

niin & näin

FILOSOFINEN AIKAKAUSLEHTI

Numero 47 | talvi 4/2005

Hinta 10 euroa



- **Filosofia vastaan runous**
- **Julkisuuden rakennemuutos**
- **Newtonin teologinen ajattelu**

Pääkirjoitus	3	Mikko Lahtinen, Uusi suomalainen kirjallisuuslehti?
niin vai näin	5	Pekka Gronow, Omaperäisyys vai yksinoikeus?
	7	Mikko Tuhkanen & Pia Livia Hekanaho, Queer-tutkimus ja tieteellisen kirjoittamisen etiikka
Artikkeli	9	Esa Mangeloja, Viimeinen maagikko vai ensimmäinen rationalisti? Isaac Newtonin teologinen ajattelu

Runous vastaan filosofia

	21	Jarkko Tontti, Runous vai filosofia?
	22	Jorge Luis Borges, Golem
	24	Jacques Ancet, Meren ääni
	33	Helena Sinervo, Kaksi runoa
	35	Tuula Hökkä, Havisevan runojen filosofia
	47	Jarkko Tontti, Runoilija kansallisfilosofin kourissa
	50	Jarkko Tontti, Minä, Jacasser
	53	Olli Sinivaara, Vastarinta
	57	Jarkko Tontti, Kielen kriisin ylittäminen vastarintana. Kommentti Olli Sinivaaralle
	58	Siru Kainulainen, Lukijan vastarinnat poetiikan mahdollisuutena Kommentti Olli Sinivaaralle
	59	Olli Sinivaara, Runoja sarjasta Ruohon ilo
	62	Antti Nylén, André Gide ja kirjailijan kiusaukset
	64	André Gide, Narkissos-tutkielma (Symbolin teoria)
	69	Jarkko S. Tuusvuori, Astui rivihin. Leevi Lehto ja pupillien aikamuoto
	70	Jarkko S. Tuusvuori, Runosta runoilijaan
Kolumni	80	Anita Seppä, Pullamössösukupolvi ja koko kansan Sauli
Positioita	82	Janne Kurki, Kääntämisen vapaus? Kysymyksiä filosofian kääntäjän tehtävästä
Kolumni	86	Salla Tuomivaara, Amerikan valloittavuuden uhrina

Habermas, julkisuus, tiedonintressit

	89	Rauno Huttunen, Jürgen Habermas ja julkisuuden rakennemuutos
	97	Kaarlo Tuori, Liberaalista poliittisesta julkisuudesta deliberatiiviseen demokratiaan
	105	Kauko Pietilä, Habermasin tiedonintressinajatuksen käyttö ja intressi

Kirjat

	112	Markus Lång, Havaintoja vai tulkintoja? Tor Nørretrandersin kirjasta <i>Homo generosus – Seksiä, tiedettä ja bisnestä</i>
	114	Ville Lähde, Historian tuhojen peili? Jared Diamondin kirjasta <i>Romahdus – Miten yhteiskunnat päättävät tuhoutua ja menestyä</i>
	117	Jukka Mikkonen, Perspektiivinen arvomaailmojen maalari Teemu Mäen kirjasta <i>Näkyvä pimeys – esseitä taiteesta, filosofiasta ja politiikasta</i>
	118	Jiri Nieminen, Feministisen filosofian suomalainen moniäänisyys Johanna Oksalan & Laura Wernerin toimittamasta kirjasta <i>Feministinen filosofia</i>
	120	Tuukka Perhoniemi, ”Onko simpanssia mukana?”, kysyi papukaija Elisa Aaltolan kirjasta <i>Eläinten moraalinen arvo</i>
	122	Juha Varto, Vastuuta kasvatukseen Juha Suorannan kirjasta <i>Radikaali kasvatusta – Kohti kasvatuksen poliittista sosiologiaa</i>
	124	Ilmari Kortelainen, Analyseja ensimmäisestä filosofiasta Dean W. Zimmermanin toimittamasta kirjasta <i>Oxford Studies in Metaphysics. Volume 1</i>
	126	Hakim Attar, Kuinka lukea todellisuutta hyvin Mawlana Jalaladdin Rumīn kirjasta <i>Rakkaus on musta leijona</i>

niin & näin

FILOSOFINEN AIKAKAUSLEHTI

OSOITE PL 730, 33101 TAMPERE

TOIMITUSKUNTA

Mikko Lahtinen, päätoimittaja,
puh. 040-843 4998,
sähköposti paatoimittaja@netn.fi
Kimmo Jylhämö, toimitussihteeri,
kimmo.jylhamo@voima.fi
puh. 044-568 1996
Petri Koikkalainen, petri.koikkalainen@ulapland.fi
Reijo Kupiainen, reijo.kupiainen@uiah.fi
Ville Lähde, ville.v.lahde@uta.fi
Heikki Suominen, heikki.suominen@tintti.net
Sami Syrjämäki, sami.syrjamaki@uta.fi
Tuukka Tomperi, tuukka.tomperi@uta.fi
Jarkko Tontti, jarkko.tontti@helsinki.fi
Tere Vadén, tere.vaden@uta.fi
Tommi Wallenius, tommi.wallenius@uta.fi

ULKOASU JA WWW-SIVUT

Ulkoasu ja taitto Kimmo Jylhämö
www-sivut Reijo Kupiainen,
reijo.kupiainen@uiah.fi

TOIMITUSNEUVOSTO Elisa Aaitola, Kai Alhanen,
Antti Arnkil, Jouni Avelin, Heini Hakosalo, Juha
Himanka, Hanna Hyvönen, Heikki Ikäheimo,
Antti Immonen, Tapani Kilpeläinen, Riitta Koik-
kalainen, Jussi Kotkavirta, Taneli Kukkonen,
Marjo Kylmänen, Kaisa Luoma, Olli-Pekka
Moisio, Johanna Oksala, Pekka Passinmäki,
Tuukka Perhoniemi, Sami Pihlström, Mika
Saranpää, Jarkko S. Tuusvuori, Milla Törmä,
Tommi Uschanov

TILAUKSET Kestotilaus 12 kk 30 euroa, ulkomaille 34
euroa. Välittäjän kautta lisämaksu. Kestotilaus
jatkuu uudistamatta, kunnes tilaaja sanoo irti
tilauksensa tai muuttaa sen määräaikaiseksi.

niin & näin ilmestyy neljä kertaa
vuodessa.

Tilaus- ja osoiteasiat Heikki Suominen 040-721
4891, tilaukset@netn.fi

ILMOITUKSET Sami Syrjämäki, 044-5400268,
sami.syrjamaki@uta.fi

Ilmoitushinnat 1/1 sivu 400 euroa,
puoli sivua 250 euroa, 1/4 sivua 160 euroa.
Väri-ilisä sisäisivuilla +25%. Takasisäkansi
500 euroa, takakansi/etusisäkansi
600 euroa (sis. värin)

Maksut ps-tilli 800011-1010727

JULKAISIJA & KUSTANTAJA Eurooppalaisen filoso-
fian seura ry

ISSN 1237-1645

12. vuosikerta

PAINOPIAIKKA Vammalan Kirjapaino Oy
Kulttuuri-, mielipide- ja tiedelehtien liitto Kultti
ry:n jäsen

TÄMÄN NUMERON KIRJOITTAJAT

Jacques Ancet, kirjailija, Annecy,
Ranska
Hakim Attar
Jorge Luis Borges, ks. s. 22
André Gide, ks. s. 62–
Pia Livia Hekanaho, tutkija,
Suomen Akatemia, Helsingin
yliopisto
Rauno Huttunen, KT, yliassistentti,
Kasvatustieteen laitos, Joen-
suun yliopisto.
Tuula Hökkä, FT, tutkija, kotimaisen
kirjallisuuden dosentti, Helsingin
yliopisto
Siru Kainulainen, FL, assistentti,
kotimainen kirjallisuus, Turun
yliopisto
Ilmari Kortelainen, FM, jatko-opiske-
liija, filosofian yksikkö, Tampe-
reen yliopisto
Janne Kurki, estetiikan tuntiopet-
taja, Helsingin yliopisto
Mikko Lahtinen, YTT, FL, dosentti,
yliassistentti, Poliittikan tutkimuk-
sen laitos, Tampereen yliopisto
Leevi Lehto, runoilija, Helsinki
Markus Lång, FT, Helsingin yliopisto

Ville Lähde, FM, tutkija, filosofian
yksikkö, Tampereen yliopisto
Esa Mangelaja, KTT, YTM, TK, kansanta-
loustieteen lehtori, Taloustieteiden
tiedekunta, Jyväskylän yliopisto
Jukka Mikkonen, YTM, filosofian jatko-
opiskelija, Tampereen yliopisto
Jiri Nieminen, YTM, Poliittikan tutkimuk-
sen laitos, Tampereen yliopisto.
Antti Nylén, kirjoittaja ja suomentaja,
Helsinki
Kauko Pietilä, dosentti, Yhteiskuntatiet-
teiden tutkimuslaitos, Tampereen
yliopisto
Tuukka Perhoniemi, FM, Helsinki.
Helena Sinervo, kirjailija, Helsinki
Olli Sinivaara, opiskelija, runoilija ja
suomentaja, Helsinki
Jarkko Tontti, Helsinki
Mikko Tuhkanen, apulaisprofessori,
Englannin laitos, East Carolina
University, Yhdysvallat
Kaarlo Tuori, yleisen oikeustieteen
professori, Helsingin yliopisto
Jarkko S. Tuusvuori, Turku
Juha Varto, kuvataiteen tutkimuksen
ja opetuksen professori, Taideteol-
linen korkeakoulu

OHJEITA KIRJOITTAJILLE

Toimitukselle voi lähettää artikkeleiden,
esseiden, puheenvuorojen, suomennosten
tai muun materiaalin käsikirjoituksia
ehdolle lehdessä julkaistavaksi. Tieteellisiä
artikkeliteitä käsitellessään lehti noudattaa
referee-menettelyä, jolloin ainakin yksi
toimituksen ulkopuolinen asiantuntija
arvioi käsikirjoituksen.

Käsikirjoitus lähetetään toimitukselle
sähköpostin rtf-liitetiedoston tai levyk-
keellä ja kahtena paperiversiona lehden
osoitteeseen. Saatteeseen pitää liittää kir-
joittajan nimi, osoite, sähköpostiosoite ja
puhelinnumero sekä kirjoittajatiedot, joita
voidaan käyttää kirjoittajaluettelossa.

Tekstissä ei pidä olla muotoiluja
(tyylimäärittelyt, sarkaimet, rivien keskit-
täminen tai tasaus, tavutukset, lihavoinnit).
Vain otsikot, kappalejaot, kursivoinnit ja
viitteet ovat mahdollisia muotoiluja. Jos
artikkelissa on ingressi, se kirjoitetaan
ja merkitään selvästi tekstin alkuun. Jos
halutaan esittää pitkä lainaus erillisenä
sisennettynä kappaleena, se kirjoitetaan
omaksi kappaleekseen lainausmerkkien
sisään mutta ilman sisennystä tai sarkainta.

Käytä vain viitenumeroituja loppuviit-
teitä, ei alaviitteitä eikä tekstiin sulkuihin

kirjoitettavia sisäviitteitä. Ilmoita viitteessä
kirjoittajan nimi, vuosiluku ja sivunuu-
merot. Kirjallisuusluettelossa ilmoitetaan
kirjoittajan suku- ja etunimi, teoksen
nimi, kustantaja, kustantajan kotipaikka ja
ilmestymisvuosi. Teos kursivilla, artikkelin
nimi ilman kursivaa. Aikakauslehtiartik-
kelista ilmoitetaan julkaisun nimi, lehden
numero ja sivunumerot. Käännösteoksissa
mainitaan myös alkuteoksen nimi ja ilmes-
tymisvuosi sekä kääntäjä. Esimerkkejä:

Céline, Louis-Ferdinand, Nupistaa
hervahtancelle (À l'agité du bocal, 1948).
Suomentanut Tapani Kilpeläinen. *niin &
näin* no. 39, 4/2003, s. 89–90.

Koivisto, Juha, Markku Mäki & Timo
Uusitupa (toim.), *Mitä on valistus?* Vasta-
paine, Tampere 1995.

Laita kaikki kysymykset tai huomau-
tukset saateviestiin, jonka lähetät tiedoston
mukana sekä tarvittaessa paperiversioon.
Lähetä kaaviot tai taulukot erillisinä
tiedostoina. Tarkemmat muotoiluohjeet
lähetetään pyydettäessä.

Julkaistavaksi hyväksytyt kirjoitukset
voidaan julkaista samalla tai myöhemmin
myös lehden verkkosivuilla.

Mikko Lahtinen

Uusi suomalainen kirjallisuuslehti?

Allekirjoittanut on käyttänyt liikenevää aikaansa sanoma- ja aikakauslehtien lukemiseen. Erityisen mielenkiintoista luettavaa on ollut ”Kirjallisuuslehti yleistä kansalaissivistystä varten” eli *Litteraturblad för allmän medborgerlig bildning*. Tässä J.V. Snellmanin (1806–81) lehdessä (1847–63) kiinnittää huomiota laaja tulkinta kirjallisuudesta ja kirjallisuuskritiikistä. Kirjallisuuden konseptioon sisältyy paitsi tieto- ja kaunokirjallisuus myös sanoma- ja aikakauslehdet. Määritelmän ulkopuolelle ei suljeta myöskään kirjallisuuden kirjoittajia, toimittajia, kustantajia ja julkaisijoita tai kirjapainoja, kirjakauppoja ja muita jakelukanavia. Mukana on myös analyyseja lukevan yleisön koostumuksesta, roolista ja asemasta Suomessa ja muualla maailmassa.

Vaikka Snellmanin lehti oli nimenomaan kirjallisuuslehti, usein artikkeleiden aiheena olivat ajan merkittävät yhteiskunnalliset kysymykset, kuten elinkeinoelämän ongelmat, kommunikaation muotojen kehityksen materiaaliset ja immateriaaliset edellytykset tai esimerkiksi tilattoman väestön keho asema tai maa- ja metsätalouden uudistustarpeet. Snellman tarttui näihin kysymyksiin myös niitä käsittelevän kirjallisuuden välityksellä. Silloinkin tärkeä oli itse asia, ei vain sitä käsittelevä koti- tai ulkomainen teos. Monessa tapauksessa ankara kriitikko osoitti muutamin vedoin arvostelun kohteen yhdentekeväksi, mutta käytti sen esille tuomaan aiheeseen sivun jos toisenkin.

Snellmanin kirjallisuuslehdessä kiehtoo se, että kirjallisuuskritiikki on yhteiskuntakritiikkiä ja yhteiskuntakritiikki on kirjallisuuskritiikkiä; kirjallisuus avaa näkymän

yhteiskuntaan ja yhteiskunta näkyy kirjallisuudessa. Nykytermein sanottuna myös ”mediakritiikki” on vahvasti mukana, sillä Snellman analysoi kirjallisuutta ja sen kysymyksiä yhteyksissään muihin yhteiskunnallisiin kysymyksiin. Tunnetusti hän piti suomenkielisen kansalliskirjallisuuden luomista kansakunnan kehityksen olennaisena edellytyksenä.

Vaikka Snellmanin kirjallisuuslehdessä ja nykyajan välissä on pian jo puolitoista vuosisataa, ei ajatus kirjallisuudesta yhteiskuntana ja yhteiskunnasta kirjallisuutena ole vanhentunut. Voi jopa väittää, että Suomenmaassa olisi todella tarpeen perustaa nimenomaan sellainen kirjallisuuslehti, jossa käytäisiin säännöllistä ja monipuolista keskustelua yhteiskunnallisista kysymyksistä ja toisaalta arvioitaisiin kirjallisuutta ja muuta mediaa yhteiskunnallisista näkökulmista. Kaavailemassani lehdessä ei syrjittäisi mitään kirjallisuudenlajia, eikä painotettaisi vain ”hyvää” kirjallisuutta. Yhteiskunta- ja mediakritiikin näkökulmasta katsottuna juuri sanomalehdet, sähköinen media ja usein juuri ”huono” kirjallisuus ovat kaikkein vaikutusvaltaisinta kirjallisuutta ja kulttuuria. Siellä missä on valtaa ja vaikutusvaltaa tulee olla myös vastavaltaa ja vastavaikutusta.

Mediakritiikki ei ole vain medioiden sisältöjen arvostelua vaan myös median voima-, valta- ja omistussuhteiden analyysia. Sen tulee osoittaa, miten median maailma on organisoitu, miten sen organisaatiot ja julkisuuden muodot liittyvät toisiinsa, erovat toisistaan, ja kytkeytyvät valtaan politiikassa, taloudessa ja kulttuurin kentillä. Näissä puitteissa syntyvät myös niin sanotun kauno-, viihde- tai tietokirjallisuusjulkaisut. Kirjallisuuslehti, joka ei

” Mediakritiikki ei ole vain medioiden sisältöjen arvostelua vaan myös median voima-, valta- ja omistussuhteiden analyysia. Sen tulee osoittaa, miten median maailma on organisoitu, miten sen organisaatiot ja julkisuuden muodot liittyvät toisiinsa, erovat toisistaan, ja kytkeytyvät valtaan politiikassa, taloudessa ja kulttuurin kentillä. Näissä puitteissa syntyvät myös niin sanotun kauno-, viihde- tai tietokirjallisuusjulkaisut.”

kiinnitä tällaisiin voima- ja valtasuhteisiin huomiota, ei täytä laadukkaan kirjallisuuskritiikin vaatimuksia. Lehden on otettava tämä huomioon myös omassa organisoitumisessaan ja toiminnassaan. On vaikea kuvitella, että kriittinen kirjallisuuslehti tai sanomalehden kulttuurisivusto voisi olla osa jotakin suurta kaupallista lehti- ja mediataloa. Miten silloin voisi uskottavasti arvostella tuota samaista markkinavoimien hallitsemaa todellisuutta? Vaara, että lehti alistetaan omistajansa oman edun tavoittelun välikappaleeksi, on aivan liian suuri.

Varoittavina esimerkkeinä voidaan mainita Sanoma-WSOY ja Yhtyneet Kuvalehdet. Jopa voittoa tavoittelemattoman ja edellisiin verrattuna lilliputtisarjaan kuuluvan *niin & näin* -lehden toimituksessa suhtaudutaan häveliäämmin omien kustanteiden esille tuomiseen kuin näiden suuryritysten *Helsingin Sanomissa* ja *Parnassossa*. Ensi mainitussahan ilmestyy jatkuvasti WSOY:n kustantamien teosten arvosteluja ja esittelyjä, mutta ei arvosteluja tästä kustantamosta tai sen roolista *HS:n* kulttuurisivuilla. *Parnassossa* puolestaan julkaistiin äskettäin (4/2005) kärkijuttuna näyttävä haastattelu kirjailija Bo Carpelanista ja hänen uudesta teoksestaan. Sen suomenoksen kustantaja oli *Parnassoa* kustantava Otava-Kuvalehdet-konserni. Sen myös omistamassa *Suomen Kuvalehdessä* järjestettiin samaan aikaan Carpelanin teosta markkinoiva näyttävä mainoskampanja. Arvata voi, että myös konsernin muissa lehdissä mainittu kirjailija on ollut näkyvillä. Tällä lailla pahemman kerran kompromettoitu kirjailija lienee tuntenut olonsa perin kiusaantuneeksi. Voi vain toivoa, että *Parnasson* tuore

päätoimittaja Jarmo Papinniemi lukeutuisi niihin ihmisiin, jotka eivät vielä ole aivan sokeita julkisuusbisneksen ongelmille. Toinen asia on se, miten suuren konsernin kirjallisuuslehden päätoimittaja voisi torjua manipulointirytykset.

Snellmanin harjoittama kirjallisuuskritiikki on ammainen osoitus siitä, että kirjallisuus riittävän laajasti tulkittuna voi tarjota erinomaisen lähtökohdan kriittiselle keskustelulle yhteiskunnan keskeisistä ongelmista. Nykyään niistä ei juurikaan keskustella kirjallisuutta arvostelevissa lehdissä tai keskustelu on kovin hajanaista ja pirstoutunutta, kuten myös *niin & näin* -lehden lukijat ovat saattaneet havaita. On varmaan myös niin, ettei sellaista kirjallisuuslehteä ole mahdollista tai syytäkään perustaa, jossa yhteiskunta-/kirjallisuuskritiikkiä esitettäisiin jostakin tietystä näkökulmasta tai aatteellisesta positioista. Siitä huolimatta suomalaisen kulttuurin ja tieteen kentiltä on mahdollista löytää moniakin kirjoittajia, jotka ovat halukkaita ja kykeneviä kirjoittamaan ja keskustelemaan kirjallisuudenkin kautta maan ja maailman ongelmista sekä harjoittamaan monipuolista mediakulttuurin arvostelua. Tällaisen kirjoittelun myötä varmistuisi myös se, ettei kirjallisuus ole merkityksetön asia, eikä sen merkityksellistäminen edellytä infantilisoivia markkinointitemppuja tai lukijan privatisoitumista omiin maailmoihiinsa. Ennustankin, että uuteen suomalaiseen kirjallisuuslehteen tarttuisi yllättävän moni kansalainen – jos ei muuten niin kansalaissivistyksensä tähden, tässä maailmassa, jossa yhä useammin havaitsee joutuneensa alaikäistämään pyrkivän mediahyökäyksen kohteeksi.

” On vaikea kuvitella, että kriittinen kirjallisuuslehti tai sanomalehden kulttuurisivusto voisi olla osa jotakin suurta kaupallista lehti- ja mediataloa. Miten silloin voisi uskottavasti arvostella tuota samaista markkinavoimien hallitsemaa todellisuutta?”

