. Phillipsin toimittamasta ja julkaisemasta materiaalista käy ilmi, että uskontoa ja etiikkaa koskevat kysymykset olivat keskeisessä osassa Rheesin ajattelussa.

Uskonnonfilosofian näkökulmasta Rheesin teksteistä löytyy paljon kiinnostavaa materiaalia. Osa teksteistä valaisee Wittgensteinin uskontoa koskevia käsityksiä, joista on käyty paljon keskustelua. Rheesin omat uskontoa koskevat pohdinnat ovat inspiroineet ja muovanneet voimakkaasti keskeisten wittgensteinilaisten uskonnonfilosofien, kuten D. Z. Phillipsin ja Peter Winchin ajattelua. Erityisesti Phillipsin kehittämä ”kontemplatiivinen uskonnonfilosofia” nojautuu merkittävältä osin Rheesin ajatteluun.³ Uskontoa koskevien kirjoitusten aihevalikoima on Rheesin tuotannossa laaja. Niiden aiheet vaihtelevat uskontokriittisestä raamatuntekstien hengelliseen kontemplaatioon. Hänen lähestymistapansa ja kirjoitustyylinsä poikkeavat valtavirran angloamerikkalaisesta uskonnonfilosofiasta, jossa filosofisen (metafyysisen) teismen tarkastelulla on ollut keskeinen rooli. Sen sijaan Rheesin keskeiset kysymykset koskevat uskonnollisen kielen ja uskon merkitystä. Hän korostaa uskonnollisen uskon ei-teoreettista luonnetta. Uskonnolliset kysymykset eroavat jyrkästi tieteellisistä empiirisistä ”faktuaalisista” kysymyksistä. Oppialalle epätyypilliseen tapaan hän kuvailee käsitystään uskonnollisen kielen merkityksestä usein analogioilla taiteen ja moraalisten kysymysten yhteydessä käytettyyn kieleen.⁴ Uskonnolliset kysymykset ovat läheisessä suhteessa Rheesin omiin kysymyksiin elämästä ja sen merkityksestä. Rheesin tavoitteena ei ole kuitenkaan uskonnon puolustaminen tai kristillinen apologia. Monet

¹ Rheesin tärkeimpiä opettajia Wittgensteinin lisäksi olivat John Anderson, Alfred Kastil ja G. E. Moore.

² Elinaikana toimitetut teokset ovat *Without Answers* (1969) ja *Discussions of Wittgenstein* (1970). D. Z. Phillipsin postuumisti toimittamat Rheesin käsikirjoitusten temaattiset kokoelmat ovat *Rush Rhees on Religion and Philosophy* (1997), *Moral Questions* (1999), *Discussions of Simone Weil* (2000), *Wittgenstein's on Certainty – There Like Our Life* (2003), *Wittgenstein and the Possibility of Discourse* (1998; toinen laajennettu painos ilmestyi 2006), *In Dialogue with the Greeks* (2004); *Vol. I: The Presocratics and Reality*; *Vol. II: Plato and Dialectic*.

³ Phillipsin kontemplatiivisesta filosofiasta ks. Koistinen 2014.

⁴ “I have a feeling that one cannot give an idea of creation except in music or in poetry or in painting.” Rhees 1997, 50. “As with morality, so with religion: to say ‘This is the true religion’ is to adopt or adhere to that religion.” Rhees 1997, 58.

uskonnonfilosofit ovat käyttäneet filosofiaa instrumentaalisesti, uskonnollisen uskon rationaalisen oikeutuksen tai mielekkyyden puolustamisen välineenä ja päinvastoin, tällaisten perusteiden kumoamiseen. Rhees edustaa sellaista näkemystä filosofiasta ja sen metodista, jossa itse filosofisella tutkimuksella on itseisarvo. Filosofin tehtävänä ei ole olla elämänopas, joka tarjoaa vastauksia elämänongelmiin tai uskonnollisten kysymysten rationaalisuuteen. Filosofian tehtävänä on jatkuva ihmettely ja ymmärryksen etsiminen. Filosofisten kysymysten vaikeuden ymmärtäminen on tärkeämpää kuin niiden ratkaiseminen. Rhees arvosti suuresti Platonin dialogeja ja käytti niitä ahkerasti opetuksessaan. Hän korostaa keskustelun perustavaa roolia filosofian harjoittamisessa, mikä näkyy hänen tuotannossaan siten, että Rheesin kirjoitusten lähtökohtana ovat usein keskustelukumppanin esittämät ajatukset tai jokin yhteinen keskustelun lähde.⁵

Tässä artikkelissa tarkastellaan Rheesin filosofiakäsitystä, johon liittyvä tematiikka on Rheesin, samoin kuin Wittgensteinin, kohdalla erottamattomasti sidoksissa kysymykseen kielen, puhumisen ja ymmärtämisen mahdollisuudesta. Vaikka esityksen päätehtävänä ei ole kuvata Rheesin uskontoa ja etiikkaa koskevia näkemyksiä, hänen filosofiakäsityksensä tarkastelu auttaa ymmärtämään wittgensteinilaisen uskonnonfilosofian ja moraalifilosofian rheesiläisiä lähtökohtia. Yksi kiinnostava seikka on se, että wittgensteinilainen uskonnonfilosofia on sitä koskevassa keskustelussa usein liitetty fideistiseen ”lokeroteesiin”. Sen mukaan uskonto on *sui generis*-tyyppinen kielipeli, jolla on omat käsitettävyyden ja rationaalisuuden kriteerinsä, minkä vuoksi ulkopuoliset eivät voi kritisoida uskontoa. Rheesin ajattelun valossa fideistinen lokeroteesi on monessa suhteessa ongelmallinen.⁶

Rheesin ajattelun kuvaaminen on hankala tehtävä. Tämä johtuu osin hänen kirjoitustyylistään, joka on painajaismaisen viitteenomaista ja monitulkintaista. Samat huomiot voivat toistua hieman muunneltuna seuraavassa muistiinpanossa tai päiväkirjamerkinnässä. Kysymyksiä ei tarkastella systemaattisesti ja pohdinnat jäävät usein avoimiksi. Rheesin filosofian kuvaamisen tekee myös vaikeaksi se, että hänen kuolemansa jälkeen julkaistussa tuotannossa on usein mahdotonta erottaa henkilökohtaista pohdintaa ”akateemisesta” filosofisesta argumentaatiosta.⁷ Erityisesti uskonnon ja etiikan kysymyksiä koskevissa kirjoituksissa ero henkilökohtaisen ja filosofisen välillä on liukuva. Tämä problematiikka liittyy myös jo itse lähteisiin, koska Phillips on julkaissut Rheesiltä materiaalia, joka on selvästi henkilökohtaista, kuten esimerkiksi yksityisiä päiväkirjamerkintöjä ja kirjeitä.⁸ Henkilökohtaisen ja

⁵ Rhees 1998, luku 10; Hertzberg 2001, 432.

⁶ Ks. Nielsen & Phillips 2005.

⁷ Rhees oli haluton julkaisemaan tätä materiaalia. “After his death in 1989, the Department of Philosophy purchased Rhees’s papers. He had turned down requests to work on them, counting them as ‘nothing.’ No one else shared his judgement. The papers turned out to be sixteen thousand pages of manuscript, made up of notes and letters on every branch of philosophy.” Phillips 2000, x.

⁸ Phillipsin toimittamat tekstit sisältävät kirjeitä muun muassa Peter Winchille, G. E. M. Anscombelle ja erityisesti Maurice O’Connor Drurylle (1907–1976), joka oli yksi Rheesin läheisimpiä ystäviä. Rhees kävi Druryin kanssa yli kaksikymmentä vuotta kestäneen kirjeenvaihdon. Phillipsin toimittamien teosten (ks. viite 2) joukossa on yli kaksikymmentä Drurylle osoitettua kirjettä. Drury opiskeli Cambridgessa filosofiaa ja tutustui siellä Wittgensteiniin ja Rheesiin. Drury halusi filosofian opintojen jälkeen opiskella papiksi, mutta Wittgenstein kannusti häntä jatkamaan opintojaan teologian sijasta lääketieteellisellä uralla. Drury valmistui psykiatriksi, mutta jatkoi filosofian harjoittamista läpi elämänsä. Drurya ja Rheesiä yhdisti myös se, että kumpikin piti Simone Weilin ajattelua suurella arvolla. Drury 1996.

epäakateemisen materiaalin osuus Rheesin *Nachlassissa* on hänen ajatteluaan koskevan tutkimuksen kannalta ongelmallista, mutta ei pelkästään sitä. Materiaalin laajuus ja variaatio avaa näkökulman hänen henkilökohtaisiin elämän ongelmiinsa (“*what I take my life to be*”) paljaana ja rehellisenä.

Rheesin suhde Wittgensteinin ajatteluun on moniulotteinen. Kirjoituksissaan Rhees pyrkii usein korjaamaan Wittgensteinin filosofiaan liittyviä väärinkäsityksiä, eli hän tekee Wittgenstein-eksegeesiä. Rheesin mukaan oleellisinta Wittgensteinin filosofian tulkinnassa on se, että erillisiä argumentteja tulkittaisiin suhteessa Wittgensteinin filosofian pääteemoihin eli filosofian metodiin sekä kielen ja todellisuuden väliseen suhteeseen. Rhees kuitenkin katsoi, että Wittgensteinin filosofisilla huomioilla on omat rajoituksensa ja ne tarvitsevat lisäkäsittelyä ja syventämistä. Wittgensteinin filosofia oli Rheesille hedelmällinen maaperä, jonka varaan rakentaa omaa filosofiaansa, kuten Lars Hertzberg huomauttaa.⁹ Se, kuinka paljon Wittgensteinin ja Rheesin filosofian välille voidaan vetää yhtäläisyysmerkkejä ja löytää eroja, on monisyinen vyyhti, joka liittyy itse käsiteltävien kysymysten lisäksi myös lähteisiin. Wittgenstein nimitti Rheesin, Georg Henrik von Wrightin ja G. E. M. Anscomben ohella, kirjallisen jäämistönsä toimittajiksi. Rhees on omalta osaltaan vaikuttanut merkittävästi Wittgensteinin filosofian tulkintaa koskevaan keskusteluun, mutta hänen toimitustyössään tekemiään valintoja on myös pidetty ongelmallisina.¹⁰ Lähdekriittisiä kysymyksiä nousee myös Rheesin nimissä julkaistujen tekstien kohdalla. Phillipsin toimitustyöhön on liittynyt paljon tekstin valikoimista ja editoimista erityisesti Rheesin omien muistiinpanojen osalta. Phillipsin kädenjälki näkyy monien teosten kohdalla erittäin vahvasti.¹¹ Lähdekriittiset kysymykset eivät ole kuitenkaan tämän artikkelin aiheena.

1. Radikaali ja vaatimaton filosofi

Rheesin sukujuuret ovat Walesissa, Iso-Britanniassa, josta hänen radikaaliksi ihmisoikeustaistelijaksi kuvattu isoisoisänsä muutti Ranskan kautta Yhdysvaltojen itärannikolle 1700-luvulla. Rheesin isä, Rush Rhees niin ikään, oli Uuden testamentin professori ja New Yorkissa sijaitsevan Rochesterin yliopiston rehtori. Rheesin nuoruuden irtiotto tapahtui juuri samassa yliopistossa, jossa hänen isänsä toimi rehtorina. Nuori opiskelija julisti olevansa radikaali ja ateisti eikä sulattanut filosofian opettajansa puritaanista katsantokantaa ja pinnallista filosofiaa. Rhees ei elämänsä aikana kokenut kuuluvansa mihinkään kirkkokuntaan, mutta julkaistun materiaalin pohjalta ateistiksi häntä on vaikea mieltää tästä nuoruusvuosien lausunnosta huolimatta. Rheesin suhde uskontoon oli kompleksinen ja monisyinen.

⁹ Hertzberg 2012, 224.

¹⁰ Ks. Rhees 1996.

¹¹ Esimerkiksi Phillipsin toimittama *Wittgenstein's On Certainty: There – Like Our Life* (2003) perustuu lähinnä Rheesin tekemiin muistiinpanoihin pitämistään seminaareista sekä Phillipsin itsensä tekemiin muistiinpanoihin kyseisistä opetustapahtumista. Rheesin elinaikana Phillipsin toimittama *Without Answers* (1969) ja Rheesin itsensä julkaisema *Discussions of Wittgenstein* (1970) ovat lähdekriittisestä näkökulmasta arvokkaimpia, koska niiden materiaali on Rheesin itsensä julkaisemaa tai ainakin hyväksymää.

Kirjoituksissaan Rhees esittää paikoin varsin ankaraa kritiikkiä kristinuskoa kohtaan, mutta enimmäkseen niistä löytyy muita sävyjä.¹² Hän tuo esiin uskonnollisesti neutraaleja (ei-kantaottavia) kieliopillisia huomioita ja kysymyksiä uskonnollisen kielen ja uskonnollisten uskomusten ominaispiirteistä. Lisäksi Rhees tutkii uskonnollisten kysymysten merkitystä suhteessa omiin henkilökohtaisiin kysymyksiinsä ja kytkee niitä laajempaan kontekstiin kirjallisuuden, taiteen ja tieteen kautta. Monia kirjoituksia leimaa pyrkimys ymmärtää kristillisiä oppeja, joita hän ei kyennyt tunnustamaan. Seuraavat lainaukset omista muistiinpanoista 1961 ja kirjeestä John Lovellille 1984 kuvaavat Rheesin uskonnollista suuntautumista, jossa on pessimistinen ja kriittinen vire. Uskonnolliset kysymykset eivät jätä häntä rauhaan, mutta hän ei myöskään löydä niihin valoa.

Olen rukoillut jatkuvasti: mutta ulospääsyä [elämän mielettömyydestä] ei ole.¹³

En ole uskonnollinen ihminen, vaikka usein (jatkuvasti) toivon, että voisin olla. Eräs merkittävä vaikutus tähän toiveeseen on ollut muutamien läheisten ystäväni harras elämä.¹⁴

Rheesin suhde oman aikansa yhteiskuntaan ja erityisesti sitä hallitsevaan naiviin kehitysksoon ja kulttuuriin oli kriittinen. Nuoruuden irtioton yhteydessä Rhees ilmoitti olevansa anarkisti. 1940-luvulla hän harkitsi liittymistä trotskilaiseen vallankumoukselliseen kommunistiseen puolueeseen (*The Revolutionary Communist Party*), jonka yhteiskuntakritiikkiä hän piti oikeansuuntaisena. Osin Wittgensteinin vaikutuksesta hän kuitenkin luopui tästä ideasta.¹⁵ Rhees ei kuitenkaan luopunut yhteiskuntakritiikistään. Hänen kritiikkinsä syveni ja laajeni koskemaan ”mekanistista länsimaista mielenlaatua”, joka estää ymmärtämästä elämän monimuotoisuutta.

Rochesterin yliopistossa tapahtuneen konfliktin jälkeen Rhees muutti Iso-Britanniaan, jonne hän jäi myös pysyvästi asumaan. Hän jatkoi opintojaan Edinburghissa vuosina 1924–1928. Saatuaan tutkintonsa (*first class honours*) valmiiksi hän toimi jonkin aikaa J. L. Stocksin assistenttina Manchesterin yliopistossa. Uransa alkutaipaleella Rhees oli kiinnostunut Franz Brentanon filosofiasta ja erityisesti tämän relaatioita koskevasta teoriasta. Vuonna 1932 hän vieraili Innsbruckissa, jossa hän perehtyi Brentanon filosofiaan Alfred Kastillin johdolla. Aihepiirin tutkimus jatkui Cambridgen yliopistossa, jossa hän ryhtyi vuonna 1933 suorittamaan tohtoriopintoja G. E. Mooren ohjauksessa. Vuonna 1936 hän luopui hankkeesta eikä väitöskirja ikinä valmistunut.¹⁶

¹² Vrt. kahta Rheesin kirjoitusta, joista toinen on kirjeestä M. O’C. Drurylle 1956 (Rhees 1997, 172–205) ja toinen kirjettä varhaisemmasta käsikirjoituksesta (Rhees 1997, 166–171). Kirjoitukset ovat asennoitumisessa uskonnollisuuteen lähes päinvastaisia.

¹³ “I have prayed constantly: and there is no way out.” Rhees 1997, 150.

¹⁴ “I am not a religious man, although I often (constantly) wish I could be. One strong influence in this is the devout lives I have known in one or two close friends.” Rhees 1997, 126.

¹⁵ Wittgenstein suhtautui sympaattisesti Rheesin ajatukseen kommunistiseen puolueeseen liittymisestä, mutta hän kuitenkin suostutteli Rheesiä luopumaan siitä vetoamalla siihen, että filosofin tulee olla jatkuvasti valmis muuttamaan ajattelunsa suuntaa. Sitoutuminen kommunistisiin ideoihin on tämän asenteen kanssa ristiriidassa. Monk 1990, 486; Phillips 1997, xiv. Rhees julkaisi joitakin poliittisia kirjoituksia *Freedom*-lehdessä, mutta Phillips kertoo Rheesin myöhemmin sanoneen, että nämä kirjoitukset on parasta jättää haudatuiksi.

¹⁶ Erbacher & Schirmer 2017, 6.

Rhees ei koskaan tavoitellut akateemisia arvonimiä eikä juurikaan julkaissut omia kirjoituksiaan, vaan lähestulkoon käpertyi omaan vaatimattomuuteensa. Monissa yhteyksissä hän korosti, ettei ole saanut aikaiseksi oikeastaan mitään. Esimerkiksi tehdessään väitöskirjaa Cambridgen yliopistossa hän antoi itsestään seuraavan lausunnon, joka on peräisin vuodelta 1936: ”Huolimatta minulle tarjotuista mahdollisuuksista ja ajasta, jonka olen antanut itselleni, en ole kuitenkaan onnistunut julkaisemaan mitään enkä saamaan väitöskirjaani valmiiksi. En voi myöskään sanoa, että näkisin tähän olevan suuria mahdollisuuksia.”¹⁷ Vuonna 1938 Rhees haki filosofian opettajan paikkaa North Carolinan yliopistosta. Hän kirjoitti hakemukseensa, jota nykyajan kielellä kutsuttaisiin portfolioksi: ”Lopuksi minun täytyy ehkä sanoa, että minulla on vakavia epäilyksiä koskien kykyjäni hoitaa tehtävää, jota olen hakemassa.”¹⁸ Äärimmäinen vaatimattomuus ja armoton itsekritiikki leimasivat Rheesin persoonaa. Hänen lahjakkuutensa kuitenkin huomattiin jo hänen uransa alussa, jolloin Rhees sai osakseen arvostusta opettajiltaan, kuten G. E. Moorelta, J. L. Stocksilta ja Alfred Kastililta. Wittgenstein, joka on tunnettu vaativasta persoonallisuudestaan, sanoi Norman Malcolmille vuonna 1943 lähettämässään kirjeessä Rheesin olevan ”erinomainen ihminen” ja ”todella lahjakas filosofi”.¹⁹

Rheesin akateeminen ura Isossa-Britanniassa oli monimuotoinen. Hän opetti Manchesterin, Oxfordin ja Dundeen yliopistoissa filosofian historiaa, kreikkalaista filosofiaa, Descartesia, Humea, Kantia, valtio-oppia, psykologiaa ja logiikkaa. Akateemisten opetustöiden lisäksi hän joutui elättämään itseään esimerkiksi hitsaajana tehtaassa. Rheesin vaikutus näkyi kuitenkin kaikkialla, missä hän opiskeli ja opetti, erityisesti Swanseassa, Walesissa. Swanseasta tuli myös Rheesin intellektuaalinen koti. Hän sai vuonna 1940 Swanseasta ensimmäisen opetusvirkinsä, joka vakinaistettiin 1946 ja jossa hän opetti aina eläkkeelle jäämiseensä vuoteen 1966 saakka. Tämän jälkeen hän asui joitakin vuosia Lontoossa ja Cambridgeshiresissä. Swanseaan hän palasi myöhemmin ja vietti siellä elämänsä viimeiset vuodet kuolemaansa 1989 saakka.

Koko elämänsä ajan erilaiset viralliset ja epäviralliset filosofiset keskustelufoorumit olivat Rheesille erittäin merkityksellisiä. Dialogisuus määritteli hänen tapaansa tehdä filosofiaa ja elää elämäänsä. Vain vähän ennen kuolemaansa hän totesi:

Keskustelu on minun ainoa lääkkeeni. Kun se on loppu, olen minäkin.²⁰

Rhees perusti jo alkuvuosinaan Swanseaan filosofisen yhdistyksen, joka kokoontui säännöllisesti. Swansean yliopisto antoi Rheesille Fellow-arvonimen ja kunniaprofessuurin. Osittain juuri Rheesin vahvasta vaikutuksesta syntyi ”Swansean koulukunta” (*The Swansea School of Philosophy*) johon kuului Rheesin lisäksi filosofeja, jotka opettivat Swanseassa 1950–1990-luvuilla. Heihin kuuluu edellä mainitun D. Z. Phillipsin ja Peter Winchin lisäksi,

¹⁷ Lainattu Phillips 1997, xv.

¹⁸ Phillips 1997, xvi.

¹⁹ Wittgenstein 2011, 7 December 1943. Citron (toim.) 2015, 1.

²⁰ Rhees 1997, xx.

R. F. Holland, J. R. Jones, H. O. Mounce, Ilham Dilman, and R. W. Beardsmore.²¹ Phillipsin kirjoittama Rheesin biografia, johon tämä esitys suurelta osin perustuu, löytyy teoksesta *Rush Rhees on Religion and Philosophy* (1997).

2. Kieli ja kielipelit

Wittgenstein vaikutti Rheesin filosofian lähtökohtien muodostumiseen enemmän kuin kukaan muu filosofi. Rhees osallistui ensimmäisen kerran (oletettavasti vuonna 1933) Wittgensteinin luennoille väitöskirjansa ohjaajan G. E. Mooren kehotuksesta. Aluksi Rhees ei vakuuttunut kuulemastaan. Luentojen pitäjä vaikutti Rheesistä vilpittömältä ja rehelliseltä ihmiseltä, mutta hän suhtautui kriittisesti tämän tapaan luennoida. Hän piti luentoja sekavina ja pedagogisesti heikkolaatuisina eikä ollut aluksi halukas osallistumaan niihin.²² Wittgensteinin elämäkerran kirjoittajan Ray Monkin mukaan Rhees tunsu vastenmielisyyttä Wittgensteinin oppilasjoukon maneereita kohtaan. Hän alkoi kuitenkin osallistua aktiivisesti luennoille ja Wittgensteinin ja Rheesin välille muodostui ystävyys, joka kesti Wittgensteinin kuolemaan saakka.²³

Wittgenstein matkusti säännöllisesti Swanseaan keskustellakseen Rheesin kanssa filosofiasta ja he kävivät usein yhdessä läpi Wittgensteinin myöhäiskauden pääteoksen *Filosofisten tutkimusten* käsikirjoitusmateriaalia. Neljä vuotta Wittgensteinin kuoleman jälkeen Rhees alkoi kirjoittaa kriittisiä huomioita vuonna 1953 julkaistun *Filosofisten tutkimusten* aiheista. Rheesin oma filosofia ei typisty Wittgensteinin argumenttien toistamiseen. Hänen kirjoittamistaan huomioista syntyi käsikirjoitusmateriaali, jonka Phillips editoi ja julkaisi nimellä *Wittgenstein and the Possibility of Discourse* (1998). Rheesillä oli huomattava vaikutus Wittgensteinin filosofisen perinteen muodostumiseen, mutta hänen kriittiset reflektionsa osoittavat myös, että kyseessä oli aito dialogi kahden filosofin välillä.