Pekka Gronow

Omaperäisyys vai yksinoikeus?

Viime vuosina tekijänoikeudesta on käyty laajaa kansainvälistä keskustelua, ja aihetta käsitteleviä kirjoja ilmestyy kuukausittain. Joitakin viitteitä aineettomien oikeuksien ajankohtaisuudesta antoi myös tekijänoikeuslain muutosten käsittely eduskunnassa, joka synnytti poikkeuksellisen laajaa mielipiteiden vaihtoa sekä parlamentissa että sen ulkopuolella.

Onkin ikävä todeta, että suomalainen tekijänoikeutta koskeva kirjallisuus rajoittuu voimassa olevan lain selittämiseen ja etujärjestöjen kannanottoihin. Alan johtava asiantuntija Pirkko-Liisa Haarmann toteaa lakonisesti, ettei kukaan tiedä, edistääkö tekijänoikeuslaki luovaa toimintaa. ”Sellaisia mittapuita ei olekaan, joiden turvin voitaisiin päätellä, kuinka moni yksittäinen sinfonia olisi jäänyt säveltämättä taikka kuinka moni yksittäinen keksintö tekemättä, ellei immateriaalioikeudellisia yksinoikeuslakeja olisi”.¹ Laura Leppämäen artikkeli tekijänoikeuden ja taideteorian suhteesta onkin tervetullut avaus. Leppämäki osoittaa vakuuttavasti, miten tekijänoikeuden synty ja kasvu ovat tapahtuneet läheisessä yhteydessä yksilöllisyyttä korostavan taiteilijamyytin kanssa. Tarkoitukseni ei ole argumentoida tätä vastaan vaan tuoda esiin, miten taiteilijamyytin takana ovat sittenkin melko proosalliset taloudelliset argumentit.

Kuten Leppämäki toteaa, alkuperäisyys ja omaperäisyys ovat tekijänoikeudessa seikkoja, joiden perusteella teoksia voidaan suojata. Laki sinänsä ei edellytä alkuperäisyyttä, vaan toteaa, että ”sillä, joka on luonut kirjallisen tai taiteellisen teoksen, on tekijänoikeus teokseen”. Alan kirjallisuudessa ja oikeuskäytännössä puhutaan kuitenkin ”teoskynnyksestä”, johon liitetään omaperäisyyden vaatimus. Mikä tahansa kirjoitus tai kuva

ei ylitä kynnystä. Kivimäen mukaan ”vain sellaisiin teoksiin on tekijällä yksinoikeus, jotka ilmentävät hänen persoonallisuuttaan ja ovat siis yksilöllisiä (individuaalisia) l. omaperäisiä ja edustavat esteettistä kauneusarvoa”².

Mutta kun tutkii oikeuskäytäntöä, joutuu toteamaan, että kynnyks on matala. Haarmannin esittelemistä korkeimman oikeuden päätöksistä on vaikea löytää teoksia, jotka eivät päässeet kynnyksen yli. Tyypillinen esimerkki suojan ulkopuolelle jääneistä tuotteista on sohvakalusto, joka ei ”muotoilun, rakenteen ja verhoilun puolesta eikä kokonaisuutenakaan olennaisella tavalla eronnut jo ennestään kaupan olevista kalusteista”.³ Tuomarit eivät ole kiinnostuneita Goodmanin ja Danton ajatuskuluista, vaan omaperäisyyden kriteeriksi riittää, että teos on mahdollista erottaa toisista teoksista. Nykytaide ei käytännössä aiheuta tekijänoikeudellisia ongelmia.

Toisaalta omaperäisyys ei yksin anna tekijälle suojaa, eikä plagiaatti välttämättä loukkaa tekijänoikeutta. Tekijänoikeus on määräaikainen niin kuin patenttikin. Jos maalaisin kopion Edelfeltin tunnetusta, Aino Acktéa esittävästä taulusta ja onnistuisin myymään sen alkuperäisenä äkkirikastuneelle optiomiljonäärille, syyllistyisin kyllä petokseen, mutta tekijänoikeuden näkökulmasta asia olisi kunnossa, koska Edelfeltin kuolemasta on kulunut yli 70 vuotta ja teoksen suoja-aika on päättynyt. Korkeintaan olisin syyllistynyt taiteilijan moraalisten oikeuksien loukkaamiseen, sillä ne eivät vanhene. Jos olisin väärentänyt Ghentin altaritaulun, en syyllistyisi edes tähän, sillä tuntemattoman tekijän moraalisia oikeuksia ei tekijänoikeuden näkökulmasta voi loukata.

Niin sanottujen lähioikeuksien alueella ei vaadita minkäänlaista oma-

Leppämäki osoittaa vakuuttavasti, miten tekijänoikeuden synty ja kasvu ovat tapahtuneet läheisessä yhteydessä yksilöllisyyttä korostavan taiteilijamyytin kanssa. Tarkoitukseni ei ole argumentoida tätä vastaan vaan tuoda esiin, miten taiteilijamyytin takana ovat sittenkin melko proosalliset taloudelliset argumentit.”

peräisyyttä, kuten Leppilampi toteaaakin. Jokainen kännykkäkameralla napattu otos on tekijänoikeuslain mukaan suojattu, pelkkä tekninen suoritus riittää. Sama koskee äänitalenteita. Jos äänitän ikkunastani ohikulkevan liikenteen melua, minulla on yksinoikeus syntyneeseen tallenteeseen – mutta niin olisi naapurillakin, jos hän olisi tehnyt samoin.

Tekijänoikeuden avainsana ei sitenkään ole alkuperäisyys vaan yksinoikeus. Sillä, joka on luonut kirjallisen tai taiteellisen teoksen, on yksinoikeus teokseen. Tekijänoikeus tuli tarpeelliseksi kirjapainotaidon myötä, kun tekstejä voitiin helposti monistaa. Ei olisi ollut kohtuullista, jos ostaja olisi voinut noin vain ryhtyä monistamaan ja myymään edelleen ostamaansa kirjaa. Omistusoikeus kirjaan esineenä

ja sen aineettomaan sisältöön piti jollakin lailla erottaa toisistaan. Ratkaisu tähän oli yksinoikeus, joka oli lainsäätäjille ennestään tuttu käsite. Taloudellisessa mielessä tekijänoikeus on samanlainen *privilegio* kuin yksinoikeus viedä tervaa ulkomaille tai ajaa taksia Helsingissä. Tekijän yksinoikeus eroaa toki muita privilegioista siten, että tekijä saa mini-monopolin vain omaan teokseensa.

Asiakkaiden kannalta on luultavasti järkevintä ja turvallisinta, että taksin ajaminen on luvanvaraista. Tekijänoikeus on useimmissa tapauksissa parempi ratkaisu kuin tekijänoikeuden puuttuminen. Mutta selvää myös on, että tekijänoikeus saattaa tukahduttaa kokonaisten taidesuuntien kehitystä, esimerkkinä vaikkapa sämpläykseen perustuva musiikki.

Onkin tärkeää, että tekijänoikeudella oleva alkuperäisyyden myytti puretaan ja arvioidaan sen sijaan tekijänoikeuden todellisia vaikutuksia.⁴

Viitteet

1. Haarmann 2001, s. 29
2. Kivimäki 1966, s. 3-4
3. Haarmann 2001, s. 38
4. Ks. esimerkiksi Landes ja Posner 2003

Lähteet:

- Haarmann, Pirkko-Liisa, Immateriaalioikeuden oppikirja. 3.p. Kauppakaari, Helsinki 2001.
- Kivimäki, T. M., Uudet tekijänoikeus- ja valokuvauslait. Suomalaisen lakimiesyhdistyksen julkaisuja B-sarja N:o 127. WSOY, Porvoo-Helsinki 1966.
- Landes, William M. ja Posner, Richard A., The economic structure of intellectual property law. The Belknap Press, Cambridge, MA 2003.

niin & näin

niin & näin ilmestyy neljä kertaa
vuodessa.

TILAUKSET Kestotilaus 12 kk 30 euroa,
ulkomaille 34 euroa.

Tee tilaukset soittamalla 040-721 4891 tai
sähköpostilla tilaukset@netn.fi tai
netistä www.netn.fi tai
postitse niin & näin, PL 730, 33101 Tampere.

Mikko Tuhkanen & Pia Livia Hekanaho

Queer-tutkimus ja tieteellisen kirjoittamisen etiikka

Kiitämme toimitusta mahdollisuudesta kommentoida queer-tutkimuksen paradigmoja pohtivaa kirjoitustamme (*niin & näin* 2/2005) koskevaa Jukka Hankamäen vastinetta (3/2005). Puuttumatta sen kumminkin Hankamäen argumentaatioon koskien tekstiämme, haluamme lyhyesti tarttua kahteen tekstimme esiin nostamaan oleelliseen, tieteellistä keskustelua laajemminkin koskevaan seikkaan.

Kirjoituksessamme halusimme purkaa queer-tutkimuksen perin-

teitä ja itsestäänselvyyksiä. Vaikka queer-ajattelulle on muodostunut oma kaanoninsa, jota käytetään yli tieteellisten rajojen, esimerkiksi performatiivisuudesta on mielestämme tullut uutta ajattelua kahlitseva rutiininomainen tapa. Omassa puheenvuorossamme halusimme kuitenkin painottaa sitä, että pystyäkseen kritisoimaan tätäkin käsitejärjestelmää on tunnettava ne lähtökohdat, joille kyseinen teoria perustuu. Pinttyneitä ajattelun malleja on mahdollista rikkoa vain tutustumalla kunkin teo-

riaperinteen historiaan ja erityisluonteeseen. Sen sijaan heittäytyminen väärinymmärretyin neron rooliin ei voi tuoda keskusteluun mitään rakentavaa näkökohtaa.

Toinen, muodollinen kommentimme koskee tieteellisen kirjoittamisen etiikkaa. Tiedeyhteisössä olemme kenties liian helposti oletaneet lainaus- ja viittauskäytäntöjen perussääntöjen olevan kaikkien tiedossa. Ehkä olisi kuitenkin syytä avata tämänkin lehden sivuilla keskustelu tutkimusetiikan käytännöistä.

TEE+LUE+ITSE=
TULKITSE
IRONISLEHTI
TULI&SAVU 3/05
IRTONUMERO 5 E
VUOSITILAUS 14 E/4 NROA
TILAUKSET TULI&SAVU NET
HTTP://TULI-SAVU.NIIL.FI



Esa Mangeloja

Viimeinen maagikko vai ensimmäinen rationalisti?

Isaac Newtonin teologinen ajattelu

Isaac Newtonia (1642–1727) pidetään modernin fysiikan, matematiikan, tähtitieteen ja optiikan perustajana ja historiamme suurenmoisimpana tiedemiehenä. Harvat kuitenkaan tietävät, että hänen laajamittaisin kirjallinen tuotantonsa liittyy Raamatun ja teologian teemoihin. Viimeaikoina tämä pääosin julkaisematon tuotanto on saanut ansaitsemaansa huomiota osakseen. Joitakin Newtonin teologisia käsikirjoituksia on luettavissa nykyisin Internetin kautta.

Euroopassa 1700-luvulle tultaessa alkoi perinteinen usko rationaalisen järjen ja *Raamatun* kirjoitusten väliseen symbioosiin horjua. Aiemmin luonnon ja ”luonnollisen järjen” oli katsottu yksituumaisesti todistavan *Raamatun* kirjaimellista totuutta. Newton edusti edelleen tätä perinteistä raamatullista näkökantaa ja oli osa perinteistä vuosisataista skolastista tulkintatraditiota huolimatta jo 1700-luvulla heräävästä kriittisestä *Raamatun* tulkinnasta. Modernin makrotaloustieteen isä ja useiden Newtonin käsikirjoitusten haltija, John Maynard Keynes kutsui Newtonia viimeiseksi maagikoksi, sillä Newton pyrki sekä luonnontieteissä että teologiassaan purkamaan rationaalisen järjen avulla Jumalan sekä luontoon että

Raamattuun sisällyttämää informaatiota, joka paljastaisi löytäjälleen ihmiskunnan tarkoituksen ja tulevaisuuden.

Toisaalta Newton oli ensimmäinen rationalisti siinä mielessä, että hän loi nykyaikaisen luonnontieteen perustan (Voltairen mukaan Newton aloitti modernin aikakauden) ja käytti samaa eksaktiuteen ja loogisuuteen pohjaavaa positivistis-tieteellistä metodia myös teologiaansa. Uskonnon tuli olla yksinkertaista, loogista ja rationaalisen järjen mukaista, sillä Jumala oli luonnonkin luonut toimimaan loogisten luonnonlakien mukaisesti. Oikea ja puhdas uskonto ei sisältänyt mitään metafysisiä uskomuksia vaan oli johdonmukainen, konsistentti ja looginen alusta loppuun (kuten *Raamattukin*). Tässä artikke-

”Newton ei koskaan julkaissut yhtään teologista käsikirjoitustaan, joskin hän ainakin Ilmestyskirjan kommentaarin esipuheessaan suunnittelee mahdollista julkaisua. Siinä hän pelkää talenttinsa kätkevän kohtaloa ja toivoo tutkimuksellaan hyödyttävänsä lähimmäisiään.”

lissa esittelen tätä Newtonin edustamaa dualismia, hänen teologiaansa, joka muodosti historian rajapyykin matkalla keskiajasta kohti modernia tieteellistä positivismia.

Newtonin teologinen tutkimustyö on jäänyt viime vuosisatoina historian pimentoon. Newtonin teologiset käsikirjoitukset tulivat laajempaan tietoisuuteen oikeastaan vasta 1972, kun professori R.S. Westfall tutustui Jerusalemissa oleviin arkistoihin. Newtonin alkuperäisiin teologisiin käsikirjoituksiin on tutkijoidenkin ollut varsin hankalaa päästä käsiksi, mutta nykyisin tilanne on internetin aikakaudella helpottunut. Lontoon Imperial College on rakentamassa ”Newton Project” -nimellä tunnettua sivustoa¹, jolta jo nyt pääsee lukemaan noin 50 prosenttia Newtonin teologisista käsikirjoituksista. Tulevaisuudessa onkin odotettavissa melkoinen tutkimusrynnäkö Newtonin ei-luonnontieteellistä tutkimusta kohtaan. Toki Newtonin kiinnostus teologiaan on ollut aiemmin tiedossa, esimerkiksi Albert Einstein toivoi kaksi viikkoa ennen kuolemaansa tehdyssä haastattelussa² ettei Newtonin teologisia kirjoituksia koskaan päästettäisi julkisuuteen.

Newtonin elämä ja tieteellinen toiminta

Sir Isaac Newton syntyi 25. joulukuuta 1642 ja kuoli 84-vuotiaana 20. maaliskuuta 1727. Newtonin tärkein luonnontieteellinen teos oli *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica* (lyhennettynä yleensä *Principia Mathematica* tai *Principia*), jonka hän kirjoitti vuosina 1684-1686. Elinaikanaan hän oli tunnettu protestantti, mutta häntä epäiltiin harhaoppisuudesta. Newtonin isäpuoli ja setä olivat anglikaanisen kirkon pappeja, joten jo lapsena Newton eli anglikaanisen opetuksen keskellä. Saatuaan perusopetuksen kyläkoulussa, hän 12-vuotiaana siirtyi Granthamin oppikouluun, jossa opiskeli kaikkiaan kuusi vuotta. Hän asui paikallisen apteekkarin perheessä ja rakastui perheen tyttäreen. Ihastus ei kuitenkaan johtanut pysyvämpään suhteeseen, vaan Newton pysyi naimattomana, eläen selibaatissa koko elämänsä ja keskittyen tieteellisiin tutkimuksiinsa.

Granthamissa Newton sai vahvan protestanttis-puritaanisen pohjan uskonnollisille näkemyksilleen. Newtonista kasvoi katolisen kirkon ja sen oppien vastustaja. Granthamissa vaikutti vapaamielisiä saarnamiehiä, jotka kritisoivat katolista kirkkoa ja vaativat *Raamatulle* uskollisempaa opetusta kirkkoihin. Erityisesti Newton tunsu inhoa katolisen kolminaisuusopin formulaatiosta Nikean kirkolliskokouksessa vastanneen Aleksandrian arkkipiispan Athanasiuksen (297-373) kirjoituksia kohtaan, mistä hän kirjoitti myöhemmin useissa teksteissään. Teologisissa kysymyksissä Newton sanoutui jo varhain irti muista auktoriteeteista kuin *Raamatun* sanasta.

Newton omaksui nuorena himon lukemiseen. Newtonin teologisista opinnoista Cambridgessa on vain vähän tietoja. Kuten muutkin aikakauden oppineet, hän saavutti sujuvan latinan kielen taidon, jota käyttikin säännöllisesti kirjeenvaihdossaan. Hänen kreikan kielen taitonsa oli riittävä Uuden testamentin kommentointiin. Hebreassa Newton oli aikalaistensa parhaimmistoa ja harrasti kieltä aktiivisesti. Hänen kirjastonsa oli huomattavan laaja, sisältäen kattavan kokoelman teologista ja klassista kirjallisuutta, varsinkin varhaisten kirkkoisien kirjoituksia.

Newton ei koskaan julkaissut yhtään teologista käsikirjoitustaan, joskin hän ainakin Ilmestyskirjan kommentaarin esipuheessaan suunnittelee mahdollista julkaisua. Siinä hän pelkää talenttinsa kätkevän kohtaloa ja toivoo tutkimuksellaan hyödyttävänsä lähimmäisiään.

”Having searched after knowledge in the prophetic scriptures, I have thought my self bound to communicate it for the benefit of others, remembering the judgment of him who hid his talent in a napkin. For I am perswaded that this will prove of great benefit ...”³

Hänen ystävänsä John Craig arveli Newtonin kuoleman jälkeen, että hänen teologisia käsikirjoituksiaan ei julkaistu tämän elinaikana, koska ne sisälsivät ”jonkin verran” harhaoppisiksi luokiteltavia mielipiteitä. Newton siis pelkäsi aikalaistensa harhaoppisuussyötköksiä ja mahdollisia ikäviä seurauksia. Newton pyrki edistämään tieteellistä uraansa, hankkimaan vankan akateemisen aseman ja siten taloudellisen riippumattomuuden (siinä onnistuen), ja siksi säilytti hyvät välit anglikaanisen kirkon kanssa eikä julkisesti levittänyt kolminaisuusoppia kritisoivia mielipiteitään. Newton tutki *Raamatun* päivittäin. Vasta kuolinvuoteellaan hän kieltäytyi vastaanottamasta anglikaanisen kirkon sakramenttia.

Newtonin teologisten käsikirjoitusten määrä on valtaisa, sisältäen *Raamatun* profetioiden tulkintaa (Daniel ja Ilmestyskirja niistä merkittävimpinä) ja käsitellen mm. kirkkohistoriaa, seurakuntajärjestystä, uskontofilosofiaa, juutalaiskysymystä, roomalais-katolisuutta, Salomonin temppliä, kolminaisuusoppia, sekä Vanhan että Uuden testamentin tekstikritiikkiä, gematria, kirkkoisien kommentaareja, sekä alkukirkon oppeja.

Pari kuukautta Newtonin kuoleman jälkeen hänen jäämistöään alettiin käydä läpi Thomas Pellett'n toimesta mahdollista painamista varten. Myöhemmin samana

vuonna (1727) julkaistiin Newtonin erään sukulaisen toimittamana *Chronology of Ancient Kingdoms* ja vuonna 1733 *Observations upon the Prophecies of Daniel and the Apocalypse of St. John*. Catherine Conduitt, Newtonin suosima sisarentytär, joka oli asunut muutaman vuoden Newtonin luona, olisi halunnut useampien käsikirjoitusten painamista. Testamentissaan hän vaati useiden teologisten käsikirjoitusten lähettämistä uskotulle kustannustoimittaja Arthur Sykesille, mm. käsikirjoitukset *Historical Account*, *Paradoxical Questions concerning Athanasius*, *A History of the Creed*, *A Church History* ja *Many Divinity Tracts*.⁴ Käsikirjoitukset ajalehtivat suvun hallussa vuosikymmenet, kunnes viimein vuoden 1755 lopulla saavuttivat mainitun Sykesin, joka tosin pian kuoli halvauksen uhrina ja tuskin koskaan ehti tutustua papereihin. Sykesin valinta uskotuksi mieheksi oli ymmärrettävää, sillä tämä omasi varsin vapaamielisen suhtautumisen kirkon dogmaan.

Joitakin käsikirjoitusten kappaleita kulkeutui kuitenkin rajoitetusti julkisuuteen, mm. Newtonin hyvän ystävän John Locken omistama *Historical Account* josta otettiin anonymisti painos 1759. Newton kirjoitti tärkeimmistä teksteistään kopioita ja levitti niitä ystäväpiirissään. Lokakuussa 1777 valmisteltiin Newtonin teosten kokonaislaitosta ja törmättiin Portsmouthin Jaarlin koelmissa (joihin ne olivat perimysjärjestyksen mukaisesti päätyneet) oleviin teologisiin teksteihin. Charles Hutton koosti 1795 suurpiirteisen luettelon Newtonin teoksista ja kirjoittamassaan matematiikan ja filosofian sanakirjassa⁵ päivitteli Newtonin tuotteliaisuutta ja intoa teologisissa kysymyksissä.