Sekä varhaisen että myöhemmän Wittgensteinin filosofian keskuksessa ovat kieleen liittyvät kysymykset: mitä on kieli, mitkä ovat mielekkään kielen ehdot, miten sanat saavat merkityksensä ja mikä on kielen suhde todellisuuteen. Wittgensteinin tavoin Rhees ajattelee, että kysymys kielestä ja sen suhteesta todellisuuteen on filosofian keskeinen kysymys. Hän korostaa, että kieltä koskeva kysymys on läsnä kaikissa filosofian suurissa kysymyksissä, jotka koskevat todellisuuden, totuuden, käsitettävyyden ja ymmärtämisen käsitteitä. Näiden kysymysten ymmärtäminen edellyttää sen ymmärtämistä, mitä on kieli. Ei ole mahdollista tehdä jyrkkää erottelua filosofian osa-alueiden välillä, vaan filosofian suuret kysymykset nivoutuvat erottamattomasti toisiinsa. Rheesin filosofinen eetos ja metodi tarkastella filosofian perusteita sekä kielen ja todellisuuden välistä suhdetta palaa jatkuvasti kysymykseen siitä, mikä on aitoa ja merkityksellistä filosofista diskurssia ja mikä taas ei. Paradigmaattinen esimerkki viimeksi mainitusta on antiikin sofistien retoriikka, jota Sokrates ja Platon vastustivat.

²¹ Swansean koulukunnasta ja Rheesin paikasta siinä ks. Von der Ruhr, 2009.

²² Erbacher & Schimer 2017, 6.

²³ Monk 1991, 357; 458.

Rhees viittaa filosofian perustaviin kysymyksiin usein ilmaisuilla: ”Mitä merkitsee sanoa jotakin?” (*“What it means to say something?”*), ”diskurssin mahdollisuus” (*“the possibility of discourse”*) ja ”ymmärtämisen mahdollisuus” (*“the possibility of understanding”*). Kysymykset ovat äärimmäisen laajoja. Näiden kysymysten hahmottaminen on filosofian keskeinen tehtävä eikä ole lainkaan selvää, miten niitä tulisi lähestyä. Selvää kuitenkin on, etteivät ne ole empiirisiä eivätkä tieteellisiä kysymyksiä. Wittgensteinin tavoin Rhees ajattelee, ettei filosofia ole tiedettä eikä filosofiaa tarvita tieteellisten väitteiden totuuden selvittämiseen.²⁴ Filosofian tehtävänä ei ole ratkaista fysiikan tai matematiikan kysymyksiä eikä myöskään tarjota oikeita ratkaisuja eettisiin, poliittisiin tai uskonnollisiin kysymyksiin. Sen sijaan filosofia on ”ymmärryksen mahdollisuuden” ihmettelyä:

Ehkä todellisuuteen ja ymmärrykseen liittyvien käsitysten ajattelu johdattaa jatkuvasti kyselemään ymmärryksen mahdollisuuksia ja ylipäätään ymmärtämistä itsessään ja ihmettelemään tätä ymmärryksen mahdollisuutta. Ihmetys on filosofian tuntomerkki.²⁵

Filosofian suuret kysymykset ovat Rheesin mukaan yhteydessä skeptisismiin. Skeptisismi viittaa tässä yhteydessä epäilyyn, joka kyseenalaistaa kielen ja inhimillisten käytäntöjen mielekkyyden kokonaisuudessaan. Tällaista skeptisismiin lajia voi kutsua ”loogiseksi skeptisismiksi”.²⁶ Kyseessä ei ole partikulaarista väitettä koskeva epäily, vaan se koskee inhimillisen elämän mielekkyyttä ja asioiden todellisuutta kokonaisuudessaan. Filosofisen ajattelun lähtökohtana on jonkin sanomisen ja ymmärtämisen mahdollisuutta koskeva hämmennys, jolla on yhteys radikaaliin epäilyyn:

Kyseessä on sekaannus tai epävarmuus, joka liittyy kykyyn puhua ja ehkä näin myös puhumaan oppimiseen: sekaannus, joka on yhteydessä siihen, mitä henkilö oppii oppiessaan puhumaan, ja siihen mitä jonkin sanominen on ja mitä ymmärtäminen on. Tällainen hämmennys tai epävarmuus (joka ei ole vain tiettyjen ilmaisujen kielioppeja koskeva sekaannus) on johtanut skeptisismiin, joka tavalla tai toisella sisältää kaikkiin filosofian suuriin kysymyksiin.²⁷

Kysymys kielestä ja kysymys todellisuuden luonteesta kuuluvat yhteen ja ne ovat Rheesin mukaan olleet filosofian ytimessä kaikkina aikoina. Hän ajattelee, että Wittgensteinin kieltä koskevat tutkimukset ovat jatkumoa antiikin filosofien todellisuuden luonnetta koskeville pohdintoille. Rhees kuitenkin näkee vakavia ongelmia Wittgensteinin tavassa käsitellä kieltä koskevaa filosofian ydinkysymystä. Viittaus ”kielioppeja koskevaan sekaannukseen” on yhteydessä Rheesin Wittgensteinin ajatteluun kohdistamaan kritiikkiin.

²⁴ “You do not need philosophy to distinguish between true and false statements [in science and literature], but it is concerned with the possibility of doing so – a possibility denied in philistinism and sophistic arguments.” Rhees 2004b, 159–160.

²⁵ “Perhaps it is that thinking about the notions of reality and of understanding leads one constantly to the threshold of questioning the possibility of understanding at all, and to wonder at the possibility of understanding. Wonder is the characteristic of philosophy.” Rhees 1994, 578.

²⁶ Ashdown 2002, 188.

²⁷ “It is a confusion or uncertainty connected with being able to speak, and so perhaps with learning to speak: a confusion in connexion with what it is that one was learning as one learned to speak: with what saying something is and what understanding is. This sort of confusion or uncertainty (which is not just a confusion of the grammars of particular expressions) has led men to the scepticism which runs in one way or another into all the big questions of philosophy”. Rhees 1970, 74. Aiheesta Knott 2014.

Kritisoidessaan Wittgensteinin muotoiluja Rhees esittää samalla tulkinnan tämän ajattelusta. Tämä tulkinnan mukaan on virheellistä tai ainakin yksipuolista nähdä partikulaaristen kielellisten sekaannuksen selvittämisen olevan filosofian pääasiallinen tehtävä. Kielipelien välisten kieliopillisten erottelujen tekeminen ei riitä sen ymmärtämiseen, mitä merkitsee sanoa jotakin. Rhees asettaa aiemmin mainitun loogisen skeptisismien haasteen puhumisen mahdollisuutta koskevan keskustelun ytimeen. Kieltä koskeva kysymys ei selviä tiettyjen partikulaaristen ilmaisujen kielioppia tarkastelemalla.²⁸

Rheesin kritiikin kärki koskee tapaa, jolla Wittgenstein puhuu kielipelin²⁹ käsitteestä. Hän ei kiistä käsitteen arvoa filosofisena työkaluna, joka auttaa ymmärtämään kielen oppimista inhimillisenä toimintana. Kielipelien oppiminen kuvaa sitä, miten henkilö opetetaan käyttämään tiettyjä ilmaisuja. Kielipeli voi osoittaa, miten kielellä ja eri ilmaisuilla on merkitys ilman että joudutaan viittaamaan kielen yleiseen muotoon tai rakenteeseen.³⁰ Rhees korostaa, että kielestä tai lukuisista kielipeleistä ei voi esittää teoriaa, joka esittäisi minkälainen kielen looginen rakenne on. Tämä johtuu siitä, että ”kieli” tai ”puhuminen” ei ole mikään yksittäinen asia tai tutkimuskohde, jonka looginen rakenne voitaisiin eksplikoida ja esitellä teoriassa. Tämä on Rheesin mukaan mahdollisesti kaikkein vaikein asia ymmärtää kielestä.

Itse asiassa idea ”kielen loogisesta rakenteesta” viittaisi vain siihen, mitä hän (Wittgenstein) nyt kuvaasi kielen logiikan *väärinymmärrykseksi*. Koko idea rakenteesta tai systeemistä, kuten idea loogisesta yhteydestä riippuu siitä, mitä puhuminen on. Mutta tätä voidaan tuskin pitää edes merkityksellisenä ilmaisuna, koska ”puhuminen” ei ole yksi asia, eikä se, että jokin ”merkitsee jotain” ole vain yksi asia. Tämä on ehkä kaikkein vaikein asia ymmärtää kielestä ja tästä syystä hän viittaa kielipeleihin.³¹

Kielipelin käsite on kielen erilaisia toimintoja kuvaava apuväline, mutta kieltä ja puhumista ei voi kuitenkaan kuvata sen avulla tyhjentävästi. Tästä pääsemme Rheesin Wittgenstein-kritiikin ytimeen. Artikkelissaan ”Wittgenstein’s Builders” (1959)³² hän kritisoi Wittgensteinin *Filosofisissa tutkimuksissa* (§ 2) esitettyä Rakentajat-vertausta siitä, että se antaa kielestä, puhumisesta ja kielen oppimisesta mekanistisen kuvan. Wittgenstein kuvittelee Rakentajat-vertauksessa primitiivisen kielen, joka koostuu vain muutamista käskyistä ”kuutio”, ”pylväs”, ”laatta” ja ”palkki”. Rakentaja A käyttää näitä antaakseen käskyjä rakentajalle B. Kun A huutaa ”Kuutio!”, niin B tuo kuution, ja niin edelleen. Esimerkkiä kehitellessään Wittgenstein sanoo, että voisimme kuvitella tämän kielen olevan ”A:n ja B:n ja jopa jonkin heimon koko kieli”. Rheesin mukaan viimeksi mainittu oletus on ongelmallinen. Wittgensteinin analogia kielen ja pelin välillä johtaa harhaan: kieltä ei voi rinnastaa peliin, jossa tehdään oikeita tai vääriä siirtoja

²⁸ Tämä on keskeinen painotus Phillipsin rheesilaisessa Wittgenstein-tulkinnassa. Phillips 1999; Phillips 2007. Koistinen 2014, luku 3.

²⁹ Wittgensteinin ’kielipeli’-käsite esiintyy ensimmäisen kerran teoksessa *Sinissä ja Ruskeassa kirjassa*. Wittgenstein asettaa ’kielipeli’-käsitteen vastakkain *Tractatuksessa* esittämänsä kielen kalkyyllimallia vasten. *Filosofisista tutkimuksista* löytyy Wittgensteinin kuvaus kielen oppimisesta, FT § 2.

³⁰ Rhees 1970, 74–75.

³¹ “In fact the idea of ‘the logical structure of language’ would illustrate what he (Wittgenstein) would now call a *misunderstanding* of the logic of language. The whole idea of a structure or system, like the idea of logical connexion, depends on what speaking is. But this is hardly even a statement, because speaking is not one thing, and ‘having meaning’ is not one thing either. This is perhaps the hardest thing to understand about language, and it is for this that he refers to the language games.” Rhees 1970, 75.

³² Phillipsin toimittama versio tästä artikkelista sisältyy teokseen Rhees 1998, luku 9.

tiettyjen ohjeiden mukaan. ”Pelin” käsitettä ei voi käyttää kielen, puhumisen ja kielen oppimisen kuvaamisen *yleisenä* mallina. Keskeinen ongelma Rakentajat-kuvauksessa on se, että rakentajien kielessä ei ole erottelua sen välillä, mikä on mielekästä ja merkityksellistä (*sense*) ja mikä ei (*non-sense*). Kukaan ei oppisi mitään tällaisessa ”kielessä”, koska kielen oppiminen ei ole vain sitä, että opitaan reagoimaan oikein annettuihin ärsykkeisiin. Oppiminen ei voi tarkoittaa vain ulkoista kykyä, teknistä taitoa tai formaalista sääntöjen seuraamista, jossa kehitytään ajan myötä. Sen sijaan kielen oppiminen on elämän oppimista, sen oppimista, mikä on merkityksellistä, miten keskustellaan ja mitä kysyminen ja vastaaminen tarkoittavat inhimillisen elämän yhteydessä. Rakentajat-kuvauksessa kaikki tämä jää kielen ulkopuolelle. Kieli ei ole peli eikä pelien kokoelma. Wittgensteinin vertaus ei tarjoa oikeaa kuvaa merkityksellisen kielen luonteesta (siitä mitä pidetään merkityksellisenä). Kielen merkityksellisyyden luonnetta valaisee Rheesin viittaus kirjallisuuteen:

Kieli on jotain, millä voi olla kirjallisuutta. Tämä on asia, joka erottaa sen selvästi esimerkiksi shakista. Jos me lisäämme [kirjallisuuteen] vielä kansanlaulut ja tarinat, niin kirjallisuus on valtavan tärkeä melkein jokaisessa kielessä; tärkeää sille miten kielessä sanotut asiat ymmärretään. Tämä liittyy esimerkiksi siihen, miten erilaisilla ilmaisuilla on erilainen ”painoarvo” kielessä. Ja tämä liittyy myös siihen, minkä nähdään olevan mielekästä ja minkä ei.³³

Sanotun ja puhutun merkitys ja merkityksettömyys ovat kielen ja oppimisen kannalta tärkeimpiä tekijöitä. Mikäli kieltä ja keskustelua tarkastelee vain formaalisena pelinä, ei ole esimerkiksi väliä, onko keskustelu teennäistä tai aitoa. Vain oikeanlaiset liikkeet ja vastaukset olisivat merkittäviä, ei se mitä sanotaan ja ymmärretään. Pelianalogiaan liittyvä ajatus sääntöjen seuraamisesta sekä tekniikan ja taitojen hallinnasta ja oppimisesta sisältää liian ulkokohtaisen näkemyksen kielestä. Se jättää sanotun merkityksellisyyden ja ihmisten välisen ymmärryksen ulkopuolelleen. Kielen ymmärtäminen ja puhumaan oppiminen on monimutkaisten merkitysyhteyksien oppimista.³⁴

Jos joku oppii puhumaan, hän ei vain opi laatimaan lauseita ja ilmaisemaan niitä eikä se ole reagoimista käskyihin. Hän oppii sanomaan jotakin. Hän oppii mitä voi sanoa; hän oppii – vaikka sitten kuinka haparoivasti – mitä on mielekästä sanoa [...] Oppiakseen tämän hänen täytyy oppia kuinka huomautukset pitävät yhtä, kuinka ne liittyvät toisiinsa. Tämä on jotakin muuta kuin yleisten sääntöjen ja periaatteiden oppiminen – vaikkakaan se ei tapahdu ilman niitä.³⁵

Jos Wittgensteinin esimerkin rakentajat eivät tee mitään muuta kuin antavat ja saavat käskyjä, ei ole mielekästä sanoa heidän rakentavan jotakin. He ovat ikään kuin koneita, joita ohjataan

³³ “Language is something that can have a literature. This is where it is so different from chess. And if we include folk songs and stories, then literature is immensely important in almost any language; important for the ways in which things said in the language are understood. It has to do with the ‘force’ which one remark or another may have in that language, for instance. And in this way it has to do also with what is seen to make sense and what is not.” Rhees 1970, 83.

³⁴ Rhees 1970, 83–84; Phillips 1998, 6.

³⁵ “If someone learns to speak, he does not just learn to make sentences and utter them, nor to react to orders either. He learns to say something. He learns what can be said; he learns – however fumblingly – what it makes sense to say [...] And to do this, he must learn how remarks hang together, how they may bear on one other. This is something different from learning general rules or general principles – even though it does not go without that.” Rhees 1998, 49.

äänikoodeilla. Rheesin mukaan rakentajien täytyy siis ymmärtää, mikä on käskyjen mieli, ja tämän ymmärtämisellä on puolestaan tekemistä monen muun asian kanssa heidän elämässään. Kielen, puhumisen ja inhimillisen elämän välillä on *sisäinen* suhde; niitä ei voi erottaa toisistaan siten, että elämä olisi jotain kielestä riippumatonta tai että kieli olisi jotain elämästä riippumatonta. Tämän vuoksi kieltä ei voi tarkastella funktionaalisesti siinä mielessä, että se olisi jotakin, jota käytetään jonkin siitä riippumattoman asian tekemiseen. Kielellä ei ole olemusta, joka olisi riippumaton ihmisten välisestä puheesta ja toisten ihmisten ymmärtämisestä. Puhuminen on elämää muiden ihmisten kanssa, ja kun kieli opitaan, opitaan ymmärtämään muita ihmisiä. Rheesin mukaan kielen jakaminen (*sharing a language*) muiden kanssa ei ole mitään muuta kuin kykyä puhua heidän kanssaan.³⁶ Kielen ja todellisuuden käsitettävyyden on jotakin, jota opitaan elämällä ja keskustelemalla muiden kanssa.

Kielen oppimiseen kuuluu kyky luoda uusia ilmaisuja, minkä nojalla kielen oppiminen eroaa reaktioiden oppimisesta.³⁷ Rhees ajattelee, että Wittgenstein painottaa virheellisellä tavalla eläimen tai lasten kouluttamista tai harjaannuttamista (*training, Abrichtung*) kielen oppimiselle rinnasteisena asiana.³⁸ Kielen oppimista ei tule rinnastaa siihen, miten eläimiä opetetaan. Esimerkiksi papukaija oppii ainoastaan jäljittelemään ääniä, se ei opi puhumaan samassa mielessä kuin lapsi oppii puhumaan. Kielen oppiminen ei ole reagoimista eleisiin tai äänteisiin, vaan kielen oppiminen on sitä, että ihminen oppii kysymään kysymyksiä ja vastaamaan niihin. Kielen oppiminen ei ole ilmaisujen oppimista: se ei ole imitaatiota eikä asioiden toistamista, vaan sitä, että henkilö oppii sanomaan uusia asioita ja käyttämään uusia ilmaisuja. Kielen oppiminen ei ole jonkun *tietyn* keskustelun oppimista, vaan se on oppimista keskustelemaan asioista.³⁹ Oppimisen keskeinen arvo ja mieli ei ole myöskään siinä, että henkilön kompetenssi vastata oikein kasvaa, vaan siinä, että hän oppii jotain oppimisesta. Rheesillä ”oppimisen mieli” ja itse opittava asia kytkeytyvät yhteen.⁴⁰ Rheesin käsitystä oppimisesta voi pitää eräänlaisena ymmärtämisen transformaationa, jossa henkilön suhde todellisuuteen muuttuu ja ymmärrys asioiden vaikeudesta ja merkityksestä lisääntyy.⁴¹

Vaikka Rhees korostaa merkitysten partikularisuutta ja katsoo, ettei kielestä ja puhumisesta voi esittää mitään teoriaa eikä yleistä formaalista mallia, hän kuitenkin puhuu ”kielen ykseydestä” tai ”kielen yhtenäisyydestä” (*the unity of language*). Käsite liittyy kysymykseen, mitä ”saman kielen” puhuminen merkitsee. Rheesin näkemystä voi pitää holistisena: inhimillisen kielen monimuotoisuutta ja hajanaisuutta sitoo yhteen puhujien ja puhuttujen asioiden yhteys toisiinsa.⁴² Phillips kuvaa tätä seuraavasti. Jonkin sanominen edellyttää ”kielen yhteen kytkeytyvää käsitettävyyttä” (*the interlocking intelligibility of language*): ”siihen, mitä sanotaan yhdessä tilanteessa, sisältyy yhteen kytkeytyvä käsitettävyyden sen kanssa, mitä

³⁶ Cockburn 2009, 2.

³⁷ Hertzberg 2012, 232.

³⁸ Esim. FT § 6–9; *Sininen ja ruskea kirja* 135–136.

³⁹ Ashdown 2003. Rhees 1998, luku 6.

⁴⁰ Rhees 1969, 159–161.

⁴¹ Rhees 1969, 10–13.

⁴² Rhees 1998, 204–205. Aihepiiristä ks. Hertzberg 2012.

sanotaan toisissa tilanteissa.” Ilman tätä kielen ykseyttä tai yhtenäisyyttä kielessämme ja elämässämme ”ei olisi mitään mitä kutsuisimme kieleksi”.⁴³

Rheesin ajattelu vaikuttaa tältä osin inkoherentilta. Hertzbergin mukaan ei ole selvää, missä mielessä kielen ykseyden kuvaaminen on mahdotonta ja missä mielessä se on ainoastaan ”erittäin vaikeaa”.⁴⁴ Rheesin teksteissä kielen ykseys tai yleisyys viittaa yhtäältä kieleen yhtenä kokonaisuutena, mutta toisaalta se näyttää viittavan relaatioihin kielen ilmaisujen välillä. Nämä ovat eri asioita.

Missä mielessä kielen ykseyden kuvaaminen on mahdotonta? Ongelmaa voi valaista viittaamalla Rheesin käsitykseen, jonka mukaan kysymys kielen ykseydestä on yhteydessä filosofiseen kysymykseen todellisuuden yleisestä luonteesta. Tähän kysymykseen ei ole mielekästä vastata viittaamalla jonkin tietyn asian todellisuuteen, koska kysymys todellisuuden luonteesta koskee kaikkea. Kaikkien asioiden todellisuutta (*reality of things*) ei voi Rheesin mukaan kuvata muuten kuin sanomalla, että ”se on”, ja hän lisää, että ”jos sanot näin, vaikuttaa siltä, ettet sano mitään”.⁴⁵ Koska kieli ei ole mikään yksi asia, kielen ykseyttä ei voi kuvata sisällöllisesti, ja kuten yllä on esitetty, kielen ykseys ei ole myöskään formaalista ykseyttä. Puhe kielestä yhtenä asiana vertautuu puheeseen maailmankaikkeudesta yhtenä asiana. Kumpaakaan ei voi tarkastella kuten tarkastelemme edessämme olevaa kontingenttia ilmiötä, jonka voidaan sanoa olevan tai ei-olevan. Rhees tulkitsee Platonin ajatelleen, että voimme mielekkäästi sanoa ”se on” vain siinä tapauksessa, että voimme erottaa ilmausten ”se” ja ”on” merkityksen toisistaan. Jos voimme erottaa nämä toisistaan, voimme sanoa, että jokin asia on (tai ei ole tai on mahdollisesti) olemassa. Kielen ja maailman suhteen tällainen puhe ei ole mielekästä.⁴⁶ Niitä ei voi kuvata ja tutkia samalla tavalla kuin jotakin tiettyä asiaa tai ilmiötä, jotka selitetään tieteellisesti tai muulla tavoin. Tästä syystä Wittgenstein käytti kielipelejä kuvatessaan kielen ja maailman suhdetta ja samasta syystä puhe kielen ykseydestä on ongelmallista.