Newtonin käsikirjoitukset, jotka usein ovat täynnä reunamerkintöjä ja lisäyksiä, syntyivät pitkän ajan kuluessa. Sir David Brewster kirjoitti vuonna 1831 kirjan *Life of Newton*, jossa hän vahvisti Newtonin oikeaoppisen uskon kolminaisuuteen. Luultavasti Brewster ei ollut tutustunut valtaosaan teologisista käsikirjoituksista, olivathan ne edelleen Portsmouthin Jaarlin suvun hallussa. Samoin monet ajan kirjoittajat ylistivät suuren tiedemiehen, Newtonin kristillistä puhdasoppisuutta. Vuonna 1837 Brewster pääsi tutustumaan näihin käsikirjoituksiin ja myönsi ettei Newtonin puhdasoppisuus ollutkaan niin kiistaton kuin oli aiemmin luullut. Hän kuitenkin kieltäytyi vastakkaisistakaan tuomioista eikä lisätodisteiden puutteessa halunnut tehdä lisähuomioita asiassa. Brewster julkaisi joitakin käsikirjoituksia, mutta valikoi ne hyvin tarkasti, selvästi vältellen sellaisten tekstien esiintuloa joissa Newtonin unitaariset näkemykset tulivat selkeästi esiin.

Ennen vuotta 1934 kukaan ei ollut tehnyt perusteellista tutkimusta Newtonin teologisista teksteistä. Tuolloin professori L. More (Cincinnatiin yliopistosta) kirjoitti laajan Newtonin elämäkerran. Tässä elämäkerrassa Brewsterin tulkinnat Newtonin puhdasoppisuudesta asetettiin kyseenalaiseksi ja More selkeästi myönsi Newtonin edustavan katoliselle kolminaisuusopille kielteistä areiolaisuutta.

Newtonin matemaattinen tuotanto lahjoitettiin Cambridgeen 1888, mutta mikään yliopisto (käsikirjoituksia

tarjottiin mm. Harvardin, Yalen ja Cambridgen yliopistoille) ei ollut kiinnostunut säilömään Newtonin teologian, alkemian ja historian tutkimuksia. Lymingtonin perhe (Conduittin sukua) osti käsikirjoitukset huutokaupassa. Osan näistä käsikirjoituksista hankki Keynes, joka sai vuonna 1936 huutokaupalla suuren osan Newtonin käsikirjoituksista ja täydensi myöhemmin kokoelmansa, joka lopulta sisälsi noin puolet Newtonin koko tuotannosta. Keynesin kuoleman jälkeen vuonna 1946, Keynesin kirjasto siirtyi Cambridgeen, King's Collegeen. Osa kulkeutui Babsonin perheelle ja ovat nykyisin Burdy kirjastossa, MIT:ssä. Kolmas osa päätyi professori Abraham Shalom Yahudalle ja on nykyään Jerusalemissa (Jewish National and University Library). Vuonna 1948 valikoitu osa teologisista käsikirjoituksista asetettiin nähtäville Harold Cohen kirjastoon, Liverpoolin yliopistoon.

Newtonin teologinen ajattelu

Newtonin teologian keskeinen prinssiippi on Jumalan kaikkivaltius ja kiistämätön aktiivinen hallintavalta universumissa. Tämä lähtökohta tulee ilmi hänen luonnontieteellisessäkin tuotannossaan, sisältäähän pääteos *Principia* General Scholiumina tunnetun pohdinnan Jumalan keskeisestä roolista aurinkokunnassa.

”This most beautiful system of the sun, planets, and comets, could only proceed from the counsel and dominion of an intelligent and powerful Being ... This Being governs all things, not as the soul of the world, but as Lord over all ... The Supreme God is a Being eternal, infinite, absolutely perfect; but a being, however perfect, without dominion, cannot be said to be Lord God; for we say, my God, your God, the God of Israel, the God of Gods, and Lord of Lords ... And from his true dominion it follows that the true God is a living, intelligent, and powerful Being; and from his other perfections, that he is supreme, or most perfect. He is eternal and infinite, omnipotent and omniscient; that is, his duration reaches from eternity to eternity; his presence from infinity to infinity; he governs all things, and knows all things that are or can be done ... It is allowed by all that the Supreme God exists necessarily; and by the same necessity he exists always and everywhere.”⁶

Newton painottaa teologiassaan Jumalan toimintaa ihmiskunnan historiassa, erityisesti näkyen *Raamatun* ajan kansojen ja kristillisen kirkon vaiheissa. Tämä teema näkyy hänen lukuisissa kirjoituksissaan koskien kirkon historiaa, kronologiaa ja antiikin uskontoja. Newton painotti teologiassaan erityisesti rakkauden kaksoiskäskyn merkitystä. Se esiintyi useissa hänen kirjoituksissaan ensimmäisenä kristityn uskon ja elämän prinssiippinä. Newtonin mukaan Jumala ilmoitti Aadamille oikean, yksinkertaisen uskonnon, joka koostui kahdesta elementistä, rakkaus Jumalaan ja rakkaus lähimmäisiin. Tämä usko sisälsi tosin myös tiettyjä spesifisiä sääntöjä, kuten kielsi epäjumalien palvelemisen ja liiallisen materian himoitsemisen. Tämän uskon symboleja olivat mm. kehä



joka ympäröi pyhää tulta. Tässä näkemyksessään ”alku-uskonnosta” Newton liittyi aikakautensa muihin filosofeihin, jotka vastaavasti lähtivät arkaaisen alkutilan käsitteistä. Esimerkiksi John Locke ja Thomas Hobbes, sekä talousfilosofiassaan että politiologiassaan, olettivat anarkistisen alkutilan olemassaolon.

”Religion is partly fundamental and immutable partly circumstantial and mutable. The first was the Religion of Adam, Enoch, Noah, Abraham, Moses, Christ and all the saints and consists of two parts our duty towards God and our duty towards man or piety and righteousness, piety which I will here call Godliness and Humanity.”⁷

Aadamin jälkeen tämä puhdas alku-uskonto rappeutui, sillä siihen tuli mukaan ylimääräisiä metafysisiä elementtejä. Tämän ajatuksen Newton luultavasti sai juutalaiselta teologilta Maimonidekselta (1135-1204), jonka mukaan Aadamin poika Seth lankesi palvelemaan Jumalan sijasta luotuja taivaankappaleita.⁸ Jumala tuhosi maan ja sen asukkaat ja puhdisti uskon Nooalle ja hänen pojilleen. Nooan jälkeläiset kuitenkin edelleen korruptoivat uskon, lisäten alku-uskoon mm. henkien palvonnan, joka eri kulttuureissa muuttui tiettyjen taivaankappaleiden tai metallien palvonnaksi.⁹

Aabraham puhdisti jälleen oikean uskonnon ja palautti puhtaan Jumalan palvelemisen. Usko kuitenkin korruptoitui hänen jälkeläistensä jouduttua Egyptiin. Mooses oli seuraava oikean uskon puhdistaja. Mooseksen välittämä laki oli alku-uskonnon toisinto, mutta myös spesifille kansalle annettu liitto. Tämä laki sisälsi myös apokalyptisia salaisuuksia, joiden selviäminen oli säilytetty lopunaikoihin asti. Muu osa Vanhaa testamenttia on vain yksinkertaisesti kertomusta puhtaan uskon korruptiosta, siitä seuraavasta rangaistuksesta, ja profetoille uskotusta juutalaisten jatkuvasta uudelleen koulutuksesta.

Lopuksi Jumala lähetti Jeesuksen uudistamaan oikean uskon, ja ensimmäistä kertaa lisäsi kolmannen käskyn alkuperäisten ohelle. Käskyt rakastaa Jumalaa ja lähimmäistä olivat edelleen voimassa, mutta kolmantena tuli myös uskoa että Jeesus on Jumalan varakuningas, sijahallitsija, jolle Jumala on antanut vallan hallita maailmaa omalla auktoriteetillaan, olematta silti samanarvoinen Hänen kanssaan. Juutalaiset jotka eivät hyväksyneet tätä Jeesuksen asemaa, jatkoivat väärän uskonnon harjoitusta ja seurasivat fariseusten ja kabbalistien harhaoppeja. Juutalaiset oli tarkoitettu harjoittamaan kristinuskkoa, joskin pitäen edelleen heille Siinain liitossa määrättyt fyysiset liitonmerkit ja käskyt voimassa. Juutalaiset ja kristityt elivät rauhanomaisessa rinnakkaiselossa ensimmäisten kristillisten vuosisatojen aikana, mutta gnostilaiset ja kristinuskoon kääntyneet entiset kabbalistit korruptoivat kristinuskon tuomalla siihen kolminaisuusopin. Häikäilemättömät kirkon johtajat, Athanasius ja muutamat Rooman paavit etunenässä, tahrasivat opeillaan kristinuskon ja alistivat sen Rooman paaviuden alaisuuteen.

Nämä tapahtumat oli jo kerrottu edeltä profettojen kirjoituksissa, eritoten Ilmestyskirjassa ja Danielissa.

”Newton käytti koko elämänsä sovittaakseen yhteen luonnontieteen ja teologian perusperiaatteet. Newtonin käsitys luonnosta oli fysiikan lakien mukaan toimiva mekaaninen koneisto, jonka toimintaa Jumala kontrolloi rationaalisten sääntöjen mukaan. Jumalan valtasuus näkyi luonnon toiminnassa.”

Vaikka *Raamatun* teksti onkin osin korruptoitunut, on niihin piilotettu profeetallinen viesti säilynyt Jumalan kaitselmuksen ansiosta koskemattomana. Newton katsoi elävänsä lopunaikaa, jolloin tietyille ihmisille, erityisesti Newtonille itselleen, oli annettu luonnontieteelliset työkalut jotta voitaisiin selvittää historiassa toimivan Jumalan kaitselmuksen, joka oli luettavissa myös profeettallisissa teksteissä. Tieteellisesti tuli tutkia *Raamatusta* yhteenkuuluvia jakeita ja kirjoja, ja etenkin selvittää tiettyjen avainsanojen poliittinen merkitys. Jumalan tarkoitus ei kuitenkaan ollut paljastaa tulevaisuutta ihmisille, vaan jälkikäteen osoittaa Jumalan ennalta tietämys ja toiminta historian tapahtumissa, eli että profetioiden olivat todella toteutuneet.¹⁰

Newtonin suhde Jumalaan tuntui perustuvan enemmän järkeen kuin tunteisiin. Tässä kuviossa Jeesuksella oli Isään verrattuna vain sekundäärinen osa. Kaikkivaltias Isä, luoja ja Vanhan testamentin tuomarihahmo kiinnosti häntä enemmän kuin Jeesuksen sovituskuolema. Newton käytti koko elämänsä sovittaakseen yhteen luonnontieteen ja teologian perusperiaatteet. Newtonin käsitys luonnosta oli fysiikan lakien mukaan toimiva mekaaninen koneisto, jonka toimintaa Jumala kontrolloi rationaalisten sääntöjen mukaan. Jumalan valtasuus näkyi luonnon toiminnassa. Newton ei nähnyt luomiskertomusten suhteen ongelmia, vaan piti niitä rationaalisina ja järjellä ymmärrettävissä olevina. Samoin teologia oli Jumalan aktiivisen toiminnan kuvausta rationaalisten lakien mukaan. Oikea usko perustui vain ja ainoastaan rationaaliseen toimintaan.¹¹

Joidenkin aikalaisten mukaan (erityisesti Hobbes ja Descartes) Jumala oli luomisensa jälkeen jättänyt maailmankaikkeuden toimimaan yksin omien lakiensa mukaan. Newtonin mukaan Jumala taukoamatta toimi aktiivisesti luomassaan maailmankaikkeudessa. Jumala ei myöskään muuttanut rationaalisia toimintaperiaatteitaan, luonnonlakeja, vaan hänen toimintansa oli aina tieteellisen ja rationaalisen ymmärryksen mukaista. On huomattava, että Newton uskoi Jumalan olemassaolon välttämättömyyteen, luonnon kauneus ja tarkoituksen-

Newton kieltäytyi jyrkästi pappisvihkimyksestä, vaikka sitä hänelle

moneen otteeseen puoliväkisin ehdotettiin taloudellisista ja sosiaalisista syistä. Hänen tutkimustensa tärkein kohde oli Vanha testamentti, jonka avulla hän hyökkäsi kolminaisuusoppia, paaviutta, pyhien palvontaa ja neitsyt Mariaa koskevaa oppia vastaan ja yleensä kritisoi metafysisten elementtien sisällyttämistä kristinuskoon.”

mukaisuus väistämättä edellyttivät kaikkivaltiaan olemassaoloa. Luonnonlait viittasivat niiden luojaan.

Newtonin teologinen aktiviteetti ei keskittynyt mihinkään tiettyyn vaiheeseen tai ajanjaksoon hänen elämänsä ajan. Jo vuonna 1679, kahdeksan vuotta ennen Principian julkaisua, Newton valitti ystävänsä Robert Hookelle olevansa väsynyt filosofisiin pohdiskeluihin ja haluavansa omistautua teologiaan. Newton kieltäytyi jyrkästi pappisvihkimyksestä, vaikka sitä hänelle moneen otteeseen puoliväkisin ehdotettiin taloudellisista ja sosiaalisista syistä. Hänen tutkimustensa tärkein kohde oli Vanha testamentti, jonka avulla hän hyökkäsi kolminaisuusoppia, paaviutta, pyhien palvontaa ja neitsyt Mariaa koskevaa oppia vastaan ja yleensä kritisoi metafysisten elementtien sisällyttämistä kristinuskoon.

Kolminaisuusoppi

Newtonin mukaan kristinusko astui kolmannella vuosisadalla Nikean konsiilissa harhapolulle kun kristologiaa määriteltiin. Konstantinuksen johdolla (325) kokoontunut konsiili tuomitsi areiolaisuuden hereesiaksi ja otti käyttöön *homoousion* käsitteen, jonka mukaan Jeesus on samaa substanssia, olemusta, Isän kanssa. Opin pääarkkitehdin, Athanasiuksen tekstien kritiikkiin Newton kohdisti suuren huomion.¹² Uusi testamentti oli tarkoituksellisesti muokattu pönkittämään tiettyjä kirkkopoliittisia päämääriä, mm. tyydyttämään Athanasiuksen vallanhimoa. Paavit ja keisarit olivat tässä salaliitossa ja vainosivat oikeaa puhdasta uskontoa. Ilmestyskirjan sarvekas peto ja Baabelin portto oli neitsyt Mariaa palvova Rooman kirkko. Newton ymmärrettävästi piti kuolemaansa asti kolminaisuusoppia koskevat käsityksensä julkisuudelta piilossa eikä julkaissut sitä koskevia kirjoituksiaan.

Newtonia voidaan syystä pitää areiolaisena. Keynes kuitenkin on täsmentänyt Newtonin asemointia, eikä katsonut hänen olleen Socinian¹³ kannattaja. Englannissa Socianuksen ajatukset olivat tuolloin varsin suosittuja. Tämän italialaisen humanistin ja rationalistin mukaan Jeesus oli vain jumalallisen armon välikappale ja Pyhä Henki vain Jumalan toimintaa ihmisten maailmassa. Areiolaiset sitä vastoin eivät hylänneet Jeesuksen jumaluutta. Jeesus oli Jumalan ensimmäinen luomisteko, jumalallinen, mutta ei samaa olemusta Isän kanssa, eikä vallaltaan samanarvoinen. Newtonilla kolminaisuusopin kritiikki oli looginen johtopäätös hänen puhtaana ja yksinkertaisen uskonnon etsimisestään. Uskonto tuli riisua metafysiikasta ja retusoida kristinusko muutamaan yksinkertaiseen ja rationaaliseen peruslauseeseen. Muu oli epäolennaista.

Newtonin hyväksyi apostolisen uskontunnustuksen mukaisen kuvan Jeesuksesta joka oli syntynyt Isästä ennen aikojen alkua, syntynyt neitsyestä ihmiseksi, ristinnaulittu ihmiskunnan syntien sovitukseksi, ylösnousnut kuolleista ja istunut Isän oikealle puolelle. Jeesus ei kuitenkaan ollut samaa substanssia ja olemusta Isän kanssa (kuten Nikean uskontunnustus esittää). Isä oli yksin korkein, Poika oli erillinen olento joka eroaa olemukseltaan ja luonnoltaan Isästä. Poika oli lihaksi tullut Jumalan Sana ja Viisaus, jumalallinen, mutta jumalallisuus oli Isän hänelle antamaa. Isä ja Poika olivat erillisiä persoonia ja omasivat erilaiset ja eritasoiset tehtävät.

”There is one God the Father ever-living, omnipresent, omniscient, almighty, the maker of heaven and earth, and one Mediator between God and Man the Man Christ Jesus ... we are to worship the father alone as God Almighty and Jesus alone as the Lord the Messiah, the great King, the Lamb of God, who was slain and hath redeemed us with his blood and made us kings and Priests.”¹⁴

”There is but one God the father of whom are all things and we in him, and one Lord Jesus Christ, by whom are all things and we by him.”¹⁵

Newton uskoi että Jumalan ykseys ei ollut vain olemuksessa, vaan myös persoonassa. Termi ”yksi Jumala” viittaa siis ainoastaan Isään. ”Isä” ja ”Jumala” olivat synonyymeja. Teologisesti kestäväntä oli siten rukoilla ainoastaan yhtä Isää Jumalaa, Jeesuksen nimessä.

”When ever it is said in the scriptures that there is but one God, it is meant of the Father.”¹⁶

”The worship here given to Christ respects his humane nature ... He is here worshipped not as a God but as a King, the man Christ Jesus our Lord, not as God Almighty but as King of Kings ... and therefore this worship is given him without any breach of the first commandment.”¹⁷

Newtonin mukaan kolminaisuusoppia oli raamatullisesti mahdotonta perustella vakuuttavasti. Sitäpaitsi oppi oli vastoin yksinkertaista logiikkaa. Lauseet ”yksi on kolme”

ja ”kolme on yksi” eivät kuuluneet rationaaliseen teologiaan yhtään enempää kuin luonnontieteelliseen ajatteluun. Näiden lauseiden hyväksyminen ei ollut millään rationaalaisella logiikalla perusteltavissa. Newton perusteli kolminaisuusopin kritiikkinsä raamatullisen eksegetiikan jälkeen myös pitkällä lainauksilla kirkkoisien teksteistä.¹⁸ Jumalan tärkein käsky Israelille oli ”älä pidä muita jumalia”. Kolminaisuusoppi oli tämän ensimmäisen käskyn rikkomus, syntien synti.

Newton sai merkittävästi vaikutteita juutalaisen Maimonideksen kirjoituksista, jonka *Guide for the Perplexed* perusti jumalauskonsa rationaaliseen ajatteluun. Newton tunsi hyvin rabbiinisen juutalaisuuden tärkeimmät tekstit ja oli hyvin perehtynyt myös kabbalismiin. Newtonin mielestä protestanttinen kirkko oli alkukristillisyyden jatke, mikä taas pohjautui synagoogalaitokseen. Katkeamaton piispaallinen suksessio ei ollut kirkon todellinen tunnusmerkki, olihan Eran aikana ollut katkos temppelein palvelusmenoissa. Newton omaksui Maimonidekselta ajatuksen teologisten kysymysten vapaasta rationaalisesta tulkinnallisuudesta. Erona on kuitenkin se, että Maimonides pyrki yhdistämään Aristoteleen filosofian judaistiikkaan, kun taas Newton varoi yhdistämästä teologiaa ja filosofiaa. Filosofisia mielipiteitä ei saanut sekoittaa teologiaan, eikä teologista metafysiikkaa perustella filosofialla. Newtonin rationalismi tuli selkeästi esiin hänen kirjoituksistaan. Uskon kohteena ei saanut olla mitään järjen vastaista oppia. Juuri kolminaisuusoppikin, ja erityisesti sen Nikean konsiilin aikaiset perustelut, olivat Newtonin mielestä loogisen päättelyn ja järjen vastaisia. Newtonin monet ystävät jakoivat hänen mielipiteensä, mm. Samuel Clarke (1675–1729), joka vuonna 1712 julkaisi ajassaan merkittävän kirjan *The Scripture Doctrine of the Trinity*.

On esitetty väitteitä, että Newtonin teologian kehäänärki olisi tarkoitettu protestanttisen kristillisyyden puolustukseen ja suunnattu katolista kirkkoa vastaan. Tällöin hänen kolminaisuutta koskevat näkemyksensäkin tulisi lukea tästä perspektiivistä käsin.¹⁹ Monet Newtonin kolminaisuutta koskevat tekstit eivät kuitenkaan suoraan viittaa katolisen kirkon dogmaan, vaan pohjaavat *Raamatun* analyysiin. Newtonin kolminaisuutta kohtaan kohdistama kritiikki keskittyi muutama argumenttiin joita oli käytetty opin apologetiikassa. Missään aikakauden historian kuvauksista ei myöskään löydy tukea ajatukselle että protestanttien ja katolisten välisessä kiistassa kolminaisuusopilla olisi ollut mitenkään relevantti osa.

Newton eksegetikkona

Newtonin harjoittama huolellinen *Raamatun* tekstikritiikki tulee ilmi UT:n jakeen yhteydessä, jota Newtonin aikaiset käyttivät tärkeimpänä kolminaisuusopin puolustuksenaan (1 Joh. 5:7) ja joka kuului englanninkielisessä auktorisoidussa King James käännöksessä:

” For there are three that bear record in heaven, the Father, the Word, and the Holy Ghost: and these three are one”²⁰

Newton kiinnitti huomionsa tähän jakeeseen kirjoituksessaan *Historical Account* (vuodelta 1690), jonka julkaisemisen hän tiukasti elinaikanaan kielsi. Tosin Newton luettutti käsikirjoituksen Lockella, jolle hän samalla ehdotti sen kääntämistä ranskaksi ja mahdollista julkaisua Ranskassa. Hän käytti kirjallisuuskriittistä menetelmää eksegetiikassaan. Newton analysoi suuren joukon eri tekstivariantteja ja kirkkoisien tekstejä ja huomasi tekstin loppuosan olevan myöhäinen lisäys joka puuttui kaikista vanhimista käsikirjoituksista. Lisäys esiintyi Newtonin mukaan vasta Erasmusuksen *Uuden testamentin* kolmannessa painoksessa. Newton oli näin kriittisen *Raamatun* tekstikritiikin edelläkävijä ja Newtonin huomio onkin nykyisin kiistatta hyväksytty. Kannattaa huomata että myös uusimmassa Nestle-Alandin *Novum Testamentum Graece* versiossa korruptoituneet kohdat on jätetty pois (ne löytyvät tietysti huomautuksista, joissa kerrotaan myöhemmät lisäykset). Uusin kirkkoraamattu vuodelta 1992 toteaa jakeen lyhyesti ” todistajia on näin kolme” ja vanhempi vuoden 1933/38 kirkkoraamattu ”sillä kolme on jotka todistavat”.