Rhees puhuu kuitenkin kielen ykseydestä myös toisenlaisessa merkityksessä, joka liittyy ilmaisujen välisiin relaatioihin. Hänen kirjoituksissaan puhe kielen ykseydestä nojautuu hänen käsitykseensä kielestä keskusteluna: kielen ykseyttä voi parhaiten kuvata keskustelun ykseydeksi. Keskustelu on paradigmaattinen esimerkki puhumisesta tai ”jonkin sanomisesta”. Keskusteluun kuuluu yhteys muiden ihmisiin ja heidän elämäänsä, eikä kieltä voi oppia ilman keskustelua. Rhees sanoo, että vaikka kaikki kieli ei ole keskustelua, kieltä tai puhetta ei olisi ilman sitä.⁴⁷ Keskustelu ei ole sääntöjen ohjaamaa, se ole ei tässä mielessä formaalista, ja siksi kielen (”kielen ykseyden”) ymmärtäminen keskusteluna valaisee paremmin sen luonnetta kuin ajatus kielestä kielipeliin joukkona.

⁴³ Phillips 1999, 50.

⁴⁴ Hertzberg 2012, 228; Rhees 1998, 263.

⁴⁵ Rhees 2004b, 175. Tämän lainauksen kontekstina on Rheesin tulkinta *Parmenides*-dialogista. Ks. myös 2004a, luku 3.

⁴⁶ Rhees 1997, 13–15.

⁴⁷ Rhees 1998, 91; Phillips 1998, 8.

Rhees kritisoi Wittgensteinin muotoiluja, mutta hän kuitenkin pitää esittämiään ideoita aidosti wittgensteinilaisina. Hän ajattelee, että hänen esille tuomansa näkökohdat ovat läsnä Wittgensteinin filosofiassa, erityisesti tämän ajatuksessa elämänmuodon ja kielen yhteydestä. Käsitys kielestä kielipelien perheenä vääristää Wittgensteinin syvintä käsitystä kielestä, joka saa ilmaisun Wittgensteinin huomautuksessa: ”kielen kuvittelemisen merkitsee elämänmuodon kuvittelemista” (FT §19).⁴⁸ Rhees katsoo kuvaavansa Wittgensteinin kaikkein tärkeimpiä ajatuksia paremmin kuin tämä itse.

Mainittakoon, että rheesilaisesta näkökulmasta nykyisen keskustelun keinoälystä ja sen kehittymisestä voi nähdä jonkinlaisena karikatyyrinä siitä, minkä Rhees näkee ongelmaksi kielen ja ymmärryksen välisestä suhteesta. Keinoäly on määritelmällisesti ihmisen ajattelun jäljittelemistä. Kone opetetaan antamaan tietty vastine tietyille komennoille. Tässä suhteessa Wittgensteinin *Builders*-kuvausta voi katsoa myös harhaanjohtavana opettamisen ja oppimisen mallina, joka on esillä keinoälyä koskevassa keskustelussa. Oppiminen on ulkoista ja keskittyy siihen, että tiettyihin komentoihin annetaan tietyt vastaukset. Teknologian kehittyessä syötteestä ja siihen vastaavasta reaktiosta kehittyy yhä monimutkaisempi kieli. Keskustelu keinoälystä heijastaa ja muokkaa laajempaa ymmärrystä oppimisen luonteesta, jota leimaa mekanistinen ajattelu ja käsitys ihmisen mielestä eräänlaisena biologisena tietokoneena. Useiden tieteellisten tahojen tavoitteena on luoda ihmisen kyvyt ylittävä superäly, jolla ei ole inhimillisiä heikkouksia. Tämä superälyn ideaalin voi nähdä olevan Rheesin kulttuurikritiikin dystooppinen lopputulema. Se kertoo enemmän ihmiskunnan henkisestä alennustilasta kuin kehityksestä.⁴⁹

3. Dialogi ja oppiminen

Rheesin käsitys keskustelun ja dialogin perustavasta merkityksestä kieltä koskevassa keskustelussa ohjaa hänen käsitystään filosofian luonteesta ja tehtävästä. Filosofian ainoa ”metodi” on Rheesin mukaan aito keskustelu sokraattisessa hengessä. ”Aitous” viittaa tässä keskustelun autenttisuuden vaatimukseen, jonka juuret löytyvät antiikin filosofiasta.

Rhees näkee itsensä puolustamassa ja jatkamassa sokraattista dialogia, joka Platonin dialogeissa esitetään vastakohtana sofistien harrastamalle retoriikalle. Tämän vuoksi sanat ”*philistinism*” ja ”*sophistry*” esiintyvät usein Rheesin kritisoidessa ajatuskulkua tai argumentaatiota, joka ei vastaa hänen käsitystään aidosta filosofisesta keskustelusta. Sanan ”*philistinism*” voi kääntää kulttuurivihamielisyydeksi tai välinpitämättömyydeksi, joka koskee

⁴⁸ Wittgenstein ei itse käyttänyt usein käsitettä ”elämänmuoto”, mutta sillä on tärkeä merkitys Wittgensteinin filosofian tulkinnassa. ”Elämänmuoto” viittaa niihin inhimillisen toiminnan muotoihin – elämäntapaan, käyttäytymistapoihin, reagoitapoihin ja yhteiseen kulttuuriin – joiden piirissä kieli opitaan ja joihin eri kielenkäyttötavat ja kielipelit kytkeytyvät. Ilman kuviteltavissa olevaa elämänmuotoa ei voitaisi kuvitella kielipeliä, eikä myöskään kieltä. Elämänmuotoon kuuluu tietty yksimielisyys kielen ymmärtämistavassa. Tämä yksimielisyys ei ole mielipiteiden yksimielisyyttä, vaan ihmisten yksimielisyyttä heidän käyttämässään kielessä, jossa puhe totuudesta ja epätotuudesta saa merkityksensä. Kielen ymmärtäminen on elämänmuotojen ymmärtämistä: ”Jos leijona osaisi puhua, emme voisi ymmärtää sitä” (FT, II osa, 346).

⁴⁹ Kuvaus keinoälyn kehityksestä kohti superälyn ideaalia, ks. Bostrom 2014.

filosofian, taiteen, uskonnon ja moraalin kysymyksiä. “*Sophistry*” voidaan ymmärtää pelkäksi viisasteluksi tai valheelliseksi käyttäytymiseksi, mutta Rheesin kirjoituksissa sillä on filosofian historiaan kytkeytyvä merkitys. Sofistit edustivat Rheesille malliesimerkkiä siitä, mitä filosofian ei tule olla: teeskennelyä, epäaitoa keskustelua. Platonin dialogeissa esiintyvät sofistit ja heidän ajattelumallinsa ovat Rheesille epäaidon filosofin arkkityyppejä, koska heille elämä, kieli ja siten myös filosofia on eräänlaista ulkokohtaista peliä. Sofistit eivät avoimesti ja rehellisesti myöntäneet omaa tietämättömyyttään, eivätkä he olleet kiinnostuneet oppimisesta. Heidän tavoitteensa oli käyttää retoriikkaa painostaakseen, vakuuttaakseen ja voittaakseen keskusteluosapuolen. Sen sijaan aito filosofinen dialogi lähtee liikkeelle tietämättömyyden tunnistamisesta ja tähtää oppimiseen sekä ”ymmärryksen kasvuun”.⁵⁰

Kielen merkitys ihmisten välisissä suhteissa kertoo tietyllä tavalla siitä, mistä dialogissa on kysymys [...] Valheellisuus ja petos kielenkäytössä ja keskustelussa johtavat väistämättä myös valheellisuuteen ihmisten välisissä suhteissa. Erityisesti se estää heitä oppimasta toisiltaan. Ja tällä tavoin se estää oikeudenmukaisuuden ja ymmärryksen kasvua.⁵¹

Aidossa keskustelussa ei ole kysymys väittelyn voittamisesta, hyödyn tavoittelusta tai menestyksen saavuttamisesta, vaan viisauden ja todellisuutta koskevan ymmärryksen tavoittelusta. Rhees mainitsee sokraattisia dialogeja käsittelevissä muistiinpanoissaan 1960-luvun taitteessa käsitteeseen ”sielun valhe” (*the lie of the soul*).⁵² Rhees katsoo, että sofistien ajattelutapa tekee vapautumisen tällaisesta valheesta mahdottomaksi. Sofistien joukkoon luettavan Protagoraan (481eKr.–420eKr.) tunnetun käsityksen mukaan ”ihminen on kaiken mitta” (kr. *anthropos metron*). Protagoraan ajattelu perustuu skeptisismiin, jonka mukaan eroa validin ja epävalidin argumentin välillä ei ole. Emme voi tietää asioita, meillä on vain niitä koskevia mielipiteitä. Protagoras oli silti kiinnostunut filosofian käytännöllisistä seurauksista. Vaikka toden ja valheen välistä eroa ei ole mahdollista saavuttaa, hän katsoi, että on olemassa ero paremman ja huonomman välillä. Kasvatuksen tarkoituksena ei ole saavuttaa ”tosia ideoita”, vaan ”parempia ideoita”. Filosofian opiskelu tähtää menestykseen yhteiskunnallisessa elämässä. Rhees painottaa, että Sokrateen skeptisismi ei johtanut samanlaiseen asenteeseen. Esi-sokraattisten filosofien tavoin Sokrates oli kiinnostunut todellisuuden luonnetta koskevasta kysymyksestä. Siitä että Sokrates tiesi, ettei hän tiennyt, ei seurannut se, ettei kysymystä totuudesta tule esittää ja ettei sitä tule ottaa vakavasti.⁵³ Se mikä on totta, ei riipu siitä, mitä henkilö itse pitää totena eikä asioita tule tarkastella subjektiivisen hyödyn ja menestyksen

⁵⁰ “How would you teach someone or show him that he is ignorant of his own ignorance, especially when you know that you are ignorant of any answers here yourself? Or again, what would you take as a sign that a man was aware of his own ignorance? Perhaps: that he is ready to discuss. The *Gorgias* emphasises the readiness to submit oneself to examination.” Rhees 2004b, 3.

⁵¹ “The importance of language in the relations between people is, in a sense, what the dialogue is about [...] Sham and falsity in the use of language and discussion must lead to a falsity between people. In particular, it prevents them from learning from one another. And in this way it prevents the growth of justice and understanding.” Rhees 2004b, 4.

⁵² Ilmaisuu viittaa Platonin *Valtion* toisessa kirjassa (382a) käytettyyn ilmaisuun ὁς ἀληθῶς ψεῦδος. *Valtion* suomennoksessa puhutaan ”todellisesta valheesta”. ”Todellinen valhe” liittyy tässä yhteydessä erityisesti siihen, miten ihannevaltiossa jumalista saa ”puhua tai runoilla”. Sokrateen mukaan jumalia ei saa kuvata muuttuvina eikä sellaisina, jotka harhauttavat ihmisiä valheilla. (383a). Todellista valhetta vihaavat ”kaikki jumalat ja ihmiset”. Kyse on todellisuutta koskevasta tietämättömyydestä ihmisen sielussa. Ihminen on joutunut ”petetyksi olemuksen olennaisimmassa kohdassa” (382 a–c).

⁵³ Rhees 2004a, 79–83.

näkökulmasta. Rhees torjuu Protagoraan subjektivismiin lisäksi myös *Gorgiaksessa* esiintyvien reettorien toiminnan. Nämä esittivät etsivänsä yleisesti jaettua totuutta, yhteistä ymmärrystä, mutta sekoittivat häikäilemättömästi filosofiseen dialogiin tunteita, ennakkoluuloja ja intohimoja vaikuttaakseen kuulijoihin ja edistääkseen omaa kantaansa. Reettorit asettuvat dialogiin vain näennäisesti. Tämä asenne sulkee pois oppimisen mahdollisuuden ja uskon siihen, että sielun valheesta voi vapautua. Sokraattinen keskustelu, päinvastoin kuin sofistien retorinen keskustelu, ei tähtää menestykseen tai väittelyn voittamiseen vaan se tähtää henkilön omien käsitysten kriittiseen arviointiin ja korjaamiseen.⁵⁴

Antiikin filosofeille filosofia oli elämäntapa ja se ei tähtää vain ajattelun, vaan myös elämän muutokseen.⁵⁵ Totuuden ja illuusion erottaminen on Sokrateelle ja Platonille yhtäältä todellisuuden luonnetta koskeva kysymys ja toisaalta kysymys, joka liittyy siihen, miten henkilö ymmärtää oman elämänsä "*what I take my life to be*", kuten Rhees sanoo.⁵⁶ Rhees korostaa, ettei tällainen elämänmuutos ole keskustelusta erillinen tulos, vaan sokraattisessa dialogissa itse dialogin metodi on lopputulosta tärkeämpi.⁵⁷ Sokrateen tavassa tutkia oikeudenmukaisen elämän käsitettä, on mahdotonta erottaa keinoja ja itse päämäärää. Se, että pyritään selvittämään, mikä on oikeudenmukaista, on itsessään jo oikeudenmukaisuuden perustava ilmaus. Filosofisen keskustelun "tuloksien" arvoa ei voi erottaa filosofian harjoittamisesta itsestään.⁵⁸

Rhees näkee Sokrateen ja Platonin filosofian vastakkaisena sekä antiikin että nykyajan menestysopeille. Heille kysymys todellisuuden luonteesta on yhteydessä kysymykseen elämän merkityksestä ja sielun valheen paljastumisesta.⁵⁹ Filosofian harjoitus ei ole väline johonkin muuhun. Se ei tähtää menestykseen, vaan ymmärrykseen. Tällainen oppiminen ei synny vain siitä, että hallitsee erilaisia oppimisen tekniikoita ja sillä on vaikutus myös filosofin elämään.

Ihmiset, jotka kiistelivät Sokrateen ja Platonin kanssa saattoivat ajatella, että kieli on vain kokoelma erilaisia tekniikoita ja tämä määritteli myös ymmärtämisen luonteen: se oli tekniikan ymmärtämistä [...] Onko ymmärtäminen vain kyvykkyyttä? Onko kieli vain kyky? Onko puhuminen vain tekniikkaa; onko

⁵⁴ Aiheesta ks. Rhees 1999, luku I.

⁵⁵ Aiheesta, ks. Hadot 2010.

⁵⁶ Rhees 1997, 178–179; 192.

⁵⁷ "[Socrates'] emphasis, rather, is on the methods of enquiry into the distinction between reality and illusion. This is characteristic of *en tois logos skepsis* (enquiry into discourse). The counterfeit *technai* are rejected because they are connected with what is 'contradictory', with something where it makes no sense to speak of reaching the right answer. Hence the speech in the *Phaedo* against 'misology'. Discussion is the only way of guarding against the 'lie of the soul'. Rhees 2004b, 5.

⁵⁸ "The value of its results' cannot be divorced from the value of philosophy itself. I have an idea this may have some connexion with the point that virtue is understanding – not that understanding leads you some place." Rhees 1998, 38. Filosofisten kysymysten henkilökohtaisuus ei tarkoita sitä, että filosofian tehtävänä olisi toimia terapian tavoin ongelmien ratkaisijana. Rhees vastustaa terapeutista käsitystä filosofiasta, jossa ongelmat rinnastuvat mentaaliin ongelmiin ja jonka mukaan filosofinen työskentely johtaa ongelmien katoamiseen. Aiheesta ks. Koistinen 2014, luku 3.

⁵⁹ Platonin mukaan kielen ja toiminnan (elämän, tekojen) käsittävyiden välillä on analogia. Rhees ei torju tätä ajatusta, mutta hänen mukaansa Platonilla tämä analogia on liian vahva. Platon kuvitteli, että kielellä on yksi olennainen tai ideaalinen muoto, mikä ilmenee esimerkiksi siinä, että hän antoi suuren merkityksen matematiikan opiskelulle hallitsijoiden kasvatuksessa. Tätä vastoin Rhees korostaa, että käsitettävyys ei merkitse jotakin yhtä asiaa. Väitteiden totuuden ja epätotuuden arvioimisessa käytetyt kriteerit eroavat kriteereistä, joilla arvioimme ihmisten toimintaa ja elämää. Rhees 1997, 187–188.

ajattelu vain tekniikkaa; onko eläminen vain tekniikkaa. Yhä uudestaan: onko elämän eri alueilla sama yhteys kuin kokoelmalla tekniikoita. Täydellinen elämä [...] tarkoittaako se ymmärryksen saavuttamista laskennalla. [...] Ja elämän ymmärtäminen: ymmärtää elämän bisnestä. Miten elää tehokkaasti. Miten olla menestyjä. Tehdä asian paremmin kuin kukaan muu. Kysymys on pohjimmiltaan, mitä elämän ymmärtäminen on. Tai yksinkertaisemmin: mitä on ymmärtää.⁶⁰

Yhteys yllä kuvattuun kieltä koskevaan keskusteluun on ilmeinen. Rheesin kirjoitukset sokraattisista dialogeista olivat tapoja käsitellä hänen oman aikansa filosofisia ja kulttuurisia kysymyksiä. Rheesin ajattelun yksi keskeinen lähtökohta ja hänen filosofista paradigmaansa selittävä tekijä on länsimaisen kulttuurin tieteellis-teknologisen hengen kritiikki. Rhees katsoo mekanistisen, teknisen ja empiirisen käsitemaailman vallanneen länsimaisen kulttuurin niin vahvasti, että sen piirissä elävien ihmisten on erittäin hankalaa yrittää ajatella asioita ja etsiä ymmärrystä muulla tavalla kuin akselilla ongelma ja sen tieteellinen ratkaisu.⁶¹ Kaikki elämänalueet ulkoistetaan syy-seuraussuhteen luonnontieteelliseen tarkasteluun ja niitä hallitsee mekanistinen periaate. Tällaisten metodien orjamainen soveltaminen uskonnon, etiikan ja taiteen piiriin kuuluviin ongelmiin ei tee näille oikeutta. Niiden valossa uskonnolliset käsitteet, jotka liittyvät esimerkiksi ”oman elämän uhraamiseen”, näyttävät täysin mielettöminä.⁶²

4. “Go the bloody hard way”

Rheesin mukaan filosofiassa perustavinta on sen metodi ja tapa miten ongelmia lähestytään. Olennaista on asioiden tutkiminen oikealla tavalla eikä asioita koskevat mielipiteet. Ongelman ratkaisu ei ole huomion keskipisteessä vaan keskipisteessä on tarkasteltava ongelma ja sen tarkastelutapa.

Paljon ennen *Filosofisia tutkimuksia* hän (Wittgenstein) sanoi oppilailleen: ”se mihin haluaisin päästä, ei suinkaan ole se, että olisitte samaa mieltä kanssani tietyissä mielipiteissä, vaan että tutkisitte asioita oikealla tavalla, jotta huomaisitte mielenkiintoiset asiat (asiat, jotka voisivat toimia avaimina, jos käytätte niitä oikein) [...] En halua antaa teille filosofian määritelmää, mutta haluaisin antaa teille hyvin elävän idean filosofisten ongelmien luonteesta [...] Mitä haluan opettaa teille ei ole mielipiteitä vaan metodin.”⁶³

⁶⁰ “The people who argued with Socrates and Plato may have thought that language was just a collection of techniques, and that was what understanding is: knowing a technique [...] Is understanding just competence? Is language a skill? Whether speaking is a technique; whether thinking is a technique; whether living is. Again: whether life has the unity of a skill. The perfect life. [...] Reaching an understanding of life by calculation [...] And so with understanding life: understanding the business of living. Knowing how to life effectively. Being a success. Doing it better than anyone else. The question of what it is to understand life. Or simply: of what it is to understand.” Rhees 1998, 23–24.

⁶¹ “The reason why you and I are not religious’ may be that we live in the scientific age [...] Our thinking is connected with mechanisms, with construction and experiment; and above all with certain sorts of testing.” Rhees 1997, 202.

⁶² Rhees 1997, 266.

⁶³ “Long before the *Investigations* he (Wittgenstein) was telling his students: ‘What I should like to get at is for you not to agree with me in particular opinions but to investigate the matter in the right way. To notice the interesting kind of thing (that is, the things which will serve as keys if you use them properly) [...] I don’t want to give you a definition of philosophy, but I should like you to have a very lively idea as to the characters of philosophical problems [...] What I want to teach you isn’t opinions but a method’”. Rhees 1970, 43.

Rhees kuvaa filosofian tehtävää seuraavalla tavalla:

[...] Se ei tarkoita, että se mitä me nyt käsittelemme täällä olisi teorioita ja että meidän päämäärämme olisi löytää oikea teoria. On perverssiä puhua filosofiasta tieteenä. Tämä on syy siihen, miksi suuri filosofi on yhtä harvinainen kuin suuri taiteilija. Jos olisi kyseessä tekniikan hallitseminen, asia ei olisi näin. Tai jos kyseessä olisi älykkyys, asia ei olisi näin. Tarvitaan toisenlaista ymmärrystä. Aivan ensimmäiseksi tarvitaan vaikeuksien ymmärrystä [...] Filosofিয়াssä juuri vaikeudet ovat koko asian ydin.⁶⁴

Filosofia vaatii harjoittajaltaan itsekuria, ei niinkään sitä, että tehdään samoja johtopäätöksiä kuin Wittgenstein tai Rhees. *“Go the bloody hard way”*, oli Rheesin mukaan sanonta, jolla Wittgenstein kannusti häntä useimmiten. Wittgensteinin kehoitus kulkea vaikeimman kautta viittaa pyrkimykseen olla väistämättä kysymyksiä ja niiden vaikeutta.

Filosofian harjoittaminen ”vaikeamman kautta kulkemisena” ei viittaa ainoastaan äyllisiin ponnisteluihin. Älyn lisäksi filosofilla tulee olla oikea mielenlaatu (*character*): filosofian vaikeudet ovat tekemisissä tahdon esteiden kanssa. Wittgensteinin mukaan vaikeimmat esteet filosofiassa liittyvät siihen, mitä emme tahdo nähdä.⁶⁵ Rhees viittaa Wittgensteinin käsitykseen, jonka mukaan filosofian harjoittamiseen kuuluu väistämättä kärsimys, joka on sukua moraalisiin ongelmiin liittyvälle kärsimykselle.⁶⁶ Rhees liittyy ”vaikeimman kautta kulkemiseen” ja tahdon esteiden voittamiseen ajatuksen filosofisten ongelmien henkilökohtaisuudesta. Filosofian tehtävä ja merkitys kiinnittyy siihen, että filosofiset ongelmat ovat filosofille itselleen merkityksellisiä. Ilman tätä syvyysulottuvuutta hänellä ei ole mitään merkittävää sanottavaa. Tämä vakaumus filosofian roolista kehittyi Rheesillä jo varhain ja vahvistui kanssakäymisissä Wittgensteinin kanssa. Seuraava katkelma on peräisin hänen muistiinpanoistaan vuodelta 1957.