Jokaiselle *Raamatun* jakeelle oli löydettävissä vain yksi oikea merkitys ja tulkinta. *Raamattu* oli alusta loppuun saakka johdonmukainen ja ristiriidaton, kunhan se puhdistetaan korruptoituneista lisäyksistä. Tulkinnessa keskeistä oli yksinkertaisuus, totuus oli aina looginen ja yksinkertainen. Jumala on järjestyksen Jumala eikä luonut sekasortoa.

Danielin profetiat

Newton tutki erityisen antaumuksellisesti *Raamatun* eskatologisia kirjoituksia. Newton painotti *Raamatun* profetioiden olevan olennainen osa kristinuskoa, sillä kristillinen usko pohjautuu *Vanhan Testamentin* profeettojen julistukseen Messiaasta. Jeesus oli Newtonille juutalaisen ajattelun mukaisesti ihmiskunnalle luvattu Messias. Newtonin profeetallinen huomio keskittyi erityisesti Danielin kirjaan ja Ilmestyskirjaan. Newton suhtautui skeptisesti muiden *Vanhan Testamentin* profeettojen ilmestyksiin, joiden hän katsoi sisältävän liikaa metafysisiä uskomuksia. Näitä ei ollut Danielissa eikä Ilmestyskirjassa, sillä niiden kirjoittajat olivat rationaalisia toimijoita, vaikkakin heidän viestinsä oli katkettu koodiin, joka nyt voitiin Newtonin luonnontieteellisten metodien kautta avata.²¹

Newtonin näkemys *Raamatun* profetioiden tulkinnaasta lähti siitä ajatuksesta, että ne olivat ennalta tiedettyä ja kirjoitettua kuvausta tulevista tapahtumista, mutta ne olivat suljetut ”sinetillä” ja Newtonin mukaan oli vihdoin tullut aika avata nuo sinetit.²² Epäilemättä Newton myös uskoi Jumalan valinneen hänet avaamaan nuo suljetut kirjoitukset. Tämä oli hänen kutsumuksensa. Newton loi Danielin ja Ilmestyskirjan terminologiasta sanaston, jossa hän antoi näkyjen symboleille (neljä kuningaskuntaa, sarvi, lampunjalka, sinetti, pedon luku, jne.) tarkan merkityksen.

”The Rule I have followed has been to compare the several mystical places of scripture where the same prophetic

Newton harrasti teologian lisäksi myös alkemiaa ja astrologiaa. Profetioiden tutkiminen ja yksiselitteinen ymmärtäminen oli edellytys puhtaan uskonnon ja opin säilymiselle. Tämä lopunajallinen tehtävä Raamatun profetioiden tulkitsijana ja salaisuuksien avaajana oli uskottu Newtonille. Tässä mielessä hän oli viimeinen merkittävä mystikko.”

phrase or type is used and to fix such a signification to that phrase as agrees best with all the places ... For there is no better way of interpreting scripture then by comparing the parts of it and reconciling all the synchronal and all the analogous parts of prophesy which can be reconciled without force. Tis certain that the same things are described again and again in prophesy”²³

Newton tutki profetioita mm. etsimällä synkronistisia kohtia, jolloin vastaavat kuvaukset Danielissa ja Ilmestyskirjassa viittaisivat samaan tulevaisuuden tapahtumaan. Daniel ja Ilmestyskirja olivat yhtäpitäviä ja osoittivat näin *Uuden ja Vanhan testamentin* sanoman yhdenmukaisuutta ja konsistenssia. Ilmestyskirjassa ääni taivaasta kysyi: ”kuka on arvollinen avaamaan tämän kirjan...”²⁴ Tähän haasteeseen Newton oli valmis vastaamaan. Todellinen profetian lahja oli lakannut toimimasta apostoli Johanneksen jälkeen. Jumalan profetioiden tarkoitus oli niiden toteutuessa todistaa Jumalan olemassaolo ja viisaus, ja näin vahvistaa ihmisten uskoa Jumalaan ja *Raamatun* sanaan.²⁵

Kronologia oli Newtonille tärkeä harrastus. Hän määritteli tarkoin mm. Jeesuksen syntymisen päivän ja temppelien valmistumisajankohdat, ja loi kattavan maailmanhistorian kronologian. Tämä oli tyypillistä tuon ajan historiantutkimukselle, historia ilman selkeästi definioitua kronologiaa oli pelkkä sekasotku yksittäisiä ja irrallisia tapahtumia. Newtonin eskatologiseen ajatteluun kuului myös millenianismi, ajatus tuhatvuotisen valtakunnan tulosta. Newton uskoi juutalaisten palaavan vielä takaisin Palestiinaan ja muodostavan valtion, joko juuri ennen tuhatvuotisen valtakunnan tuloa tai sen jo alettua. Tätä seurasi myös juutalaisten joukkokääntymys puhdistettuun kristinuskoon.²⁶

Oikean uskonnon kannalta profetiat olivat ensiarvoisen tärkeitä. Juutalaiset eivät olleet tunnistaneet Messiaastaan, sillä he eivät olleet ymmärtäneet hänen olevan profetioiden täyttymys. Juutalaiset olivat tästä syystä

joutuneet vakavien rangaistuksien alaisiksi. Samalla tavalla kristityt olivat sortuneet epäjumalan palvelukseen hyväksymällä kolminaisuusopin. Tästä seurasi kristityiksi itseään kutsuville helvetin rangaistus.²⁷ Ilmestyskirja ennusti kristikunnan luopumuksen ja tuomion. Peto hallitsi maata Ilmestyskirjan mukaan 1260 päivää²⁸, jonka Newton tulkitsi tarkoittavan 1260 vuotta. Tässä Newton yhtyi aikakautensa kahden protestanttisen ajattelijan, Henry Moren ja Joseph Meden tulkintaan. Newtonin spekuloi pedon valtakauden alkaneen joko vuonna 609 tai 800, jolloin Kaarle Suuri kruunattiin Rooman keisariksi.²⁹

Ilmestyskirjan kirjoittaja, Johannes, oli siis viimeinen profeetta, ja kaikki myöhemmät kristillisetkin yritykset ennustaa tulevaisuutta olivat silkkaa taikauskkoa. Newton pyrki *Raamatun* profetioiden avulla selittämään ja viittaamaan vain jo menneisiin maailmanhistorian tapahtumiin. Näin esimerkiksi Danielin näkemät kymmenen sarvea viittasivat kymmeneen kansakuntaan jotka nousivat kukistuneen Rooman raunioilta.³⁰ Nämä olivat jo historiallisesti tapahtuneita tosiasioita. *Raamatun* profetia ennusti oikein historiallisia tapahtumia, jotka Newton saattoi tulkita ja selittää Jumalansa kunniaksi, eläen uskonsa mukaan lopun aikoja. Hän ei kuitenkaan nähnyt tarvetta ennustaa tulevia tapahtumia. Newton oli siis myös profetioiden tulkinnassaan hyvin rationaalinen ja pyrki riisumaan profetioista ylimääräisen mystiikan.

Newton katsoi hänelle uskotun erityisen tehtävän *Raamatun* salaisuuksien paljastamisessa, ja monet hänen kirjoituksistaan oli tarkoitettu jonkinlaisiksi profetioiden tulkittamisen ohjeiksi. Newton kiisteli Locken kanssa Daniel 7:9 kohdassa esiintyvän ”Vanhaikäisen” identiteettistä. Locke uskoi tämän olevan Jeesus, mutta Newton vastusti painokkaasti tätä oletusta. Hän ei nähnyt missään tukea ajatukselle Jeesuksesta istumassa valtaistuimella, vaan katsoi tämän arvon kuuluvan ainoastaan Isälle.

Newtonin profeetallisista kommentaareista ei löydy viitteitä *Raamatun* ulkopuoliseen mystiikkaan, ehkä kabbalismia lukuun ottamatta. Newtonin tulkinnan pohjalla on koko ajan ajatus inspiroidusta ja erehtymättömästä *Raamatusta*, joka alusta loppuun asti tähtää ja viittaa Jeesuksen messiaaniseen asemaan. Newton oli siten nykymittapuun mukaan varsin konservatiivinen *Raamatun* tutkija.

Lopuksi

Newtonin kiinnostus teologiaan on herättänyt myöhemmissä tutkijoissa ihmetystä. Voltaire epäili Newtonin tulleen viimeisinä vuosinaan seniiliksi. Toiset aikalaiset epäilivät Newtonin saaneen elohopeamyrkytyksen alkemian harrastuksistaan ja tämä oli vaurioittanut hänen aivojaan. Siksi Newton keskittyi luonnontieteiden sijasta ”turhanpäiväisiin” pohdintoihin. Kriitikot eivät kuitenkaan tieneet Newtonin harrastaneen teologista tutkimusta koko aikuisikänsä, mukaan lukien vuodet jolloin hän kirjoitti *Principian*.

Jumalan olemassaolo ja aktiivinen osallistuminen maailmankaikkeuden toimintaan ja ihmisten historiaan

oli Newtonille välttämätön totuus. Newtonin teologinen ajattelu oli osoitus vuosisataisen *Raamatun* tulkinnan ja mystiikan jatkumosta, tullen ilmi Newtonin kiinnostuksessa *Raamatun* eskatologiaan, profetioihin, ja niihin kätkeytyyn symboliikkaan. Newton harrasti teologian lisäksi myös alkemiaa ja astrologiaa. Profetioiden tutkiminen ja yksiselitteinen ymmärtäminen oli edellytys puhtaan uskonnon ja opin säilymiselle. Tämä lopunajallinen tehtävä *Raamatun* profetioiden tulkitsijana ja salaisuusien avaajana oli uskottu Newtonille. Tässä mielessä hän oli viimeinen merkittävä mystikko.

Toisaalta koko Newtonin tieteellistä toimintaa leimaa pyrkimys loogisuuteen, rationaalisuuteen ja mahdollisimman eksaktiin ymmärrykseen. Jumalan totuus oli yksinkertainen ja looginen. *Raamatun* teksti tuli alistaa tekstikritiikille ja poistaa siitä kaikki dogmaattiset manipulaatiot ja lisäykset. Teologia joka sisälsi taikauskoista mystiikkaa ja metafysiikkaa (kuten kolminaisuusoppi), oli Ilmestyskirjan pedon uskontoa jota vastaan tuli taistella. Koko Newtonin teologinen tuotanto, miten mystiseltä se meistä ehkä tuntuukaan, oli rationaalisen logiikan läpitunkemaa. Newton luokitteli, määritteli, yksinkertaisti ja analysoi objektiivisen tieteellisesti teologian käsitteitä. Tutkiessaan *Raamatun* profetioita ja symboliikkaa, hän analysoi niitä yhtä viileän loogisesti kuin luonnonilmiöitä. Jokainen Ilmestyskirjan ja Danielin profetian symboli sai eksaktin merkityksensä, joka tulkittiin analogisesti muiden saman symbolin esiintymien kanssa. Profetioilla tulkittiin mennyttä historiaa, ei ennustettu tulevaisuutta. *Raamatun* symboliikka todisti *Raamatun* rationaalisen historiallisen totuudellisuuden, tullen riistetuksi kaikesta metafysisestä painolastista. Newton oli näin aloittamassa sekä luonnontieteissä, että myös teologiassa, rationaalisuuden aikakautta.

Viitteet

1. Sivusto osoitteessa www.newtonproject.ic.ac.uk. Sitä ylläpitää Centre for History of Science, Technology and Medicine, Imperial College Lontoossa, yhdessä Cambridgen yliopiston kanssa.
2. Cohen 1955.
3. Newton, *Treatise on Revelation*, 1670-80. Jewish National and University Library, Jerusalem, Yahuda Ms. 1.1, s.1. www.newtonproject.ic.ac.uk/texts/yah1-1_n.html 24.05.2005.
4. McLachlan 1950, 6-7.
5. Hutton, Charles, *Mathematical and philosophical dictionary*, 1795.
6. Newton 1687, 543-547.
7. Newton, *A short Schem of the true Religion*. 1710. King's College, Cambridge, Keynes Ms. 7. www.newtonproject.ic.ac.uk/texts/keynes007_n.html 24.05.2005.
8. Maimonides 1956, 316.
9. Goldish 1998, 40-48.
10. Newtonin ystävänsä John Lockelle lähettämän Ilmestyskirjan pohjalta piirrelyn aikakartan transkriptio: Newton's Apocalyptic Time Chart, Bodleian Library, Oxford, MS Locke c. 27, f. 88r, www.isaacnewton.ca/apoc_time_chart/Newton_apocalyptic_chart.pdf 24.05.2005.
11. Christianson 1984, 248.
12. Erityisesti: "Observations upon Athanasius's works" ja "De Athanasio & Antonio".
13. Johti unitaristista areiolaista lahkoo, joka tuolloin Hollannissa ja

- Britanniassa oli intellektuellien ja joidenkin pappien keskuudessa suosittu.
14. Newton, Twelve Articles of God and Christ. 1710-1720. Keynes MS 8, King's College, Cambridge. www.isaacnewton.ca/keynes/pdf/English_KMS8_normalised.pdf 26.05.2005.
 15. Newton, *Irenicum*. Post-1710. Keynes MS 3, s. 47-48. www.newtonproject.ic.ac.uk/texts/keynes003_n.html 26.05.2005.
 16. Newton, 1670s, Yahuda MS 14, f.25r. www.isaacnewton.ca/keynes/pdf/English_KMS8_commentary.PDF 27.05.2005.
 17. Newton, Sotheby's 255.7 (yksityinen kokoelma). www.isaacnewton.ca/keynes/pdf/English_KMS8_commentary.PDF 27.05.2005.
 18. kuten Augustinus, Athanasius, Jerome, Gregory, Cyprian, Tertullian, Basil, Origenes, Clement, Beda, Rufinus ja Eusebius. Christianson 1984, 252.
 19. Ritchie 1948, 170.
 20. Suomessa samaa alkutekstää on käyttänyt vielä ns. vanha kirkko-raamattu vuodelta 1776.
 21. Tätä metodiaan Newton selittää ja käyttää erityisesti kirjoituksessaan "Concerning the Language of the Prophets". 1705-10. King's College, Cambridge, Keynes Ms. 5: two treatises on prophecy. www.newtonproject.ic.ac.uk/texts/keynes005_n.html 26.05.2005
 22. Dan 9:24, Ilm 5:2-9.
 23. Newton, Concerning the Language of the Prophets. 1705-10. King's College, Cambridge, Keynes Ms. 5: two treatises on prophecy. Chapter 1,5. www.newtonproject.ic.ac.uk/texts/keynes005_n.html 26.05.2005.
 24. Ilm 5:2.
 25. Goldish 1998, 60-62.
 26. Snobelen 2001.
 27. Christianson 1984, 261.
 28. Ilm 12:6.
 29. Force & Popkin 1999, 217.
 30. Dan 7:7, Ilm 13:1 Newton 1705-10 mainitsee kansakuntien yhteydessä mm. venäläiset, saksalaiset, ruotsalaiset ja tanskalaiset.

Kirjallisuus

- Brewster, Sir David, *The Life of Sir Isaac Newton*. John Murray, London 1831.
- Christianson, Gale, *In the Presence of the Creator. Isaac Newton and His Times*. The Free Press, New York 1984.
- Cohen, Bernard L., An Interview with Einstein. *Scientific American*, vol. 193, no. 1, July 1955, s. 68-73.
- Force, James E. & Richard H. Popkin (toim.), *Newton and Religion. Context, Nature and Influence*. Kluwer Academic Publishers, Dordrecht 1999.
- Goldish, Matt, *Judaism in the Theology of Sir Isaac Newton*. Kluwer Academic Publishers, Dordrecht 1998.
- Maimonides, Moses, *The Guide for the Perplexed* (Dalalat al-Hairin, 1190). Engl. M. Friedländer. Dover Publications, New York 1956.
- Manuel, Frank, *The Religion of Isaac Newton*. Clarendon Press, Oxford 1974.
- McLachlan, Herbert, *Sir Isaac Newton. Theological Manuscripts*. University Press, Liverpool 1950.
- More, Louis Trenchard, *Isaac Newton: A Biography*. Charles Scribner's Sons, New York, 1934.
- Newton, Isaac, *Mathematical Principles of Natural Philosophy* (Philosophiae Naturalis Principia Mathematica, 1687). Engl. Bernard I. Cohen & Anne Whitman. University of California Press, Berkeley 1999.
- Ritchie, Arthur D., *Essays in Philosophy and other Pieces*. Longmans, Green & Co., Lontoo 1948.
- Snobelen, Stephen, The mystery of this restitution of all things: Isaac Newton on the return of the Jews, teoksessa Force, James E. & Richard H. Popkin (toim.), *Millenarianism and Messianism in Early Modern European Culture: The Millenarian Turn*. Kluwer Academic Publishers, Dordrecht 2001, 95-118.
- Westfall, Richard S., *Never at Rest. A Biography of Isaac Newton*. Cambridge University Press, New York 1988.
- White, Michael, *The Last Sorcerer*. Addison-Wesley, Reading 1997.

23°45 on niin & näin -lehden kirjasarja, joka tarjoaa ensiluokkaisia filosofisia teoksia huokeaan hintaan. Julkaisuohjelmaan sisältyy sekä suomalaisfilosofien omia kirjoituksia että suomennettuja töitä. Keskeisessä asemassa ovat uudemmat ja vanhemmat klassikot.



ARTHUR SCHOPENHAUER
*Taito olla
ja pysyä oikeassa*
SUOMENTAJAN JÄLKISANAT
JARKKO S. TUUSVUORI
Eristiikka ja filosofia

23 € / 16 €
181 s.

Arthur Schopenhauer tarjoaa väittelytaidon klassikossaan kaikille kärhämöitsijöille temput väittelyiden voittamiseksi ja luo samalla tiiviin katsauksen kiistelytaidon historiaan ja filosofiaan.



JUHA DRUFVA
*Unohdettuja ajatuksia
etsimässä*

20 € / 14 €
204 s.

Kriitikko Juha Drufva löytää filosofisia haasteita niin unohdetuilta ajattelijoilta kuin viihteen, uskonnon ja mielikuvituksen leikkien maailmasta.



NICCOLÒ MACHIAVELLI
*Castruccio Castracaniin
elämä*
SUOM. PAUL-ERIK KORVELA

18 € / 12 €
69 s.

Machiavellin pieni klassikkoteksti avaa näkökulmia hänen ajattelunsa keskeisiin teemoihin, kuten kysymyksiin sattumasta ja onnen vaihteluista inhimillisessä elämässä. Mukana myös arvoituksellinen teksti *Kebotus katumukseen*.



LAURI MEHTONEN
Moderniteetin jäljillä
– TEKSTEJÄ AISTISUUDESTA,
TIEDOSTA JA SIVISTYKSESTÄ

20 € / 14 €
151 s.

Filosofi Mehtosen kulttuuri- ja yhteiskuntafilosofisissa kirjoituksissa ajattelun syvällisyys ja ilmaisin selkeys yhdistyvät tavalla, joka tarjoaa antoisan lukukokemuksen niin filosofian vasta-alkajalle kuin ammattilaisellekin.



MICHEL ONFRAY
Kapinallisen politiikka
– TUTKIELMA VASTARINNASTA
JA TAIPUMATTOMUUDESTA
SUOM. TAPANI KILPELÄINEN

20 € / 14 €
371 s. 2. p.

Onfray on Ranskan näkyvimpiä ja kiistellyimpiä nykyfilosofeja, joka ensimmäisessä suomennetussa teoksessaan ei sanoja säästele esittäessään kapitalismin ja uusliberalismin vastaisen kritiikkinsä.



JUSSI BACKMAN
Omaisuus ja elämä
– HEIDEGGER JA ARISTOTELES
KREIKKALAISEN
ONTOLOGIAN RAJALLA

25 € / 17 €
395 s.

Mitä oleva on? Heideggerin omaperäisen Aristoteles-tulkinnan kautta päästään länsimaisen filosofian syvimpien kysymysten äärelle, koko traditio uudelleen tulkiten.

*Nyt niin & näin -lehden tilaajille merkittävä uusi etu.
Kestotilaajat saavat 23°45-kirjat nyt erityiseen tilaajahintaan.*



JUKKA PAASTELA (TOIM.)

Terrorismi

– ILMIÖN TAUSTA JA
AIKALAISANALYYSEJÄ

29 € / 20 €

341 s.

Teoksen tutkimukset tarjoavat historiallista perspektiiviä, käsitteellisiä työkaluja, syvempää analyysiä ja tuoreita näkökulmia terrorismin moniselitteiseen ilmiöön ja siitä käytyihin keskusteluihin. Lukijalle, joka haluaa ymmärtää päivän uutisia syvemältä.

DANIEL JUSLENIUS

Suomen onnettomuus – DE MISERIIS FENNORUM

SUOM. JUHANI SARSILA

»Suomalaisuuden isä» pakeni venäläisiä Ruotsiin, jossa hän esitti 1715 ison vihan ajan suomalaisten kärsimyksiä ruotivan, vaikuttavan puheen. Sisältää latinankielisen alkutekstin ja suomentajan johdannon selityksineen. 172 s.

20 € / 14 €

JULIEN OFFRAY DE LA METTRIE 15 € / 10 €

Ihmiskone

SUOM. TAPANI KILPELÄINEN

Ranskalaisen lääkärifilosofin *Ihmiskone* (1747) on modernin materialismin tinkimättömin esitys, joka saa aivan uutta merkitystä nykyisenä tekniikan ja teknologian aikakautena. 97 s.

RALPH WALDO EMERSON

15 € / 10 €

Luonto

SUOM. ANTTI IMMONEN

Emersonin pääteos *Luonto* (1836) on sekä filosofian klassikko että ympäristöajattelun vivahteikas pioneerityö, jonka relevanssi on ajan saatossa vain kasvanut. 94 s.

HANNULA, SUORANTA & VADÉN 15 € / 10 €

Otsikko uusiksi – TAITEELLISEN TUTKIMUKSEN SUUNTAUVIIVAT
Taiteellisessa tutkimuksessa tarvitaan halua yrittää ja erehtyä, kaataa ja nousta uudelleen, ja erityisesti kykyä nauttia koko prosessista. 97 s.



J.J.F. PERANDER

20 € / 14 €

Yhteiskunta uutena aikana

& muita kirjoituksia

TOIM. MIKKO LAHTINEN

Suomenkielisen filosofian uranuurtajan ja suomalaisuusliikkeen radikaalin ajattelijan avaintekstien julkaisu sisältää myös Mikko Lahtisen laajan tutkielman Peranderin merkityksestä. 300 s. 2. p.



MARTIN HEIDEGGER

15 € / 10 €

Silleen jättäminen

SUOM. REIJO KUPIAINEN

Silleen jättäminen on Heideggerin myöhäisfilosofian keskeisimpiä käsitteitä, siinä yhdistyy kysymys teknologiasta ja ajattelemisen mahdollisuudesta. Esille nousee myös huoli nykyihmisen juurettömyydestä. 59 s. 3. p.



TOMMI WALLENIUS

15 € / 10 €

Filosofian toinen

– LEVINAS JA JUUTALAISSUUS

Emmanuel Levinas on eräs aikamme tärkeimmistä eetikoista. *Filosofian toinen* tarkastelee Levinasin filosofian peruskysymyksiä tuoden esille myös hänen suhteensa juutalaiseen ajatteluperinteeseen. 139 s. 2. p.

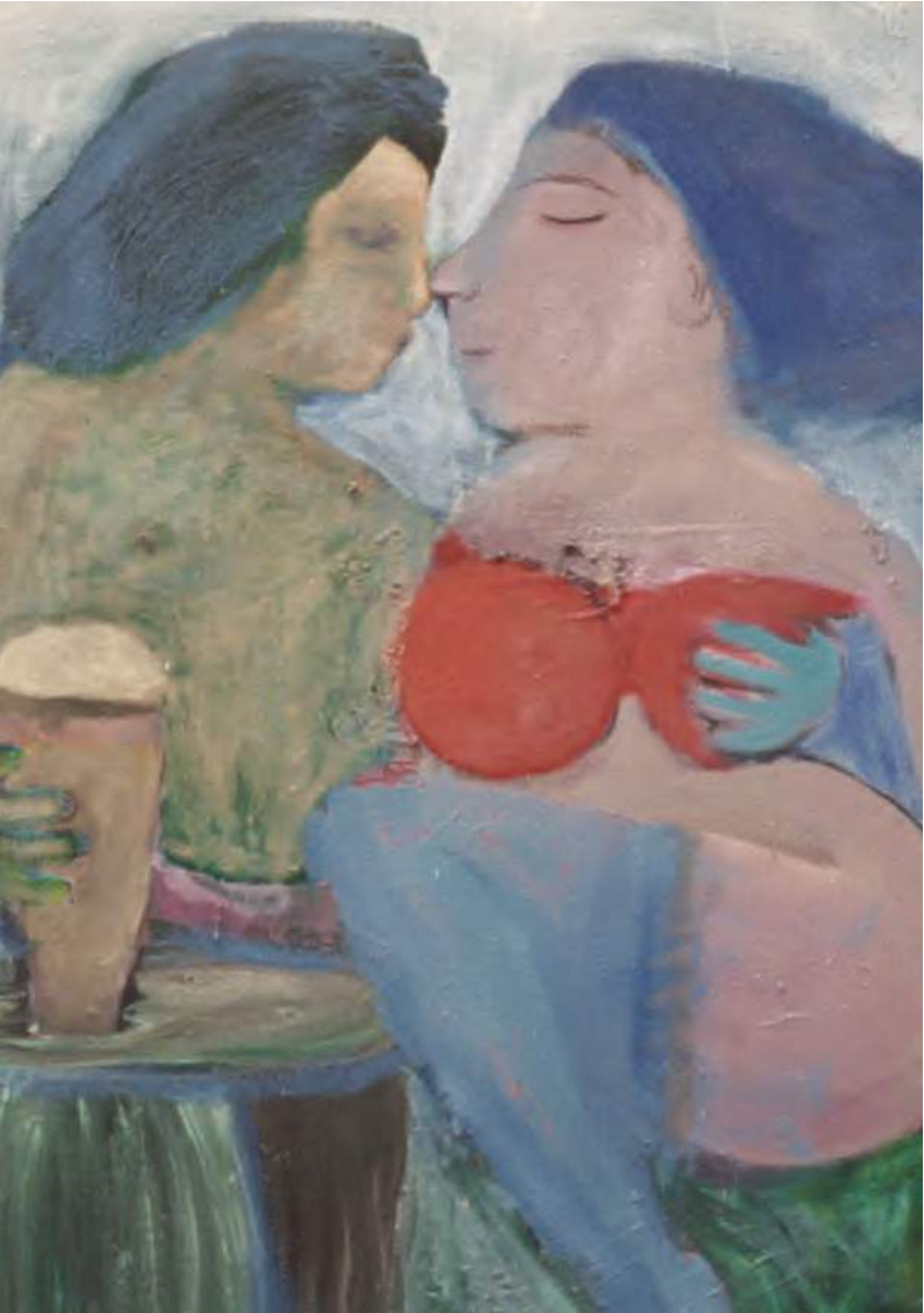
TILAUKSET

- WWW.NETN.FI
- TILAUKSET@NETN.FI
- 040 721 4891

- EUROOPPALAISEN FILOSOFIAN SEURA RY.
PL 730, 33101 TAMPERE

Kirjojen hintaan lisätään postimaksu:

- 1 kirja / 2 €
- 2 kirjaa / 3,50 €
- 3 kirjaa / 4,50 €
- 4 kirjaa tai enemmän / 5,50 €



Jarkko Tontti

Runous vai filosofia?

Runoilijoiden ja filosofien suhteet ovat pitkään olleet tulehtuneita. Melkoinen osa filosofeista suhtautuu runouteen ylimielisesti, jotkut jopa halveksien. Termi 'käsiterunous' on pilkkanimike sekavalle ja kehnolle filosofialle. Taustalla kuultaa käsitys, jonka mukaan hyvä filosofia on selkeää ja täsmällistä. Käsitteet määritellään tarkasti ja niiden kanssa toimitaan järjestelmällisesti ja systemaattisesti. Järki rulettaa. Yeah.

Loogisanalyttikot, nuo akateemisen maailman mandariinit, ovat tietysti tämän kannan pääedustajia. Loogikoille runoilijoiden tekstit ovat malliesimerkkejä mielettömyydestä. Runon äärellä loogikko ahdistuu ja hän torjuu sen pelottavana käsittämättömyytenä.

Vallitsevan mielikuvan mukaan ei-analyttinen filosofia suhtautuu suopeammin kirjallisuuteen yleensä ja runouteen erityisesti. Martin Heideggerin myöhäisfilosofia toitottaa runon voimaa. Jacques Derridan ja Hans-Georg Gadamerin muuten erisuuntaiset teoretisoinnit kohtaavat

toisensa yhteisessä runorakkaudessa. Molemmat vaikuttuivat Paul Celanin runoista.

Entäs runoilijat? Toisen kertaluvun predikaattilogiikka ja muut loogikkojen puuhut kirvoittavat runoilijoilta vain huvittuneita tirsakduksia. Miten joku voi tehdä tuolaista tosissaan? Haave täydellisestä eksaktiudesta, jolla luonnollisten kielten niljakkaista epäselvyyksistä päästäisiin eroon on runoilijoille käsittämätön. Ihmisenä olemisen mielekkyys syntyy kielen epätäsmällisyydestä ja monitulkintaisuudesta. Miksi siitä pitäisi päästä eroon?

Mutta myöskään ns. mannermainen filosofia ei tyydytä runoilijaa. Kun runous kuorrutetaan pitkällä teorialurituksella, se kuolee pois. Ei runolla voi perustella mitään filosofista positiota. Pahimmillaan runoutta harrastavat mannermaiset filosofit hyväksikäyttävät sitä omiin tarkoituksiinsa ja tekevät siitä filosofian aputiedettä. Hyvä runous on sellaista, joka 'ilmentää' milloin mitäkin teoreettista kantaa, jotta filosofi saisi tukea väitteilleen.

Ei auta. Runoutta symppaava filosofia on yhä vain filosofiaa, tunteista ja kokemuksellisuudesta riisuttua piperrystä. Filosofit puhuvat mieluusti kielestä, mutta heidän omista teksteistään paistaa totaalinen kielen tajun puute.

Yliopistotutkijat rajoittuvat länsimaisen kaanonin pölyttyneisiin klassikoihin ja ohittavat elävän kirjallisuuden. He ostavat arvostettua käännöskirjallisuutta hyllyynsä esitelläkseen sivistyneisyyttään kaverilleen, nykyrunoudesta he eivät välitä. Kirjallisuus on vain väline johonkin muuhun päämäärään, sillä ei ole omaa sijaa. Runoilija jättää Aristoteleen koottujen lukemisen kesken ja lähtee kaljalle, sitten kirjoittamaan.

Mutta ehkä on olemassa heiveröinen dialogin mahdollisuus. Onko sittenkin niin, että filosofia on runouden toinen, jota se tarvitsee ravatakseen oman alueensa? Voisiko loogikonkin tönä hereille formalistisista kankeuksistaan, vaikka runoilla? Pitäisikö ensin kuunnella ja sitten vasta puhua?

Jarkko Tontti on julkaissut kirjallisuuskritiikkiä ja runoja kirjallisuuslehdissä ja antologioissa, viimeksi *Parnassossa*, *Nuoressa Voimassa*, *Tulessa & Savussa* sekä Runouden vuosikirja *Motmotissa*. Tontin esikoisrunokokoelma *Vuosikirja* ilmestyy Otavan kustantamana keväällä 2006. Tontti on julkaissut myös oikeusfilosofisen väitöskirjan *Right and Prejudice* (Ashgate 2004), toimittanut teoksia *Filosofien oikeus I & II* (SLY, 2001) ja *Tulkinnasta toiseen* (Vastapaino, 2005) sekä teemanumeroita eri aiheista *niin & näin* -lehteen.

Jorge Luis Borges

Golem (1958)

Jorge Francisco Isidoro Luis Borges Acevedo (1899–1986) oli argentiinalainen kirjailija. Borgesin tuotanto käsittää novellien, esseiden ja kirjallisuusarvostelujen lisäksi runsaasti runoutta.

Jos (niin kuin väittää kreikkalainen Platon) asian arkkityyppi on sen nimi, ruusu sisältynee *ruusun* kirjaimiin ja koko Niili sanassa *Niili* on.

Ja ääntiöistä, kerakkeista sukeutuu myös muuan Nimi hirmuinen: olemus Jumalan siihen piilee, Kaikkivaltius sen tavu-kirjainmahtiin pukeutuu.

Aatami ja tähdet Paratiisissa sen tunsivat. Nyt synnin koi ja ruoste (näin kabbalistit) sen on syövyttäneet: ei uudet polvet sitä enää muista.

Keksinnöt ja ylpeys ihmisen ovat loputtomat. Päivä koitti, tiedetään, kun Herran kansa Nimen etsintään käy juutalaisen geton vartiossa.

Toisin kuin niiden, joista varjo häilyvin vain säilyy historian hämärissä, vehreä on muisto Juuda Löwin, rabbina ken toimi Praham kaupungissa.

Halaten tietää, minkä Luoja yksin voi, uutterasti kirjaimia permutoi, järjestystä muutti, vaihtoi aina vain ja vihdoin lausui Nimen, joka Avain

on, ja Portti, Kaiku, Isäntä, ja Palatsi - nukelle, jonka oli tehnyt, kömpelösti - sille opettaakseen Ajan, Avaruuden, Kirjaimet ja Olemisen salaisuuden.

Turpeita luomiaan tuo klooni silloin raotti: värit, muodot, hahmot nähden ymmälleen jäi, kai mekastuksen tähden, ja lähti etenemään kompastellen.

Niin pikkuhiljaa (aivan kuten mekin) meluisaan verkkoon tarttui, jonka solmut ovat Ennen, Jälkeen, Sillävälän, Nyt, Oikea, Vasen, Sinä, Minä, Nekin.

(Pappimme, joka otuksemme matkansaantoi, nimeksi sille antoi Golem: tuon kaiken oppineessa kirjassaan on tarkoin selittänyt Gershom Scholem.)

Rabbi luomallensa näytti kaikkeuden (*Minun jalka, sinun; tuossa näet toogan*) vuoskaudet uurastaen kummajaisen jo saikin lakaisemaan synagoogan.

Kuka tietää: ehkä jokin kirjoitus- tai äännösvirhe oli pujahtanut Nimeen – turhaan intoilee mies ihme-loitsuineen: puhumaan ei opi ihmis-oppilas.

Katseensa – ei niinkään ihmisen kuin rakin, tai ei rakinkaan, pikemmin esineen – askelia rabbin kuuluu seuranneen visusti sieltä hämärästä häkin.

Huikkasen kummallista kyllä: Golem kun ilmaantui, isännän kissa otti hatkat. (Hmm – kissaa mainitse ei Scholem, mutta velhonkatseeni sen erotti.)

Jumalaa päin klooni kädet kohotti, näin omaa Jumalaansa apinoiden; otsaansa rypistellen hohotti, tyhjiin Mekkaan-kumarruksiin painoi sen.

Rabbi Golemiaan katsoi silmin hellin, säikkynein. *Voi että* (sanoi itsekseen) *siitinkin moisen masentavan sällin, unohdin passiivisuuden viisauden?*

Minunko juuri sarjaan loputtomaan lisäämään piti mennä uusi suure, vipu? Ketjuun turhaan, ikuisuuden punomaan vielä yksi syy ja vaikutus ja kipu?

Hetkellä hädän, kun ei valo paista, katseensa epäluomaan tahtoi palailla. Mitähän Luoja itse mahtoi tuumailta, kun katsoi rabbiansa, prahalaista?

Suomentanut Leevi Lehto

Tarmo Paunu, Keitainen, poolo. 38 cm x 46 cm, öily, kankaalle 2006.



Jacques Ancet

Meren ääni

Tahtoisin [...] antaa koko hetken, kaiken, mikä siihen voi sisältyä! Sanokaamme, että hetki on ajattelun ja tunteen yhdistelmä: meren ääni.

Virginia Woolf, *Writer's Diary*

Runous on kielen tapahtuma, filosofia ajattelun tapahtuma. Ensin mainitussa ajattelu on kuitenkin yhtä tärkeää kuin kieli jälkimmäisessä. Eivätkä yhtäältä tunne, toisaalta järki riitä erottamaan niitä toisistaan, sillä on olemassa suuria älyllisiä tunteita ja suuria ajattelun runoja. Siksi nämä kaksi kokemusta eivät lakkaa vetämästä toisiaan puoleensa ja sysäämstä toisiaan pois, risteämästä, hipomasta toisiaan ja joskus jopa sekoittumasta. Jos kerran Lucretius on esisokraatikkojen kaltainen filosofi-runoilija, Nietzsche

runoilija-filosofi ja Unamuno harjoitti kumpaakin lajityyppiä yhtä onnistuneesti (muiden muassa!), niin tiedetään, että Spinoza oli Goethelle, Hegel Mallarmélle, Bergson Machadolle tai Schopenhauer Borgesille yhtä tärkeä kuin Hölderlin Heideggerille, Artaud Foucault'lle, Celan Derridalle tai Gherasim Luca Deleuzelle, puhumattakaan eräiden Platonin, Plotinoksen tai meitä lähemmän Merleau-Pontyn kirjoitusten erityisen runollisesta voimasta.

Tässä pyritään tutkimaan juuri tätä ratkaisematonta jännitettä. Ei yleisestä näkökulmasta, siihen ei lainkaan kyettäisi, vaan pohtimalla henkilökohtaista kirjoittamisen ja lukemisen käytäntöä, jossa nämä kaksi tointa olivat erottamattomasti yhdessä jo hyvin varhain.

Mutta mistä aloittaa? Tietenkin alusta, siis tarinasta.

Minkä ikäinen hän on? Kymmenen vuotta tai hieman enemmän. Hän muistaa paikan – olohuone, oli juuri syöty, joskus hän istui olohuoneessa puhumassa isänsä kanssa – muttei varsinaisesti näe sitä. Kaikki nimittäin keskittyy pieneen, tummaan puupöytään, jolla loistaa hopeinen (tai tinainen) kampasimpukan muotoinen tuhkakuppi. Muu on hämärää. Isän läsnäolokin on näkymätöntä. Vain isän ääni saavuttaa hänet. Juuri tuona päivänä on kyse maailmankaikeuden muotoutumisesta, mahdottomuudesta käsittää, mikä edelsi alkuräjähdyksen synnyttämää aikaa ja mikä oli sen synnyttämän avaruuden

Jacques Ancet (s. 1942) on Anceyssä asuva ranskalainen runoilija, esseisti ja kääntäjä. Hän julkaisut useita runoteoksia, viimeisimpänä *Diptyque avec une ombre* (2005), esseekokoelmia ja romaaneja. Lisäksi Ancet on kääntänyt ranskaksi runsaasti espanjankielistä runoutta, mm. Luis Cernudan ja José Angel Valenten teoksia. Vuonna 1992 Ancet sai Nelly Sachs-palkinnon ja vuonna 1994 Rhône-Alpes -palkinnon kirjallisesta työstään.

Tarmo Paunu, Näköjä, 70 cm x 90 cm, öily konkoalle, yksityiskohta, 2005. Antti Ahonuhdan kokoelma.



tuolla puolen (astronomia oli silloin heidän yhteinen harrastuksensa). Hän katselee metallista simpukkaa, joka on hetkeksi muuttunut hänelle maailmaksi, ja kysyy itseltään aivan arkipäiväisesti, miten ajatella äärellistä kosmosta ja sen alkua olettamatta *edeltänyttä* ja *ympärvöivää*. Hän ei nimittäin voi olla näkemättä tuhkakuppia ympäröivää pöydän avaruutta, huonetta, ikkunaa ja sen kalpeaa valoa. Juuri sillä hetkellä tapahtuu jotakin.

Isän ääni saavuttaa hänet yhä, mutta hän ei enää kuule, mitä se sanoo. Kummallinen tunne on vallannut hänet. Hänestä tuntuu hyvin vahvasti, että se, minkä hän elää juuri nyt tässä huoneessa ja tällä hetkellä, tapahtuu *samaan aikaan* kuin menneiden tapahtumien kuvaamaton pölyntyminen. Toisin sanoen menneisyys on läsnä, se on olemassa jokaisen eletyn nykyhetken rinnalla. Eikä ainoastaan *hänen* menneisyytensä, vaan *koko* menneisyys. Miten sellaisen voisi ilmaista? Hän kohoaa käsivartensa ja lausuu sanoja, ja loputtomasti käsisivarsia ja sanoja kohoaa ja kaikuu tehden liikkeestä ja sanoista loputtoman syviä. Aivan kuin peilirivin äärettömästi heijastama ele. Nyt kyse ei vain ole yhdestä ja samasta eleestä, eikä kokemus ole tilallinen vaan ajallinen. Niinpä, aivan: miten sanoa se? Hän yrittää kömpelösti kuvailla kuvaamatonta isälleen. Onnistumatta, tietenkin. Mutta erikoislaatuinen intuitio *läsnäolosta*, koko ajasta ja avaruudesta määrättyssä paikassa ja hetkessä, ei ole kadonnut sen jälkeen, vaikka se onkin voinut näennäisesti unohtua pitkäksi aikaa. Tänään hän nimittäin näkee sen nousevan näkyviin moneen otteeseen kirjailijan ja lukijan kaksoiskokemuksessaan.

Tämä intuitio siis asui kirjoittamisessa, useimmiten tiedostamattomasti, ja kirjoittaminen yrittäisi tavalla tai toisella heijastaa sitä tai löytää sen uudelleen. Se, että runon muoto on toistuvasti tarpeen, johtuu ehkä siitä, että kyse ei ole kertomisesta tai selittämisestä vaan *kokemuksen tuottamisesta*. Mutta tämän hämärän ja kuvaamattoman kokemuksen tuottaminen on juuri sitä, ettei voi sulkeutua mihinkään erityiseen ”muotoon”, raja. Myöhemmin hän puhuisi ”poeettisesta kirjoituksesta”, koska se on olemuksellisesti kielen ”tekemistä”. Tällainen teko – ”pimeässä äänettömyyttä missä sanat ovat tekoja”, kirjoittaa Faulkner’ – vastaa vain osittain ”runoa” sellaisena kuin se tavallisesti ymmärretään. Kyse on pikemminkin erityisen ruumiillisesta energiasta, joka kantaa tekstiä, läpäisee kaikki lajityypit (runo, romaani, näytelmä, essee) ja jopa kaikki oppialat (filosofia, ihmistieteet), sillä se on peräisin kokemuksesta, joka on purkamattomasti *näkemistä* ja *tunnetta*. Jotakin, mikä ei kuulu peräkkäisyyteen eikä diskursiivisuuteen. Siinä myöskään filosofia ja runous eivät vielä erotu.