On tärkeää korostaa sitä miten filosofiset ongelmat ovat henkilökohtaisia ongelmia – kuten esimerkiksi skeptisismi. Muuten ajaudutaan kaikenlaisiin vaikeuksiin sen suhteen, mikä on filosofiassa ”käsiteltävä asia” [*subject matter of philosophy*] – kuvitellaan, että tämä käsiteltävä asia on aika-avaruus tai jotakin vastaavaa. Ja ehkä ajattelet, että filosofia on hyvin yleisluontoista fysiikkaa, ja juuri näin ajaudut pois vaikeuksista. Ja vaarana on, että tuotat jotain hyvin teennäistä, kuten esimerkiksi Hegel. Tämä on eräällä tavalla aivan yhtä paha kuin filistealaisuus, koska se aiheuttaa sokeutumista todellisille kysymyksessä oleville vaikeuksille. *Ja uskon, että juuri tämä asia oli myös Platonin mielessä. Juuri tämänkaltainen sielun*

⁶⁴ “[...] it does not mean that we have to do here with theories, and that the objective is to discover the right one. It is still perverse to talk about philosophy as a science. That is why a great philosopher is as rare as a great artist is. If it were a mastery of technique, that would not be so. Or if it were a matter of intelligence, that would not be so. You need understanding of something different. And first and foremost, you need understanding of difficulties [...] in philosophy, it is the difficulties that are the whole matter”. Rhees 1998, 40.

⁶⁵ “What makes a subject difficult to understand — if it is significant, important — is not that some special instruction about abstruse things is necessary to understand it. Rather it is the contrast between the understanding of the subject and what most people want to see. Because of this the very things that are most obvious can become the most difficult to understand. What has to be overcome is not difficulty of the intellect but of the will.” Wittgenstein 1993, 161.

⁶⁶ Rhees 1994, 577. Wittgensteinillä tämän ajatus yhdistyy kieltä koskevan sokeuden voittamiseen: Filosofisten ongelmien ratkaisua tulee etsiä ”sitä, että tutustumme kielen toimintaan, ja niin, että käsitämme tämän toiminnan, *vastoin* voimakasta viettymystämme käsittää se väärin [...] Filosofia on taistelua sitä vastaan, että kielellemme välineet noituvat ymmärryksemme.” (FT § 109.)

valhe on erityisen vastustettava asia. Tämän takia viisastelu [*sophistry*] tai mikä tahansa teeskennelty, epäaito filosofia on erityisen paha.⁶⁷

Filosofian henkilökohtaisuuteen liittyy Rheesillä eräänlainen traaginen ihmetys ja kunnioitus, joka ei kaihda edes kauheiden asioiden katsomista ja niiden vakavuuden ja merkityksen tunnustamista. Kirjoituksessa “The Fundamental Problems of Philosophy” (1994) hän esittää, että filosofisen ihmettelyn kohteena ovat ihmisen eksistenssin kannalta kaikkein keskeisimmät kysymykset, jotka koskevat kauneutta, hyvyyttä, pahuutta, hulluutta, kärsimystä ja kuolemaa. Se, mikä on keskinkertaista (*what is mediocre*) ei kuulu näiden asioiden joukkoon. Rhees viittaa tässä yhteydessä luonnonkansojen ihmisuhreihin, joita ei saa selittää tyhjäksi tai väistää vain sairaalloisina tai perversseinä tapoina. Niitä tulee tarkastella sellaisena kuin ne kyseisessä elämänmuodossa ovat. Rhees näkee myös jonkinlaisen yhteyden filosofisen ihmettelyn ja esi-modernin (tai primitiivisen) elämän välillä. Rhees puhuu tässä yhteydessä hieman kryptisesti ”vähemmän turmeltuneista kansoista” (*less corrupted peoples*), yhteisöistä ja aikakaudesta, jossa kaikkia ongelmia ei yritetty ratkaista, vaan niitä käsiteltiin, katsottiin ja ihmeteltiin rituaalien kautta.⁶⁸ Tässä näkyy selvä yhteys Wittgensteinin James Frazeria koskevaan kritiikkiin.⁶⁹

5. Filosofia, uskonto ja elämänarvot

Filosofia tähtää syvälliseen ymmärryksen muutokseen yksilön ajattelussa. Tätä ei voi saavuttaa muiden ihmisten ajattelun välityksellä; filosofiaa ei voi harjoittaa muiden puolesta. Rhees kuvaa tätä muutosta lähes uskonnollisin termein:

Ymmärryksen horisontti ja mahdollisuudet eivät rajoitu vain kommunikaation mahdollisuuteen. Se tarkoittaa myös toden ja painajaisen välisen eron hahmottamista. Tämän takia filosofia on ollut henkilökohtaisesti tärkeä asia toisin kuin tiede. Kyse on omien vaikeuksien tarkastelusta ja selvittämisestä – pyrkimyksestä pimeydestä valoon. Tässä yhteydessä tarkoitan henkilökohtaista pimeyttä ja valoa.⁷⁰

Kysymys ei kuitenkaan ole uskonnollisesta valaistumisesta, vaan ymmärryksen muutoksesta, jota Platonin luolavertaus kuvaa. Rheesin mukaan ajatus filosofiasta teologian palvelijana tai

⁶⁷ “It is important to insist on the way in which philosophical problems are personal – just as skepticism is. Otherwise you get into all sorts of difficulties about the ‘subject matter’ of philosophy – imagining that it is space-time, perhaps, or something comparable. And perhaps you think of philosophy as a kind of very general physics. And then you are getting away from the problems. And the danger is that you will produce something sham, as Hegel did. This is in a way just as evil as philistinism, because it helps to make one blind to the difficulties in question. *And I imagine this is what Plato had in mind.* It is *this* kind of lie in the soul that is particularly objectionable. That is why sophistry, or any kind of sham philosophy is particularly evil.” Rhees 1998, 39.

⁶⁸ “Wonder is the characteristic of philosophy anyway, as it is of the thinking of less corrupted peoples. Wonder at death – not trying to escape death; wonder at (almost reverence towards) madness; wonder that there should be the problems that there are, and that they should have the solutions that they do.” Rhees 1994, 578.

⁶⁹ Paras editio Wittgensteinin Frazeria koskevasta huomautuksesta “Remarks on Frazer’s Golden Bough” löytyy teoksesta Wittgenstein 1993.

⁷⁰ “The possibility of understanding is not simply the possibility of communicating. It is the possibility of distinguishing waking from nightmare. That is why philosophy has been in a way a matter of much more personal concern than science has. A matter of settling one’s own difficulties; of coming from darkness into light – where this is a personal darkness and a personal light.” Rhees 1998, 34–35.

piikana (*ancilla theologiae*) – samoin kuin ajatus filosofiasta tieteen palvelijana – on yhteydessä virheelliseen käsitykseen filosofian kysymyksistä. Filosofian kysymys elämän merkityksestä ei ole uskonnollinen kysymys. Elämän merkitystä koskevilla filosofisilla kysymyksillä ei ole yhteyttä siihen, miten uskova ymmärtää elämänsä, eikä uskonnollinen usko tarjoa valoa filosofiseen kysymykseen elämän merkityksellisyydestä.⁷¹

Ero filosofisten ja uskonnollisten kysymysten välillä on keskeinen Rheesin seuraajan Phillipsin ajattelussa. Phillips korostaa, että filosofia on ”viileää”: uskonnonfilosofisen tutkimuksen tarkoituksena ei ole puolustaa tai vastustaa uskontoa eikä moraalifilosofian tarkoitus ole esittää vastauksia moraalisiin ongelmiin.⁷² Moraalifilosofian ongelmia tarkastellessaan Rhees tuo eksplisiittisesti esiin tämän näkemyksen. Filosofia ei ole hänen mukaansa elämänopas. Viisauden ja elämän mielekkyyden (*sense of life*) etsiminen filosofiassa ei tarkoita sitä, että filosofia auttaa ihmisiä löytämään elämän tärkeimmät arvot.⁷³ Moraalisia ongelmia ei voi ratkaista minkäänlaisen tutkimuksen avulla, ei siksi, että ne olisivat liian vaikeita selvittää, vaan siksi, että elämäntapaa ja moraalisia ongelmia koskeviin kysymyksiin ei ole yleisiä ratkaisuja: ”ei ole mitään, joka olisi ’ratkaisu’ ennen kuin olet tehnyt sen.”⁷⁴ Moraalisiin kysymyksiin ei ole vastauksia, joita filosofi tai kukaan muu voisi selvittää toisten puolesta. Filosofin tehtävänä ei siis ole muotoilla yleisiä moraaliteorioita. Rheesin mukaan se mitä kutsumme moraaliksi on monimutkainen ja ristiriitainen vyyhti asioita. On tunnustettava se, että moraaliperiaatteet ovat usein ristiriidassa keskenään.⁷⁵

Epäilen että Sokrates olisi ajatellut näin, että käsitys oikeamielisestä elämästä on selvä ja kokonainen. Päinvastoin, se oli jotain, jota täytyi jatkuvasti opiskella. Jokainen kysymys täytyi ratkaista kuin se olisi uusi. Vastaukset edellisiin kysymyksiin eivät auta ratkaisemaan uutta kysymystä.⁷⁶

Rhees ei asetu puolustamaan mitään yleistä elämänkatsomusta tai moraaliooppia.⁷⁷ Kuitenkin hänen ajattelua ohjaa voimakas eetos. Hän katsoo, että filosofilta vaaditaan älyllistä rehellisyyttä, tinkimättömyyttä ja vakavuutta.⁷⁸ Rheesin eetosta kuvaa ”puhdas katse” - sanonta, jota hän käyttää suhteessa omaan kuolemaan. Tämä puhdas katse suuntautuu kuoleman väärentämättömään hyväksymiseen, mutta se ilmaisee myös Rheesin filosofian

⁷¹ Rhees 1998, 38–39.

⁷² Phillips 1999. Aiheesta Koistinen 2014, luku 7. Kysymys henkilökohtaisen ja filosofisen välisestä suhteesta Wittgensteinin ja Rheesin ajattelussa on kiistanlainen kysymys. Phillips 1992; Conant 1995; Conant 2002; Mulhall 2007; Phillips 2007; Schönbaumsfeld 2007, luku 2.

⁷³ Rhees 1999, 66.

⁷⁴ Rhees 1999, 68–72.

⁷⁵ Rhees 1999, 72.

⁷⁶ “But I doubt if he (Socrates) thought this, that the notion of a just life *was* clear or complete. Rather, it was something which one had continually to learn. Each new problem had to be solved anew. The answers to earlier ones do not provide an answer.” Rhees 2004b, 5.

⁷⁷ “Distrust anyone who says he or she has an answer to life. And distrust anyone who says that philosophy can give it to you. Compare literature; the importance of philosophical discussion – not in the special solution reached, but in the character of the discussion, nevertheless. Philosophy *says* something – in a way in which a colour pattern or a drama says something. And it says something about life and about reality, too.” Rhees 2004b, 163.