Runoilijalla ei ole monopolia affektiin. Plotinoksen ekstaasit, Descartes’n unet ja Nietzsche’n ”korkea sielun sointiväri” tunnetaan. Tiedetään, että Platonin luolan ja auringon, kartesiolaisen tieteiden puun, Hegelin maailman ruusun, Bergsonin elämän hyö’yn sekä Deleuzen

kertosäkeen ja rihmaston kaltaisilla kuvilla voi olla hyvin keskeinen osa filosofisessa tekstissä... Tällä tasolla filosofia voi olla *näkemistä* yhtä lailla kuin runous.

Poeettinen kirjoitus on siis ollut valta-asemassa syistä, jotka kytkeytyvät ainutkertaiseen kohtaloon. Vaikka edellä mainittu alkuperäinen intuitio on enemmän tai vähemmän avoimesti läsnä kaikissa poeettisen kirjoituksen ilmentymissä, sen suora kaiku kuuluu erityisesti neljän kirjan sarjassa (jotka ovat yhtä²). Ainutkertainen, monimuotoinen, kaikilta osiltaan yhtä aikaa läsnäoleva aalto, joka tavattiin (kuviteltiin?) eräänä lapsuuden iltapäivänä, näyttää nimittäin ruumiillistuneen tuon pitkän resitaatiivin pölyävään kirjoitukseen, jossa mainittujen tapahtumien (havainnot, eleet, muistot, sanat, pohdinnat, lukeminen, unet jne.) olennainen epäjatkuvuus peittyi sitä kantavan viettiliikkeen yhtä radikaaliin jatkuvuuteen, ja kaikki tuntuu kaiuttavan kaikuja, vastaavan kaikkea muuta paradoksaalisen samanaikaisesti.

Mutta – ja tässä tulee mukaan filosofia – tätä työtä ruokkivat tietyt hajanaiset lukukokemukset, joita ohjaa aina työn edellyttämä muutoksen ajatus (Empedokles, Herakleitos, Nietzsche, Bergson, Deleuze...). Lukukokemukset tarjoutuvat pikemminkin mielikuvituksen hiivaksi kuin diskursiiviseksi puheeksi ja yhdentyvät lopulta itse tekstin liikkeeseen. Tästä näkökulmasta itse filosofinen kirjoittaminen kuuluu siihen kielen ja elämän kokemusten humukseen, johon poeettinen kokemus juurtuu, sillä tiettyjen filosofien kielikuvilla tai käsitteillä voi olla kylliksi näkemyksellistä voimaa mielikuvituksen, ajattelun ja kielen työn ruokkimiseen ja joskus jopa sen käynnistämiseen. Siten toimii esimerkiksi Nietzsche’n häikäisevä sivu, jota on lainattava pitkästi, koska siinä kaikuu edellä lainattu ”näkeminen”. Nietzsche’n teksti voimistaa sitä, vahvistaa sitä ja tekee siitä todella ehtymättömän syvän koko edellyttämänsä ajattelun taustaa vasten (vallantahto, ikuinen paluu):

”Ja tiedättekö, mitä ’maailma’ on minulle? Tahdotteko, että näytän sen teille peilistäni? Tämä maailma on voiman hirviö vailla alkua tai loppua, kiinteä määrä voimaa, kovaa kuin vaski, joka ei kasva eikä pienene, eikä se kulu loppuun vaan muuttaa muotoaan. Sen kokonaismäärä on muuttumaton: sen taloudessa ei ole tuhlausta eikä voittoa, muttei myöskään kasvua eikä tuloja. Se on teljetty rajanaan toimivaan ’ei-mihinkään’, siinä ei ole mitään kelluvaa, mitään tuhlausta, mitään äärettömän laajaa, vaan se on upotettu määriteltyyn voimaa määriteltyyn tilaan, ei tilaan, johon sisältyisi ’tyhjää’. Se on kaikkialla läsnäoleva voima, yksi ja moninainen kuin voimien ja voima-aaltojen leikki – jos ne vähenevät yhdessä pisteessä, ne kasaantuvat toiseen pisteeseen.

Maailma on myrskyävien ja alituisesti virtaavien voimien meri, joka muuttuu ikuisesti, virtaa ikuisesti takaisin, sen muodot virtaavat ja palaavat takaisin, kulkevat yksinkertaisimmista monimutkaisimpiin, rauhallisimmista, kiinteimmistä ja kylmimmistä kiihkeimpiin, väkivaltaisimpiin ja ristiriitaisimpiin. Sitten muodot palaavat moneudesta yksinkertaisuuteen, vastakohtien leikistä

harmonian tarpeeseen ja myöntävät vielä olemisensa säännöllisillä sykleillään ja vuosillaan, ja ylpeivät ikuisesti palaavan pyhyydellä. Se on kuin muutosta, joka ei tunne kylläisyyttä eikä kuvotusta eikä laiskuutta. – Sellainen on minun *dionyysinen* maailmankaikkeuteni, joka luo itsensä ja tuhoutuu ikuisesti: tuo kaksinkertaisen hekuman salaperäinen maailma, se on minun 'hyvän ja pahan tuolla puolen', eikä sillä ole päämäärää sen enempää kuin renkaalla on tahto kiertää ikuisesti itsensä eikä minkään muun ympärillä omalla kiertoradallaan. Tällainen on minun maailmankaikkeuteni: kuka siis on kyllin selväjärkinen nähdäkseen sen toivomatta menettävänsä näkönsä? Kyllin vahva paljastaakseen sielunsa tälle peilille? Panakseen oman peilinsä Dionysoksen peiliä vastaan?...³

Tähän tekstiin, jonka erikoislaatuinen voima muuttuu kuvaksi ja säteilee sokaisevan mustana, olisi lisättävä edellä mainitun näyn valossa todella tyrmistytävä löytö: Bergsonin käsitys *menneisyyden* olennaisesta *pysyvyydestä nykyhetkessä*, siis menneisyyden ja nykyhetken *rinnakkaiselosta*, toisin sanoen niiden olennaisesta *identiteetistä*. Menneisyys on vain meidän elämänuomiomme hylkäämää muttei kumoamaa nykyhetkeä. Tästä seuraa, että maailmankaikkeudessa, joka on jakamatonta virtaa, koko menneisyys on läsnä jokaisessa elytyssä hetkessä. Mutta eikö lapsi uskonut kokevansa juuri sen tuona kaukaisena iltapäivänä? On korostettava, ettei tässä ole niinkään kyse enemmän tai vähemmän kyseenalaisen teorian tai metafysisen teesin löytämisestä kuin *eksistentiaalisen intuition ja sen filosofisen muotoilun kohtaamisesta*. Yhtäkkiä filosofia *antoi muodon ja pysyvyyden* sille, joka olisi voinut olla vain täysin arvotonta subjektiivista näkemystä, ja *oikeutti* kirjoittamisen käytännön, jossa moninainen ei lakkaa olemasta oma itsensä kun se lopulta salli ottaa itsensä haltuun yhteen ainoaan liikkuvaan yksikköön. Toisin sanoen *se ei tuonut* ennalta olemassaolevaa merkitystä: *se varmisti tai jatkoi* omalla tavallaan ajatusta, joka oli pohjimmiltaan poeettinen, siis kirjoituksen oman liikkeen erittävä.

Filosofialla ei nimittäin myöskään ole ajattelun monopolia; poeettinen ajattelu ei vain kehkeydy samalla tasolla eikä samoin keinoin. Jos yksi on *sidosten* työtä – vedettyjä lankoja, sidottuja, solmittuja tai avattuja solmuja – eli diskursssia, jota syiden ja argumenttien ketjut sitovat yhteen, toinen on *sidosten irrottamisen* työtä, fragmentaarista diskursssia. Siinä sanaa "fragmentti" ei pidä ymmärtää ainoastaan pisteittäisessä aforistisen välähdyksen tai lyhyen tekstin merkityksessään, vaan radikaalina *epäjatkuvuutena*, joka voi työskennellä minkä pituisissa teksteissä tahansa. Stendhalin kirjoitus *Parman kartusiaaniluostarissa* on lauseiden ja episodien dynaamisen – parataktisen, "jazzahtavan" – ketjuuntumisen vuoksi yhtä fragmentaarista ja avointa kuin Virginia Woolfilla teoksessa *Aallot* ja Faulknerilla teoksessa *Kun tein kuolemaa*, mutta eri tavoin. Beckettin *L'Innommablen* näennäisen jatkuva mutta sisältä miinoitettu kirjoitus on yhtä fragmentaarista ja avointa kuin

Rulfon *Pedro Páramon* tai Durasin *Varakonsulin* elliptinen, aukollinen kirjoitus. Kaikissa näissä kirjoissa, ja monissa muissa, ovat käytetyt keinot mitä tahansa – erityisesti Pazin esseissä, joissa diskursiivisuus ja näkemys, hitaus ja nopeus, läpinäkyvyys ja välähtely, terävyys ja huimaus ovat sovinnossa aistittavaksi muuttuneen ajattelun liikkeessä – se, mitä kutsutaan "poeettiseksi kirjoitukseksi", kuuluu vajavuuteen, (maamerkkien, rajojen) menettämiseen, avaukseen tai paremmin sanoen *repeytymiseen*. Se kuuluu keskeytykseen ja esiintuloon.

Runoilija (kirjailija) ajattelee *affekteilla* – sysäyksillä, murtumilla, sulautumisilla – koska hänen kielessään on mahdollisimman suuri ruumiillinen lataus. Ja merkityksessä juuri ruumis räjähtää merkityksen ulkopuolelle ja on *merkityksellistä sellaisenaan*. Runous (kirjallisuus) ei lakkaa palaamasta ruumiillisuuteen (tai palauttamasta sitä) päinvastoin kuin filosofinen diskurssi, joka luonnostaan on erottautunut siitä ja unohtanut sen, kuten jo Marcus Cornelius Fronto selitti ajanlaskumme alussa oppilaalleen Marcus Aureliukselle: "Mene filosofian lähteelle äläkä filosofiaan. Älä koskaan loitonna filosofiasta rytmiä, filosofiassa puhuvaa ääntä ja filosofiassa vaikuttavaa pysyvää ja tunteenomaista *psophosta*. Sysää pois kuhmuiset ja vääntyneet tutkielmat. Sananvalinnoillani sekä paljastamalla sielun syvyyksissä olevan vanhan uutuuden ja virran pohjalla olevan arkaaisen olen suistanut sinut tarkastelemaan kuvia niille ominaisella tavalla ja saanut sinut saavuttamaan ei vain sanomisen vallan (*potestas*) vaan myös sanomisen kyvyn (*potentia*)."⁴

Jos siis filosofia on kykyä tarttua maailmaan käsitteiden avulla pysäyttävän, irrottavan, uudelleen liittävä ja kokoavan kielen *vallalla*, runous (kirjallisuus) on kykyä ottaa vastaan, antautua tälle hedelmöittäväille voimalle, virran, työnnon *kyvyille*, ruumiin liikkeelle kielessä. Yhden *diskursia* vastaa toisen *kääntyminen parempaan [décours]*. Siksi, käsitteen työn hitauden vastakohtana, on tärkeää *nopeus*, joka vie kirjailijan kuin itsensä ulkopuolelle: "Jopa vähiten tunnetut hänen kappaleistaan" – sanoo Virginia Woolf Shakespearesta – "on kirjoitettu ennätyskellisen nopeasti. Ja sanat putoilevat sellaisella tahdilla, ettei niitä voi kerätä kokoon". Ja hän lisää: "Siinä ei nimittäin ole kyse kirjoituksesta. Sanoisin jopa, että Shakespeare on kaiken kirjallisuuden tuolla puolen". Tämä "kaiken kirjallisuuden tuonpuoleinen" on se ruumiillinen voima – se "poeettinen kirjoitus" – joka läpäisee jokaisen kirjallisen teoksen. Sen mukanaan tuoma "nopeus" ei niinkään ole *vikkelyyttä* kuin *keskittymistä*: kykyä panna moninainen ykseyteen yhdellä ainoalla liikkeellä. Se on "kaikkien osien yhtenäistä yhtäaikaaisuutta", josta Hölderlin puhuu⁶. Tällä aistimisen ja ajattelemisen, muodon ja muodottoman, jatkuvan ja epäjatkuvan, toisiaan seuraavan ja yhtäaikaisen rinnakkaiselolla on kuitenkin nimi: se on *rytmi*. Poeettinen ajattelu on rytmistä ajattelua⁷. Sen merkitys ei ole peräisin *ymmärrettävästä* vaan *liikkeestä*. Tai pikemminkin merkitys on peräisin kokoonpanosta tai järjestymisestä, Benvenisten mieleen palauttaman joonialaisen filosofian määritelmän mukaan⁸. Poeettisesti ajattelemisen, kuten

Rimbaud kirjoittaa kuuluisassa ”näkiän kirjeessään”, on sitä, että antaa muodon muodottomalle, puhuu tunteuttomattoman sellaisenaan.

Poettisen kirjoituksen epätavallinen, arvoituksellinen voima olisi juuri sellaista. Siis kieltä, joka *ruumiillistuu* yhtäkkiä samentuen ja syventyen, kun taas merkitys näyttää sortuvan kieleen ja nielevän maailman mukanaan. Poettinen sana on aina hämärän sana. Teksti ei enää sano, se ei enää osoita: siitä tulee itselleen oma todellisuutensa. Näennäisesti itseensä sulkeutunut maailmankaikkeus, jossa kaikki vastaa kaikkea. Mutta tämä saksalaisesta romantiikasta lähtien vaadittu itseviittaavuus – sitä vaativat tietyt ”etujoukot”, jotka luulivat löytävänsä siitä myöhästynyttä *mimesistä* vastustavan modernisuuden *nec plus ultran* – on vain välttämätön mutta riittämätön etappi. Siihen jääminen johtaa pahimmillaan lukukelvottoman mongerruksen merkityksettömyyteen, parhaimmillaan pieniin tekstuaalisiin mekaniikkoihin, joita ruokkii vain niiden oma joutavuus.

Itse asiassa ei pitäisi puhua *itse*- vaan *sisä*-viittaavuudesta. Sellaista on siirtymisen jälki: voiman, jonka ilmentymää rytmi on. ”Kirjoittaminen”, sanoo Deleuze, ”on (...) prosessi, siis elämän siirtymä, joka läpäisee eletävän ja eletyn⁹”. Sulkeuma on vain näennäinen: siinä ilmestyy jotakin. Arkaaisen ja historiallisen, yksilöllisen ja sosiaalisen, biologisen ja kulttuurisen, fyysisen ja mentaalisen risteämistä – jota Meschonnic kutsuu ”runon subjektiksi¹⁰” ja joka kehkeytyy vain kirjoituksen työssä – ei ole olemassa sitä ennen. Siksi tämä *minän toinen* – ”latentti kumppani, joka vie olemassaolon päätökseen minussa”, Mallarmé sanoo upeasti¹¹ – voi tulla esiin ainoastaan tuona hetkenä hylätyn ”Herran¹²” (minän) jättämässä tyhjässä paikassa. Niinpä tuossa syntyvässä äänessä, joka kudostaa tekstiä ja kutoutuu tekstistä, maailma *palaa takaisin* samankaltaisena ja erilaisena: se ei enää ole yksittäisten kohtausten tunnettu muodostelma vaan esiintuloa, haluavaa kutsua, jonka ainoana muotona ja rajana on sitä kantava henkäys. Ristin Johanneksella tätä kaksinkertaista ja ainutkertaista liikettä merkitsee ”yön” kokemus (kaiken luodun poispyyhkiminen) ja muuntuneen maailman esiintulo (mutta se on kuitenkin sama) Toisen (Ystävän) läsnäolosta, johon se sekoittuu:

*Ystävänä vuoret
varjoisat laaksot yksinäiset saaret
rauhalliset maaseudut
solisevat joet
ilman vihellykset niin täynnä rakkautta¹³*

S upistusvaihe, lepovaihe, katoaminen, esiintulo, kuolema ja ylösnousemus¹⁴. Kaksinkertainen ja ainutkertainen liike, kuin usein unohtunut, aina läsnäoleva kaiku hyvin mullistavasta näystä eräänä kaukaisena lapsuuden iltapäivänä...

Tietty mielipaha (joka epäilemättä liittyy käsiteltyjen lajityyppien epämääräisyyteen ja sen sisältämään hämmennyksen riskiin) ja halu rajata kaaos, siis ymmärtää,

ovat epäilemättä syynä yritykseen palata kokemukseen, joka on kauan *koettu*, mutta jota ei koskaan ole ilmaistu täsmällisesti. Työ on pikemminkin teoreettista kuin varsinaisesti filosofista, sillä se jatkaa toisin keinoin kirjallista kokemusta, pyrkimystä ilmaista diskursiivisesti se, mikä ei toistaiseksi ollut kuin *aistittavaa ajattelua*¹⁵. Lopulta se avaa sen, mitä voitaisiin kutsua ”käsitteelliseksi kentäksi”, jonka rajat ja implikaatiot eivät kaikki olleet kovin selviä. Siellä kohdataan taas filosofia. Mutta tällä kertaa se ei myöskään ole inspiraation lähde tai vahvistamisen voima, vaan sopeuttamisen väline. Sen erilaiset muodonmuutokset toimivat itseään etsivän, haparoivan pohdinnan puoleensa vetävinä tai luotaan sysävinä napoina.

Sillä miten voisi muotoilla intuition kahden yhteismitattoman ja erottamattoman todellisuuden *rinnakkaiselosta*? Yksi on välittömästi havaittavissa kielen prisma läpi, siis kulttuurin ja tietyn yhteiskunnan ja aikakauden arvojen läpi. Toista ei voi havaita, se on kehysten ulkopuolella, rajojen ulkopuolella, kielen ulkopuolella; se on yhtä olemassaoleva, mutta toisella tavalla, ja ensimmäinen oli siitä vain leikkausta, osittaista ja rajallista näkemystä.

Dualismit, ovat ne sitten metafyyisiä (aistittava/ymmärrettävä), teologisia (todellisuus/toinen todellisuus) tai kryptoteologisia (oleva/oleminen), eivät ilmeisestikään voi ratkaista asiaa. Siksi turvaututaan synonyymipariin ”todellisuus/todellinen”, joka vihjaa yhtä aikaa eroon ja identiteettiin. Eriytävä ykseys on näiden kahden sanan yhteisessä juuressa (latinan *res* – asia) ja sanat erottavissa nyansseissa. ”Todellisuus”: se mikä on olemassa, aktualisoituminen, manifestaatio, siis rajoitus; ”todellinen”: ”asiat” yleisesti, kaikki mikä on, siis *ei mikään* – ei mikään asia – (*rem*) erityisesti – neutri. Ensimmäinen kuvaus tarkoittaa kaikkien tuntemaa, kodifioimaa ja viitoittamaa maailma jokapäiväisessä aktuaalisuudessaan. Toinen kuvaus tarkoittaa *kaikkea muuta* tilallisesti ja ajallisesti: sitä, mikä on kehysten ulkopuolella, koodien ulkopuolella, merkityksen ulkopuolella (joka mielessä); sitä, mitä ei voida havaita eikä käsittää eikä edes kuvitella, mutta joka on: *olevan huomamatonta täyteyttä*. Ei transsendenssia, tuonpuoleista maailmaa, vaan absoluut-





”Maalauksen tekemishetkessä on miltei yhtäaikaisesti monia inhimillisiä toimintoja, jotka työllistävät sinnikästä suorittajaa: hän sekoittaa värejä, miettii aiheitaan tuhoten samalla aikaisempaa mielijohdettaan, on momentumin vallassa unohtaen ajan kulumisen, saavuttaa jotain taiteellista ja ihastuu taas omiin kykyihinsä, vai onko tässä mitään...”

On! On olemassa mahtava ”taidevoima” joka leijuu kaiken yllä ja seassa Nuoren Wertherin ikiolenon tavalla. Se tulee havaittavaksi yllättäen missä tahansa, ei välttämättä

gallerioissa, eikä museoissa vaan se voi paisua tajuttavaksi vaikkapa yksinäisen rouvan takinliepeen heilahduksessa tai koirassa, joka kuljettaa ja saattohoitaa omaa ihmistään. Maalausteni sankarit ovat hämmentyneitä elämän ja aivojen käsittämättömien kysymysten läsnäolosta; miten yhteen päähän voi mahtua koko universumi? entä muiden päät? mitä niissä tapahtuu ja miksi?

Haluan saada vastauksia ja haenkin niitä omassa itsen, taiteen ja elämän kolmiyhteydessäni, jossa

maalaaminen on jatkuva pyrkimys itseni kehittämiseen ja miellyttämiseen.

Näin olen pyrkinyt myös luomalla maalausteni ympärille oman taideismini: transsymbolismin.

Se on intuitioon ja vertauskuvallisuuteen perustuva tyyliä, jonka ytimessä on ihminen ja hänen omalaatuinen symmetriansa luonnon kanssa ja yhteydenhakunsa jonkinlaiseen absoluuttiseen merkitykseen joka antaisi uskoa ja iloa epävarmaan tulevaisuuteemme.”