⁷⁸ “Wonder at death – not trying to escape death; wonder at (almost reverence towards) madness; wonder that there should be the problems that there are, and that they should have the solutions that they do.” Rhees 1994, 577.

ydintä. Oleellista on se, miten asioita katsotaan. Puhdas katse on todellisuuden tarkastelua sellaisenaan pyrkimättä riisumaan ongelmia niiden merkityksestä, vaikeudesta ja ratkaisemattomuudesta.⁷⁹ Kuolemasta puhuessaan Rhees jättää paljon auki: asiat, jotka väärentäisivät suhteen kuolemaan, ovat hyvin henkilökohtaisia. Lukija saa vain käsityksen tavasta ja vakavuudesta, jolla Rhees suhtautuu elämään, kuolemaan ja filosofiaan.

Kirjoituksissaan Rheesillä on taipumus jaotella toisissa ihmisissä ja yhteisöissä havaitsemaansa ajattelua ja käytöstä syvällisyyteen ja pinnallisuuteen. Vuonna 1956 kirjoitetussa kirjeessä ystävälleen M. O’C. Drurylle hän ilmaisee, että taiteen arvioinnissa käytetyt ilmaisut, jotka liittyvät teoksen syvällisyyteen ja pinnallisuuteen, soveltuvat osin myös elämän arviointiin. Elämää voi verrata musiikkikappaleeseen – se on joko syvällinen tai ei.⁸⁰ Rheesin käsitys syvällisyydestä viittaa merkityksellisyyteen, vakavasti otettavuuteen ja askeettisuuteen. Hänen taiteeseen liittyvät esimerkkinsä ovat yleensä korkeakulttuurista. Näiden analogioiden kautta Rheesin ajatteluun tulee myös elitistinen juonne. Kysymys on laajasti ottaen siitä, että länsimaisen kulttuurin ymmärryshorisontti on Rheesin mukaan kapeutunut ratkaisevasti empiiris-tekniikan ajattelutavan leviämisen myötä. Kirjeessään Drurylle hän sanoo:

Erityisesti meidän on vaikea ajatella elämäämme samalla tavalla kuin uskonnolliset ihmiset. Kysymykset ja vaikeudet, jotka ovat uskonnossa keskeisiä eivät vaikuta meistä vaikeuksilta tai tärkeiltä kysymyksiltä. *Me ajattelemme vaikeutta jonain sellaisena asiana, josta voi päästä eroon, tai voisi päästä eroon, jos saisi tarpeeksi materiaalia, resursseja ja asiantuntijan ohjeita.*⁸¹

Lopuksi

Nykyään yliopistotutkijoita kehoitetaan popularisoimaan tutkimusta ja tekemään siitä helpommin lähestyttävää. Ihanteena on myös se, että filosofinen tutkimus ratkaisisi erilaisia yhteiskunnallisia, poliittisia ja eettisiä ongelmia. Tällainen pyrkimys on täysin vastakkainen Rheesin käsitykselle filosofian tehtävästä. Rhees tähdensi, että ihmettelevän asenteen hyväksyminen ja ylläpitäminen tuottaa kärsimystä: ihminen ei tahdo päästää irti halusta ja taipumuksesta ratkaista asioita. Rheesin mukaan myös Wittgenstein tarkoitti juuri tätä korostaessaan, että henkilön, joka haluaa tehdä filosofiaa, on kärsittävä.⁸² Filosofisen kysymyksen ymmärtäminen tarkoittaa Rheesille sitä, että nähdään selkeämmin kaikki vaikeudet, jotka käsiteltävään kysymykseen liittyvät. Ihanteina eivät ole tehokkuus, aktiivisuus, tekeminen ja aikaansaaminen. Sen sijaan hänen ajatteluun luonnehtivat ihmettely, pyrkimys dialogiin sekä sen tunnustaminen, että vastauksia ei saada aikaiseksi.

⁷⁹ “God help me to keep a pure view of death: God help me to welcome whatever death is to be for my soul: God help me to keep from falsifying this”. Rhees 1997, 236. Rheesin käsityksellä kuolemasta on vahva yhteys Simone Weilin (1909–1943) filosofiaan. Rhees 2000, luku 13.

⁸⁰ “But how can one sort of life *mean* more than another? How can one life be deeper than another? [...] It seems to me that there is something analogous here to what we find in art”. Rhees 1997, 173.

⁸¹ “Especially we find it hard to think of our lives in the way in which religious persons do. The difficulties which are important in religion just do not seem to us to be difficulties at all. *We think of a difficulty as something that you can get out of* – or could, if you were given the material and resources and expert advice.” Rhees 1997, 202–203.

⁸² Rhees 1994, 577.

Kirjallisuus

Rush Rheesin julkaistua tuotantoa, johon artikkelissa viitataan:

1969 *Without Answers by Rush Rhees*. Toim. D. Z. Phillips. London: Routledge & Kegan Paul.

1970 *Discussions of Wittgenstein by Rush Rhees*. London: Routledge & Kegan Paul.

1994 “The Fundamental Problems of Philosophy”, D. Z. Phillips (toim.), *Philosophical Investigations* 17, 573–586.

1996 “On Editing Wittgenstein”, D. Z. Phillips (toim.), *Philosophical Investigations* 19, 55–61.

1997 *Rush Rhees on Religion and Philosophy*. Toim. D. Z. Phillips. Cambridge: Cambridge University Press.

1998 *Wittgenstein and the Possibility of Discourse*. Toim. D. Z. Phillips. Cambridge: Cambridge University Press.

1999 *Moral Questions by Rush Rhees*. Toim. D. Z. Phillips. London: Macmillan Press LTD.

2000 *Discussions of Simone Weil by Rush Rhees*. Toim. D. Z. Phillips. Albany: State University of New York Press

2003 *Wittgenstein's on Certainty – There Like Our Life*. Toim. D. Z. Phillips. Oxford: Blackwell.

2004a *In Dialogue with the Greeks Volume I. The Presocratics and Reality*. Toim. D. Z. Phillips. Aldershot: Ashgate.

2004b *In Dialogue with the Greeks Volume II. Plato and Dialectic*. Toim. D. Z. Phillips. Aldershot: Ashgate.

Muu kirjallisuus

Ashdown, Lance (2003), “Learning to Speak”. Unspecified, Austrian Ludwig Wittgenstein Society, 24–26. <http://sammelpunkt.philo.at/1496/1/ashdown.pdf>. Luettu 10.6.2019

Bostrom, Nick (2014), *Superintelligence – Path, Dangers, Strategies*. Oxford: University Press.

Citron, Gabriel (toim.), (2015), “Wittgenstein’s Philosophical Conversations with Rush Rhees”, *Mind* 124, 1–71.

Cockburn, David (2009), “Rush Rhees: The Reality of Discourse”, teoksessa John Edelman (ed) *Sense and Reality* (Ontos Verlag, 2009).

Conant, James (1995), “Putting Two and Two Together” teoksessa Timothy Tessin & Mario von der Ruhr (toim.), *Philosophy and the Grammar of Religious Belief*. New York: St. Martin's Press, 249–339.

Conant, James (2002), “On Going the Bloody Hard Way in Philosophy” teoksessa John H. Whittaker (toim.), *The Possibilities of Sense*. Basingstoke: Palgrave.

Drury, Maurice O’Connor (1996), *The Danger of Words and writings on Wittgenstein*. Toim. David Berman, Michael Fitzgerald & John Hayes. Bristol: Thoemmes Press.

Edelman, John (2009), “D. Z. Phillips: Contemplation, Understanding, and the Particularity of Meaning” teoksessa John Edelman (toim.), *Sense and Reality. Essays out of Swansea*. Lancaster: Ontos.

Erbacher, Christian & Tina Schirmer (2017), “On Continuity: Rush Rhees on Outer and Inner Surfaces of Bodies”, *Philosophical Investigations* 40, 3–30.

Hadot, Pierre (2010), *Mitä on antiikin filosofia?* Suom. Tapani Kilpeläinen. Tampere: niin&näin.

Hertzberg, Lars (2001), “Rush Rhees on Philosophy and Religious Discourse”, *Faith and Philosophy* 18, 431–442.

Hertzberg, Lars (2012), “Rhees on the Unity of Language”, *Philosophical Investigations* 35, 224–237.

Knott, Hugh A. (2014), “Rush Rhees on Wittgenstein and ‘What Language Is’”, *Philosophical Investigations* 37, 228–245.

Koistinen, Timo (2014), *Kontemplatiivinen filosofia. Wittgensteinilaisen uskonnonfilosofian näkökulmia*. Helsinki: Suomalainen Teologinen Kirjallisuusseura.

Monk, Ray (1990), *Ludwig Wittgenstein – The Duty of Genius*. London: Vintage Books.

Mulhall, Stephen (2001), "Wittgenstein's Temple: Three Styles of Philosophical Architecture" teoksessa Andy F. Sanders (toim.), *D. Z. Phillips' Contemplative Philosophy of Religion. Questions and Responses*. Aldershot: Ashgate, 13–27.

Nielsen, Kai & D. Z. Phillips, (2005), *Wittgensteinian Fideism?* London: SCM Press.

Phillips, D. Z. (1992), "Authorship and Authenticity" teoksessa Peter E. French, Theodore E. Uehling, Jr., & Howard K. Wettstein (toim.), *Midwest Studies in Philosophy Volume XVII. The Wittgenstein Legacy*. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press.

Phillips, D. Z. (1997), "Introduction" teoksessa D. Z. Phillips (toim.), *Rush Rhees on Religion and Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.

Phillips, D. Z. (1998), "Editors Introduction" teoksessa D. Z. Phillips (toim.), *Rush Rhees: Wittgenstein and the Possibility of Discourse*. Cambridge: Cambridge University Press.

Phillips, D. Z. (1999), *Philosophy's Cool Place*. London: Cornell University Press.

Phillips, D. Z. (2000), "Editor's Preface" teoksessa Rush Rhees, *Discussions of Simone Weil*. Albany: State University of New York Press.

Phillips, D. Z. (2001a), "On Wittgenstein", *Philosophical Investigations* 24, 147–153.

Phillips, D. Z. (2001b), *Religion and the Hermeneutics of Contemplation*. Cambridge: Cambridge University Press.

Phillips, D. Z. (2007), "Locating Philosophy's Cool Place – A Reply to Stephen Mulhall" teoksessa Andy F. Sanders (toim.), *D. Z. Phillips' Contemplative Philosophy of Religion: Questions and Responses*. Aldershot: Ashgate,

Platon, *Teokset IV osa, Valtio*. Suom. Marja Itkonen-Kaila. Helsinki: Otava, 1981

Schönbaumsfeld, Genia (2007), *A Confusion of the Spheres: Kierkegaard and Wittgenstein on Philosophy and Religion*. Oxford: Oxford University Press.

Wittgenstein, Ludwig (1958), *The Blue and Brown Books: Preliminary Studies for the 'Philosophical Investigations'*. Toim. Rush Rhees. Oxford: Blackwell.

Wittgenstein Ludwig (1981), *Filosofisia tutkimuksia*. Suom. Heikki Nyman. Helsinki: WSOY.

Wittgenstein, Ludwig (2011), *Wittgenstein: Gesamtbriefwechsel/ Complete Correspondence. Electronic Edition*. 2nd edition. Toim. Brian McGuinness et al. Innsbruck: InteleX.

Wittgenstein, Ludwig (1993), *Philosophical Occasions 1912–1951*. Toim. James Klagge & Alfred Nordmann. Indianapolis, Indiana: Hackett Publishing.