Tarmo Paunu

tinen immanenssi. Kaikenlaisten idealisointien, sakralisointien ja teologisoitien (positiivisten tai negatiivisten) vastaisesti myönnetään maailman olennainen *jatkuvuus*.

Tässä huomataan, että enemmän tai vähemmän tietoisesti, enemmän tai vähemmän avoimesti on kieltäytytty hallitsevasta esteettis-filosofisesta perinteestä, joka on saksalaisen romantiikan jälkeen lakkaamatta sakralisoinut taiteen reittinä Totuuteen, Absoluuttiin, Olemiseen – kuten halutaan – ja joka kulminoituu Heideggerin tavassa palvoa runoutta. Palvonta on kieroitunutta: viimeisen sanan saa lopulta filosofia, joka paljastaa itse ilmestyksen sanalle sen merkityksen ja kohdalon. Ensinnäkin käydään siis vastustamaan tiettyä filosofiaa, joka ylistää runoutta tekemällä siitä toissijaisen, itselleen tiedostamattoman diskurssin, jonka olemuksen käsite (Hegel) tai ajattelun työ (Heidegger) tuo esiin. Tällainen filosofinen pohdinta on kehittynyt vähitellen, samaan aikaan kun se rakentui vastustamaan odottamatonta korollaariaan, taiteen itseviittaavuuden avantgardistista diskurssia¹⁶. Poeettinen kirjoitus ei ole reitti ties mihin tuonpuoleiseen maailmaan sen enempää kuin se on imitaatiota. Ja jos se onkin pois pääsy *todellisuudesta*, päinvastoin kuin olettaa yksinkertaistava realismi (jonka runollisesti kiisti jo Éluardin kuuluisa ”Maa on sininen kuin appelsiini / Ei virhettä koskaan sanat eivät valehtelee”¹⁷), se ei ole myöskään sitä itseriittoisaa yhdistelyä, jota yhtä yksinkertaistava formalismi suosittelee, sillä se muodostuu toiseuden tunkeutumisesta esiin, ja siksi se on syntyvä kieli/maailma – avaus tuntemattomaan, siis *todelliseen*.

Tässä tulee esiin toinen filosofinen virtaus: immanenssin ja tulemisen virtaus. Stoaalaisista ja epikurolaisista Spinozan, Nietzschen tai Bergsonin kautta Deleuzeen se muodostaa ensimmäisen virtauksen kääntöpuolen, ja samalla se avaa meille *toisen perinteen*, joka myöhemmästä löytymisestäään huolimatta on yhtä ratkaiseva: tuo perinne on kirjallisesti sivistynyt kiinalainen filosofia sellaisena kuin François Jullien on esittänyt sen Wang Fuzhin elämäntyössä¹⁸. Siinä kaikki enemmän tai vähemmän onnistuneet aiemmat intuitiot tai kehittyvät kohtaavat kuin luonnollisen kehityskulun tuloksena. Ensinnäkin turvaututaan täydentävään ja hierarkkiseen (todellisuus/todellinen) kaksinaisuuden periaatteeseen, dualismin vastakohtaan. Se löydetään tällaisen *prosessin* filosofian alkuperästä olennaisesti materialistisen ja antimetafyysisen, näkyvän/näkymättömän tai paremminkin manifestoituvan/latentin parina. Jos todellisuus (näkyvä) on aktualisoitumista ja manifestoitumista, todellinen (näkymätön) on virtuaalisuutta, latenssia¹⁹. Se ei täsmällisesti ottaen ole *mitään*. Mutta se on kuitenkin positiivista ei-mitään. Se on sitä, mitä kiinalainen perinne kutsuu *tyhjäksi*: materiaalista energiaa aktualisoitumattomuutensa tilassa. Se on huomaamatonta mutta absoluuttisen täyttä. Se on yksilöitymätön pohja maailmalle, jota ei voisi olla olemassa aineellisen energian ulkopuolella: se on todellisuuden (näkyvän) kääntöpuoli tai kaksoisolento, joka manifestoi sitä aktualisoimalla sen kuten lehtien liike ja kahina paljastaa tuulen. Nämä kaksi ulot-

tuvuutta ovat siis toisistaan riippuvaisia. Ensimmäisestä poistuminen ei ole astumista ”toiseen maailmaan”, kuten on tapana sanoa, se on avautumista toisen äärettömälle latenssille. Aistimme tai tietoisuutemme eivät salli sitä spontaanisti. Sen sallii ehkä ainoastaan tuo vahvistuneen havainnon tila, joka juuri on poeettisen (taiteellisen) kokemuksen tila. Bergson muotoilee ajatuksen taas kerran täydellisesti epäoikeutetusta huonosta maineestaan huolimatta: ”Taide riittäisi siis näyttämään meille, että havaintokykyjen laajeneminen on mahdollista”²⁰. Taide on nimittäin siirtymä utilitaarisesta, siis kapeasta maailman käsittämisestä kelluvaan, siis laajentuneeseen ja rajoittamattomaan näkemiseen – manifestista latenttiin, todellisuudesta todelliseen.

Todellisuudesta poistuminen ei ole siirtymistä toiselle tasolle, ”toisen todellisuuden” saavuttamista. Se on astumista *ylevän* (huomaamattoman) alueelle, joka, Wang Fuzhi kertoo meille, on näkyvän ja näkymättömän kytketymispisteessä. Tässä ei ole mitään hyppäystä, vaan hienonhieno *siirtymä*. Runous on reunojen puhetta. Sen paikka ei ole merkityksessä tai merkityksen ulkopuolella, vaan *merkityksen päässä*. Siellä, missä merkitys juuri uupumistaan avautuu ylitseen tulvivan äärettömälle latenssille. Hipaisuja, kaikuja, höyryjä, huuruja: maailma kelluu, lepattaa, todellisuus repeytyy ja muutaman sanan, muutaman rivin – ehkä sivun – tilassa meidät valtaa tunne, ettemme enää ymmärrä kaikkea, tunnista kaikkea, ja se juuri on todellisen merkki²¹.

Vain merkki. Se, minkä poeettinen kirjoitus tai taide tarjoaa meille, on nimittäin vain todellisen *vaikutusta*. Kohtaaminen ei koskaan ole suora. Se on aina välityksellinen. Kuten Medusaa, todellista on mahdotonta tarkastella kasvoista kasvoihin. Ihminen voi saada siitä vain heijastuksen, kaiun, tuottamiensa teosten kudoksessa. ”Todellinen salaisuus”, kirjoittaa Stevenson²², on siinä, ettei mikään taiteenlaji ”kilpaile elämän kanssa”. Kun ihminen ajattelee tai luo, hänen ainoana metodinaan on sulkea silmäluomet puoliksi suojautuakseen todellisuuden häikäisyltä ja sekavuudelta. Mutta, aiemmin, hän on melkein avannut luomensa: puhkaissut katon tai päivänvarjon²³, jonka alla hän on suojassa häikäisyltä ja joka estää häntä näkemästä sitä. Hän korvaa sen saman tien uudella suodattimella. Mutta vaihdettaessa suodatin toiseen on kuitenkin koettu jotakin: äärimmillään joidenkin merkkien köyhyys, tyhjyys ja rajattoman typeryttävyys.

Hän muistaa. Tuhkakuppi, matala pöytä, ikkuna ja sen kalpea valo. Hän näkee, mutta näkemättä. Hän kuulee, mutta kuulematta. Hän on kohottanut käsivartensa, lausunut joitain sanoja, ja loputtomasti käsivarsia ja sanoja on kohonnut, kaikunut. Hän on etsinyt siitä lähtien. Sitä tunnetta. Hän on siinä. Hän kirjoittaa sanoja. Hän ei enää tiedä. Hän ei enää ymmärrä. Toinen on ryhtynyt puhumaan, ja on kuin se olisi ensimmäinen kerta. Niin, alku. Aamu tai lapsuus. Kuin valo – kaikki valot. Paikka – kaikki paikat. Hän odottaa. Hän sanoo itselleen: se

tulee, mutta se on jo lähtenyt. Hän uskoo, että nyt on aika, mutta ei. Jotakin muuta. Kuin mitättömän pientä kuohuntaa: hän sijaa vuoteen, kävelee jollain kadulla ja siinä se on. Kuin kirkkaus keskellä päivää, mutta ilman valoa. Sen sanomiseen ei ole muuta kuin joitain sanoja, äkkiä, hyvin yksinkertaisia sanoja – pöytä, huuto tai hiljaisuus tai yö... – ja sanat ovat itsepintaisia. Niinpä hän ottaa ne: ne muodostavat pieniä, lyhyitä organismeja, samanlaisia kuin simpukat, jotka hän nosti korvalleen kuunnellakseen. Tai kristallit, joissa palaa sama monistunut hehku – mutta mistä se on tullut? Hän katsoo ympärilleen: ylöspäin nousevat portaavat, seinä, kasvat, pesuvati, aamu ikkunaruuudussa. Se on kuin ainutkertainen, hiljainen, näkymätön aalto. Kaikki asiat heijastavat sitä, ja samaan aikaan ne loistavat siinä, pyyhkiytyvät siinä pois. Se tulee, kyllä, mutta se on liikkumatonta. Se ei ole mitään sellaista, minkä hän voisi sanoa. Mutta kaikesta huolimatta hän puhuu. Kuunnellakseen sanojen välejä, kuin simpukkaa. Kuunnellakseen humisevaa tyhjiyttä. Hän sanoo: Ole hiljaa! Kuuntele! Hän sanoo: Se on meren ääni.

Suomentanut Tapani Kilpeläinen

Viitteet

Alkuperäisteksti: Jacques Ancet, *La voix de la mer. Europe* No 849-850/Janvier-Février 2000, s. 19–31.

1. Faulkner, William, *Kun tein kuolemaa (As I Lay Dying)*. Suomentanut Alex Matson, Tammi, Helsinki, 1952, s. 177.
2. Ancet, Jacques, *Obéissance au vent: I L'Incessant*, Flammarion, 1979; II *La Mémoire des visages*, Flammarion, 1983; III *Le Silence des chiens*, Ubacs, 1990; IV *La Tendresse*, Mont Analogue, 1997.
3. Fink, Eugen, *La Philosophie de Nietzsche*, Éditions de Minuit, 1965, s. 227–228. [Kyseessä on § 1067, viimeinen fragmentti postuumissa Nietzsche-teoksessa *Der Wille zur Macht*. – suom. huom.]
4. Quignard, Pascal, *La Rhétorique spéculative*, Calmann-Lévy, 1995.
5. Woolf, Virginia, *Journal d'un écrivain (Writer's Diary)*, Christian Bourgois, 1984, s. 259.
6. Hölderlin, Friedrich, "La démarche de l'esprit poétique", *Œuvres*, Pléiade/Gallimard, 1967, s. 612.
7. "Runous ei nimittäin ole tyhjänpäiväistä riimittelyä, josta ainoakaan syvällinen henki ei voi nauttia, vaan runous on juuri se tosiasia, että henki voi ilmaista itseään vain rytmisesti, että sen kieli on kokonaan rytmisää..." Bettina von Arnim, "Lettre sur Hölderlin", Hölderlin, *Œuvres, op. cit.*, s. 1106–1107.
8. Benveniste, Émile, "La notion du 'rythme' dans son expression linguistique" *Problèmes de linguistique générale*, 1, Tel / Gallimard, 1979, s. 327–335.
9. *Op. cit.*, s. 11.
10. Rytmien ja subjektin suhteista katso erityisesti Meschonnic, Henri, *Critique du rythme*, Verdier, 1982 (2. painos 1990) ja *Politique du rythme, politique du sujet*, Verdier, 1995, mutta myös *Modernité Modernité*, Verdier, 1988 (uusi laitos Folio/Gallimard, 1996), *La Rime et la Vie*, Verdier, 1990, ja tietenkin sarja nimeltä *Pour la poésie* (I, II, III, IV, V), Gallimard, 1970, 1973, 1977, 1978.
11. Mallarmé, Stéphane, "Variations sur un sujet", *Œuvres complètes*, Pléiade/Gallimard, s. 411.
12. Mallarmé, vielä: "Kirjallisuus on näiden tavoin kirjoittajaan jääneen Herran tukahduttamista: mitä hän oikein tekee omiensa nähdessä, päivittäin?", "La Musique et les Lettres", *O. C.*, s. 657.
13. Jean de la Croix, *Cantique spirituel*, 13. säkeistö, *Nuit obscure, Cantique spirituel*, ranskantanut J. Ancet, Poésie/Gallimard, 1997.
14. Lima, José Lezama: "Poésie: métaphore de la résurrection".
15. Ancet, Jacques, *Un homme assis et qui regarde*, Jean-Pierre Huguët, 1998, yhdistää eräät näistä pyrkimyksistä.
16. Jean-Marie Schaeffer osoittaa tämän hyvin kauniissa kirjassaan *L'Art de l'âge moderne. L'esthétique et la philosophie de l'art du XVIIIe siècle à nos jours*, NRF essais, Gallimard, 1991.
17. Tai vielä: "Mielikuvituksella ei ole jäljittelyä vaistoa" (*L'Évidence poétique*). Ks. Meschonnic, Henri, "Le poème est bleu comme une orange", *Les états de la poésie*, PUF/écritures, 1985, s. 240.
18. Jullien, François, *Procès ou création. Une introduction à la pensée chinoise*, Le Seuil, 1989, uusi laitos Poche/Biblio essais, 1996. Ja myös: *Éloge de la Fadeur*, Éditions Philippe Picquier, 1991, uusi laitos Poche/Biblio essais, 1993; *Figures de l'immanence*, Grasset, 1993, uusi laitos Poche/Biblio essais, 1995; *Le Détour et l'accès, Stratégies du sens en Chine, en Grèce*, Grasset, 1995, uusi laitos Poche/Biblio essais, 1997 ja *Un sage est sans idées*, Le Seuil, 1998.
19. Tässä huomataan Bergsonin muistin ja keston ajattelulle perustava erottelu virtuaaliseen ja aktuaaliseen.
20. Bergson, Henri, "La perception du changement", *La pensée et le mouvant, Œuvres*, PUF, 1959, s. 1371.
21. Valéry: "Selkein merkki todellisesta on ehkä ymmärtämisen mahdottomuus; – jatkon arvaamisen mahdottomuus, – rajaamisen mahdottomuus". Ja Matisse: "Todellinen alkaa kun ei enää ymmärrä mitään siitä mitä tekee, mitä tietää."
22. Stevenson, Robert Louis, "Une humble remontrance", *Essais sur l'art de la fiction*, Petite Bibliothèque Payot, 1992, s. 234–235.
23. Kuva on lainattu Deleuzelta ja Guattarilta, jotka puolestaan lainaavat sen Lawrenceelta: "Eräässä väkevän runollisessa tekstissään Lawrence kirjoittaa siitä, miten ihmiset koko ajan tekevät itselleen suojaavia päivänvarjoja, joiden alapintaan sitten maalaavat taivaankantensa ja kirjoittavat tapansa ja mielipiteensä; runoilija ja taiteilija sen sijaan viiltävät varjoon halkeaman ja rikkovat taivaankannen niin että sisään pääsee hiukka vapaata ja virtaavaa kaaosta, ja vangitsevat sitten halkeamasta äkillisessä valossa näyttyvän näkymän [...]”, *Mitä filosofia on?*, suomentanut Leevi Lehto, Gaudeamus, s. l., 1993, s. 208.



Helena Sinervo

Kaksi runoa

Minä näin unessa valkean kukon
joka kanto nokassaan hautakiveä,
ja nyt olen tässä tilassa
missä enteet kirjoittavat toisiaan,
vaikka valmiina empiristinä, mittanauha kädessä
ponnistin äitini lantiosta
jo kohta 44 auringonkiertoa sitten.
Herättyä minä tiesin että se kukko
kanto minun isäni kiveä,
se juoksi ohitseni ja katosi näkyvistä
kauas mutkan taa oikealle.

Olo on kuin Saarikoskella Valamossa
paitsi että minä en tiedä
millainen olo hänellä oli
vaikka hän kirjasi kaiken
huolellisesti muistiin,

miltä tuntui, millaista oli
olla hänen housuissaan
tai jonkun toisen juopon
liasta jäykissä punteissa
joissa kävely katkeilee kuin puhe.

Joten oloni ei siis olekaan
kuin Saarikoskella Valamossa
eikä muuallakaan missä hän oli,
eikä hänen olonsa koskaan
ollut kuin oloni täällä:

Rintaliivit painavat, tietokone
rasittaa silmiä ja selän lihaksia
eikä tämä viesti ole ovi
hämärän läpi kielen taakse
toiseen, toisin koettuun oloon!

Helena Sinervo on kirjailija, kääntäjä ja kriitikko. Hän on julkaissut kuusi runokokoelmaa viimeisimpänä *Tilikirja* (WSOY, 2005) ja suomentanut Elizabeth Bishopin ja Yves Bonnefoyn runoja sekä sanoittanut Liisa Luxin esikoisalbumin (2002). Sinervo sai vuoden 2004 Finlandia-palkinnon romaanillaan *Runoilijan talossa*. Yllä olevat runot ovat *Tilikirjasta* (WSOY, 2005).



Tuula Hökkä Eeva-Liisa Mannerin kokoelma *Niin vaihtuivat vuoden ajat* Havisevan runojen filosofia

Kesällä luonnon sisässä tuntui luontevalta lukea Eeva-Liisa Mannerin *Niin vaihtuivat vuoden ajat* -kokoelmaa (1964). Sen runot ovat suureksi osaksi syntyneet luonnon sisässä Kangasalan Havisevalla 1960-luvun alun kesinä. Kerrotaan, että Manner osti paikan nimen, Havisevan, tähden. Häntä kaiki hämmästytti nimen osuva kauneus. Runoilija osti nimen ja paikan ja merkityksellisti ne runoilla. Niin syntyivät Havisevan runot, luontorunot, joilla jokaiselle vähänkään Manneria tuntevalle on selvä tarkoite: Haviseva, se tietty, se kaunis – vaikka ei olisi koskaan käynyt paikalla.

Kävin siellä. Osviittana oli Pirkanmaan puhelinluettelon karttasivut, jotka heikosti yltävät Havisevalle. Ajelimme järvenrantoja, etsiskelimme, luovutimme, aloitimme uudestaan, poikkesimme metsään, kuljimme kallioita. Yhtäkkiä katto näkyi. Pieni rakennus kallion

kolossa avautui kuvista tutuksi mökiksi. Olimmeko sittenkin kulkeneet jotain tuskin havaittavaa polkua joka johdatti perille. Mökin ainoa ikkuna, suuri kuin maalaiskaupan yksilasinen näyteikkuna, katsoi suoraan muutaman metrin päässä kohoavaan valtavaan kallioseinämään. Jos halusi katsella järvelle, oli tultava ulos mökistä ja kierrettävä sen taakse. Siellä alhaalla, syvällä puiden lomassa väikkyi vesi. Järvi tai lampi näytti pitkänomaiselta jyrkkärantaiselta rotkolta tai joelta. Vastarannan metsä heijastui veteen. Mökki sai Mannerilta huvittuneen vinon, tosin kuvana osuvan nimen: Kotkanpesä.

Havisevan kesiiään Eeva-Liisa Manner on kuvannut kylmiksi ja sateisiksi, lopulta niin epävieraanvaraisiksi, että hänen täytyi paeta Virroille lämmittelemään. Ei auttanut vaikka yritti istua takan päällä. Runoilijalle

Tuula Hökkä on tutkinut filosofian ja runouden suhdetta modernismin naiskirjailijoiden poetiikoissa sekä runouskäsitteitä 1800-luvulta nykyaikaan. Hän on käsitellyt runon merkityksenmuodostumisen ja lyyrisen minän kysymyksiä, Martin Heideggerin, Maurice Blanchot'n ja Paul de Manin runousajattelua. Eeva-Liisa Mannerin tuotannon toimitustyö on tuonut kirjoittamisen psykologian yhä kiinnostavammaksi. Hökkä on Eeva-Liisa Manner -seuran perustajajäseniä.

tuli mieleen Descartes, kuningatar Kristiinan filosofi-vieras uunissa lämmittelemässä. Mutta Virroillakin kesä oli talvi.¹ Manner alkoi etsiä lämpöä Espanjasta, loppuvuoden 1963 hän työskenteli Churrianassa ensimmäistä kertaa ja viimeisteli suomennostaan Oscar Parlandin *Härän vuosista*, lapsikuvausta Karjalan kannakselta – *Lumotun tien* hän oli suomentanut jo aiemmin 1955. Vuoden lopulla hän alkoi koota ja viimeistellä seuraavan syksyn runokokoelmaansa *Niin vaihtuivat vuoden ajat*.²

Mutta missään runoilija ei sano palelleensa niin kuin tammikuuisessa Malagassa. 1980-luvulla Manner osti ystävältään Havisevan takaisin, samaan hintaan kuin oli myynytkin. Se kuului sopimukseen.

Havisevan runot - uudistuvaa / vetäytyvää modernismia?

Eeva-Liisa Manner, 1950-luvulla kohuttu modernisti, ei *Niin vaihtuivat vuoden ajat* -kokoelmassaan astukaan runouden uusimman uuden rintamassa, jota edustavat sosiaalinen ja arkinen puheellisuus, kollasistinen kokeilevuus ja kannanotot yhteiskunnallisiin ilmiöihin. Mutta ei Manner kirjoita ryöppyäviä assosiativisia kuvaketjukaan *Tämän matkan* tapaan. Kokoelman ilme on pelkistynyt ja syntaktisesti konstailematon. Sen luontorunouden tekstiformaatti on usein kaksisäkeiseksi jakotettu. Säkeet ovat pitkiä, mutta vaihtelevanmittaisia, useat ulottuivat yli kirjan sivun jolloin niiden häntiä on pitänyt katkaista ja latoa rivin alle. Muoto sitouttaa kaksisäkeiset runot perinteiseen säkeistöittäiseen runoon.

Vuoden 1964 kohuttuja tapauksia ovat mm. Pentti

Tuula Hökän teoksia ovat mm. *Mullan kirjoitusta, auringon savua. Näkökulmia Eeva-Liisa Mannerin runouteen ja sen modernisuuteen* (SKS, 1991), *Suspiros, sospiri. Tutkielmia ja essettä Eeva-Liisa Mannerin tuotannosta* (HY, toim. 1995), *Oi runous. Romantiikan ja modernismin runouskäsityksiä* (SKS, toim. 2000), *Romattinen moderni. Kirjoituksia runouskäsityksistä* (SKS, toim. 2001). Toimittanut Eeva-Liisa Mannerin esseet *Ikäviä kirjailijoita* (TAI-teos, 1994), kootut runot *Kirkas, hämärä, kirkas* (Tammi, 1999), kootun proosan *Kävelymusiikkia* (Tammi, 2003), kirjekokoelma on valmistumassa.

Saarikosken Joycen *Odyssuksen* suomennos ja Hannu Salaman *Juhannustanssit*. *Juhannustanssit* saa heti jatkokseen jumalanpilkkaoikeudenkäynnin. Suomenruotsalaiset nuoret runoilijat alkavat tehdä poleemista eroa varhaisen modernismin perinteeseen, jota heille edustaa vielä elossa oleva Rabbe Enckell (1903–1974). Ajan kirjallisuuden dominansseja vasten Eeva-Liisa Mannerin hiljainen luontorunous viittaa taaksepäin ja näyttää etsiytyvän sivupoluille.³ Jollekulle kokoelma voi sensuaalisessa luontorunoudessaan olla toisin kirjoittamisen ja toisten arvojen huomattava ja itsepintainen merkki. Silti runot eivät ole vailla kokeellisuutta.

Eeva-Liisa Manner kirjoittaa linnuista ja järvenrantanäkymistä yhtäaikaisesti sekä todellisuushakuisesti että kielellisesti leikkivää avantgardea. Runot representoivat lintuja varsin oikeellisin yksityiskohdin ja niiden ääniä matkien. Linnunlaulun kuvailu on tarkkaa, tietokirjamaista: ”turdus musicus nostaa siipensä, punaruskeat kainalot loistavat, / metsäkyhky virittää käheän huilunsa, hu-huu-hoo-ho-hoo, // uunilinnun yksitoikkoinen säe apeutuu loppua kohti, / orfeuskerttu yltyy, kultarinta koristaa säkeensä (dideroid), // piäh, tjää, täh: närhi avaa pyrstönsä kuin kirjan, /- -/.” (KHK: 128.) Joistakin linnuista annetaan tieteellinen nimi, joka runotekstissä muuttuu onomatopoeetikaksi tai semanttisesti kuvaavaksi. Onomatopoeetikka ja latina luontorunojen aineksena lähenee konkretistista kokeilua; tätä ainesta runoissa on huomattavasti.

Lukijaa pysähdyttävät eräät muutkin yllätykset, kuten seuraava ikävän vertaus: ”Ja vaikka olen vieras täällä ja minulla on ikävä / kuin kolmella vangitulla apinalla, // minua hurmaa veden ja tuulen kirjeenvaihto, / tiedoton, hetkellinen.” (KHK: 135: 7–8.) Minä vertaa itseään eläimeen, joka muistuttaa ja on perimältään lähinnä ihmistä ja josta on tullut inhimillisen matkimisen ja vain jäljittelyyn kykenevän pejoratiivinen symboli. Apina on tietysti vieras, sopimaton eläjä suomalaisessa järvenrantafaunassa. Kun vangittu apina kerrotaan kolmella, kasvaa säkeitten itseironinen tragikoomisuus; niin kertakaikkisen oudoksi ihminen voi tuntea itsensä maailmassa, jota yrittää ’jäljitellen’ kuvata. Silti tai juuri siksi minä ei voi muuta kuin lumoutua luonnosta.

Kokoelman viimeinen osasto on ”Empiirisen minän kokemuksia”. Päätösosastona empiirisyydelle tulee näin erityinen paino. Onko ”empiirisen minän” termin käyttö kommentti runouskäsityksiin ja liikauttaa runossa puhuvan äänen etäännytetystä ja tekstuaalistetusta ’minän-maailmasta’ (Tuomas Anhavan käsite) kohti runoilijaa ja runoilijan persoonallisuutta? Ainakin se korostaa kokemuksen autenttisuutta, faktuaalisuutta: kuvataan todellisen minän todellisia kokemuksia ja tapaa havainnoida ja kohdata luonnon maailma.

Luonnon kohtaaminen

Niin vaihtuivat vuoden ajat -kokoelman runoissa voi-makkaasti ja herkästi aistiva minä näkee, kuulee, haistaa ja tuntee kosketuksen, painon ja lämmön. Hän aistii ja

havainnoi ympäristöään ja havainnoidessaan tulkitsee sitä omakseen. Lämmin, kuuma ja kylmä toistuvat, lintujen ja tuulen äänet ja kirveen iskut kuuluvat, puiden ja veden värit muuttuvat, ilma ja lumi tuoksuvat, elementit ovat liikkeessä ja vaihtavat muotoaan. Valo on milloin kylmää, milloin lämmintä loistetta, ilta on milloin tumma ja lämmin, milloin punainen ja vanha, puiden humina on lämmin, tuuli on lämmin tai musta, lintu on ”musta ja ilmava” tai näkymätön lintu on raskas pelkän kitkuvan äänen pohjalta. Maailma on sumussa, ennen sadetta, sateessa ja sateen jälkeen, maailma on kuulas ja kirkas, päivä on ”niin kirkas, kuin se juuri olisi luotu” (KHK: 132).

Kuvaus on yhtäaikaan vivahteikasta ja tarkkaa, pelkistettyä. Mutta samalla huomataan, miten tunteet ja mielteet sävyttävät ja elävöittävät sen, mitä havaitaan. Havainnolla on ympäristönsä ja ehtonsa. Runossa ystävä onkin ”aistien-sekoittaja” (KHK: 147), toisessa runossa rakkaus on ”kätkeytyvä lintu / veden-sekoittaja, / valittaa, hätäinen” (KHK: 136). Tunteet ja mieli sekoittavat aistimuksen ja havainnon. Tunteet, kuten rakkaus, suru ja ilo, ja tuntoaistimukset, kuten lämmin, kuuma ja kylmä, vaihtelevat, limittyvät ja korvaavat toisiaan.

”Suru sulkee sydämen aukot.
Rakkaus,
kuin alati kaisloihin kätkeytyvä lintu,
veden-sekoittaja,
valittaa, hätäinen.
Vedessä kulkee pilvi, joki virtaa, kukkii,
lämpö ja kylmyys alati vaihtelevat,
aukot sydämen sulkee suru.” (KHK: 136.)

Tunne sekoittaa ja merkityksellistää vastakkaiset aistimukset. Toistuva ”alati” vahvistaa tunteen kestoa ja pakahduttavaa labiiliutta. Kokoelman kolmanneksi viimeinen runo puhuttelee ystävää pyytäen: ”älä koske, / olen kuuma, kylmä.”

”Ilo ja suru alati vaihtelevat.
Ystävä, aistien-sekoittaja, älä koske,
olen kuuma, kylmä.” (KHK: 147.)

”Tunteillammehan me näemme”, huomautetaan ”Alfa”-runossa maksiiminomaisesti sulkausekkeessa kesken kuoleman kuvausta. Aistimuksessa annettu ei ole annettua ja faktaa.⁴ Runoilijalle aistiminen sinänsä ei aseta ensisijassa tiedollista tehtävää. Mutta aistiminen on runoilijalle sivuuttamaton aspekti kohdata maailma, alkaa ihmetellä olemassaoloa ja kysyä, mitä olemassaolo ja oleminen oikein ovat.

”Kirkkaat aamut kohoavat” -runo kokoaa teoksen perusmotiivin: luonnonmaiseman, suomalaisen järviluonnon selkeine vuodenaikoinen ja vuorokaudenkiertoineen, joiden vaihtumista minä seuraa keväästä syksyyn ja aamusta iltaan ja yöhön, ja joka toistumisessaan ja uudistumisessaan, ikuisessa kierrossaan ja ainutlaatuisuudessaan on ihme täynnä



**Ero Hämeenniemi
NORSUILLA ETUAJO-OIKEUS**

244 s., sid. • ovh 25 €

Hämeenniemen uusi matkakirja tuo vieraat kulttuurit kotoisan lähelle.



**Sandy Hotchkiss
MIKSI AINA SINÄ?
Narsismin seitsemän syntiä**

280 s., nid. • ovh 25 €

Käytännön ohjeita narsististen ihmisten kanssa eläville.



**Gita Mehta
JOEN SUTRA**

288 s., sid. • ovh 27 €

Mukaansatempaava romaani nyky-Intiasta pyhän Narmada-joen rannalta.

arvoituksellista merkitystä. Jokainen uusi kevät liikuttaa, tuottaa iloa ja hämmästyttää. Kuvaus etenee toteavana ja koristelematta ilmiöstä toiseen. Runon lopun antiteesirakenteinen toisto valmistaa ja leväyttää auki luonnon hämmästyttävyyden, kuin kokemisen ja kirjoittamisen teesin, ja sitoo sen runon alun avaamiin liikutuksen kyyneleihin.

”Jokainen kevät nostaa silmiini kyyneleet ilosta, koska tämä maa on niin kaunis. Järvi on aina uusi ja erilainen, rannoilta kahvinruskea, keskeltä kirkas, se näyttää virtaavan kuin joki, kadoksiin metsiin. Lämpiminä aamuina sen kietoo sumu, sinertävä kuin aamumaito, sateella sen silkki on harmaa. Kirkkaat aamut kohoavat, päivä ja yö vaihtelevat, sade ja kuulas ilma. Vuodenaikojen lähtö ja paluu, lintujen laulu, äänien häipyminen, aamu ja ilta, kevät ja syksy alati hämmästyttävät minua.” (KHK: 127.)

Runon puhujalle olisi täysin vierasta päinvastainen resignoitunut ja apaattinen elämänasenne, jonka peruslauseita ovat ’mikään ei hämmästyttä minua’, ’ei mitään uutta auringon alla’ ja jolle kyllä löytyy esimerkkejä välittömästi kirjallisesta aikalaiskontekstista, kuten Mannerin 1962 suomentamasta Willy Kyrklundin kiinalaisen viisaan Mestari Ma´n elämänfilosofiasta.⁵

Kysyminen

Se, mikä hämmästyttää, alkaa vaatia pohdintaa ja odottaa tulkintaa. Hämmästyminen on runoilijalle runoilijantyön lähtökohta. Luonnossa nähty ja koettu saa kysymään laajan perustavan kysymyksen: ”Minne aamut menevät.” Kysymys on outo, lapsenomaisen ihmettelevä. Onko jokin tila, jonne aika menee? Minne mennyt kätkeytyy? Kätkeytyvyyden kääntöpuolena on aamujen läsnäolo, joka toistuvasti ihmetyttää minää. Mikä on aamujen ajallisuuden tarkoitus?

”Minne aamut menevät

Vihreä aamu lankeaa alas puista,
puiden lehtien läpi, linnut pudottavat laulunsa
puiden lehtien läpi.

Aamut putoavat, linnut, laulut,
sateet satavat; pilvet, taivaan paimentolaiset
hajoavat tuuleen.

Vuodenajat kääntyvät, syksy

kulkee korjuuvaunuilla ohi
läpi hiljaisten laaksojen.

Talvi avaa vaippansa, peittää peltojen ruudut.”
(KHK: 118.)

Runossa kaikki liikkuu: se mikä havaitaan tässä ja nyt, putoaa tai laskeutuu alas, se mikä on luonnon ajallisuutta, kulkee tai kääntyy vaakatasossa. Kun nämä vastakkaiset ulottuvuudet kohtaavat alhaalla ja risteytyvät, tapahtuu jonkinlainen samanaikainen avautuminen, laskostuminen ja peittyminen. Hiljainen laaksomaisema virittyy ylevänsävyyiseksi olemisen ajattelun runolliseksi kuvaksi. Tästä kokoelma alkaa.

Syksyn tulo ja talven läheneminen ovat läsnä monissa runoissa, mutta myös se, millainen maisema on, kun talvi on tullut ja minä katselijana ja kokijana on poissa. Kysymys ajasta yleisenä, vääjäämättömänä ja käsittämättömänä kategoriana on noussut luonnosta. Luonnon avaaman olemisen kysymisen seurauksena on odotettavissa, että ennen pitkää kysymys asetetaan myös välittömästi ihmistä ja runojen minää koskevaksi. Näin tapahtuukin osastossa ”Äänien ja tuoksujen biografiasta”, joka otsikossaan viittaa muistin kiinnittämiin aistimusperusteisten mielikuvien ja muistojen tuottamaan subjektiiviseen elämysthistoriaan. Omalla häilyvällä tavallaan tämä biografia on intersubjektiivista, yhteistä ja inhimillisesti ymmärrettävää. Osaston ensimmäinen runo ”Veden ylivoimaisuudesta maahan verrattuna” kertoo kokoelman synnyn tunnetaustan ja antaa kirjoittamisen antropologian ja filosofian. Runo ei ole meta-poeettinen runouden määrittely tai oman runousopin kuvaus. Se keskittyy siihen, millainen aisti-, tunne- ja ajatustila hallitsee näiden runojen syntyä ja mitä siitä seuraa.

”Veden ylivoimaisuudesta maahan verrattuna

Monet minun tuotteeni ovat syntyneet inhosta, mutta nämä ovat syntyneet rakkaudesta: äänien ja tuoksujen elämäkerrat. Olen rakastanut maata ja vettä, jotka ovat maanneet rinnakkain kuin aviopari, toinen nopeasti lämmenten, toinen lämpöä pidättäen; toinen kuumana, toinen viileänä, toinen monimutkaisena, toinen yksinkertaisena: erilaisina, toisiaan tuntematta, tuomittuina uskollisuuteen.

Olen rakastanut niitä, niin kuin vain voi rakastaa asioita joita ei ymmärrä. Olen itse syntynyt molemmista, minussa on molempia sovittamattomia aineita; silti on ole kumpaakaan: Olen verta ja tuhkaa ja aistimuksia. Tiedän, mitä olen; kuka olen? en tiedä. Tiedän missä olen; miksi? en tiedä. Tiedän mistä tulen: aineista ja kaipauksesta. Minne menen, en tiedä.

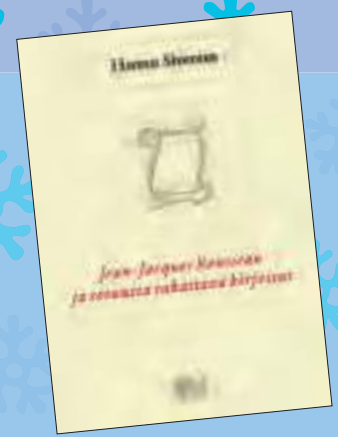
Olen rannalla ja minut valtaa tyhjyyden-huimaus; haluaisin palata takaisin alkuun: veteen, johon olen

ihastunut. En kaipaa kuolemaa, vaan olotilaa, joka on leijailleminen ja unta. Minä monimutkainen kaipaan veden syvää yksinkertaisuutta, sillä maalla on paljon sukunimiä, mutta vesi on itse isä.” (KHK: 133.)

Runon puhuja toteaa, että se ilmapiiri johon nämä luonnonrunot kietoutuvat, on hyvän rakkauden ilmapiiri. Hän tunnistaa syntynsä, osuutensa elementteihin, mutta myös kaipauksen enempään olemisensa pontimina. Rakkaus ja ”tyhjyyden-huimaus” ovat tunnetilat, jotka täyttävät hänet. Tyhjyyden-huimausta ei kuitenkaan haluta merkitä suoraan kuolemaksi, vaan kiertäen leijaillemiseksi ja uneksi – vedessä. Varovaisen eufemistisesti kuolemaan tai syntymään edeltävään tilaan viittaavaksi sävytyvä kuva kuuluu Mannerin toistuvaan poeettiseen kuvarepertuaariin.

Puhuja määrittelee itsensä sen pohjalta, mitä hän tietää ja mitä ei tiedä; negatiot ovat osa määrittelyä: ”Olen verta ja tuhkaa ja aistimuksia. Tiedän, mitä olen; kuka olen? en tiedä. Tiedän missä olen; miksi? en tiedä. Tiedän mistä tulen: aineista ja kaipauksesta. Minne menen, en tiedä.” Manner on itse todennut runosta, että tässä esitetty olemisen äärimmäinen kysymys, johon emme saa koskaan tietää vastausta, on lähtöisin Augustinukselta.⁶ Augustinus, joka tietää olevansa ”tomu ja tuhka” kysyi kysymästä päästyään olemisensa tarkoitusta: ”Mitä sitten, Herra, minun Jumalani, tahdon muuta sanoa, kuin että en tiedä, mistä olen tullut tänne, tähän sanoisinko kuolevaisen elämään vai elävään kuolemaan?”⁷ Olemisen kysymisen lohdulliseen kristilliseen kehykseen tunkeutuu lähes eksistentiaalinen järkytys kiasmisessa oksymoronissa ’kuolevainen elämä, elävä kuolema’. Mitä onkaan kokemus, että kuolen elämää ja elän kuolemaa, kuolen eläen ja elän kuullen.

Martin Heidegger, jonka ajattelun varhaisia esikuvia ovat olleet mm. Augustinus, Paavali ja mestari Eckhart, aloittaa *Sein und Zeit* -teoksensa Platoniin viitaten filosofisen ajattelun alkuherätteenä olevasta hämmennyksestä (*Verlegenheit*). Olemme hämmentyneitä ja neuvottomia kysyessämme olemisen mieltä. Hämmennys johtaa ajatteluun perustavassa mielessä.⁸ Hämmennys, hämmästyminen ja kysyminen ovat Mannerille runollisen ajatteluntavan modaalisia lähtökohtia. Hän on tässä mielessä filosofinen runoilija. Kysymys olemisesta varioi Mannerin tuotannossa. ”Mikä kuolema on antanut vastauksen ennen kysymystä / Mikä kuolema on kirjoittanut sanansa aivoihini / Mitä kuolemaa varten elän?”, kysytään *Orfisissa lauluissa* 1960 (KHK: 108: 13-15). *Kirjoitetun kiven* (1966) proosarunossa ”Motiivi numero 1 eli idean loitontaminen” todetaan: ”Jonakin päivänä minun on syötävä tuo kirja, tuhkainen ja tyhjä, mutta siirrän välttämättömyyttä kaikkiin käytettävissä oleviin keinoihin, järjestän vertausrykelmiä, sointirypäleitä joita sitovat oudot intervallit, ja etsin kysymystä niin kuin itseäni (sillä enkö minä itse ole vastaus), olen etsinyt sitä kirjoista, kujilta ja merten jätteistä, nyt etsin sitä tästä leikkauskohdasta (vaunut metsän läpi): tajuttoman puutarhoista ja liikkuvan peilin sisältä / - / - /.” (KHK: 177). Aina ydinajatus on se, että ihminen on itse vastaus; mihin, sitä hän ei tiedä, eikä hän silti voi lakata eikä hänen pidä lakata sitä kysymästä. Heideggerin *Was ist Me-*



Hannu Sivenius
**JEAN-JACQUES ROUSSEAU
ja totuutta rakastava kirjoitus**
300 s., nid. • ovh 25 € ilm. kevät 2006

Siveniuksen hartaasti valmisteltu tutkielma Rousseaua ja filosofiasta. Vuosikymmenen tapaus suomalaisessa filosofiassa!



Tommi Hoikkala, Sofia Laine,
Jyrki Laine (toim.)
MITÄ ON TEHTÄVÄ?
Narsismin seitsemän syntiä
466 s., nid. • ovh 26 €

Nuorison kapinan teoriaa ja käytäntöä. Antologia pyrkii yhdistämään teoreettista ja omakohtaista tarkastelua ja avaa näkymän sekä nykypäivään että tulevaisuuteen.



Maurice Blanchot
TUNNUSTAMATON YHTEISÖ
128 s., nid. • ovh 22 €

Blanchot yhteisöstä, Nancysta ja Durasista. Suom. Panu Minkkinen & Janne Kurki.

taphysik -kirjoituksen jälkisanoinaan antama kysymisen malli on lähellä Mannerin kysymisen asettamuksia: ”Olenaiset vastaukset ovat aina vain kysymysten viimeinen askel. /- -/ Olenainen vastaus ammentaa kanta-vuutensa kysymisen hellittämättömyydestä. Olenainen vastaus on vain vastuun alku. Tässä vastuussa kysyminen havahtuu kohti syvempää perustettaan. Sen tähden löydetty vastaus ei myöskään kumoa aitoa kysymystä.”⁹

Ajallisuus ja minä

Kuolema on yksi Mannerin runouden keskeisistä aiheista. ”Alfa”-runo kuvittaa kuoleman tapahtumaa, asiaa jota voi vain kuvitella, mutta josta ei voi tulla kuvaamaan koettua.

”Alfa

Mutta oikeastaan olen jo kuollut
ajat sitten,
ja kun kuolema tulee, kun se iskee
ruumista jolla on minun vaatteeni,
tapahtuu vain ennaltamäärätty kohtaaminen:
liike katkeaa, sanat haihtuvat
kuin lumi, silmien näyt
pakenevat kuin tiu kyyhkysyä
(sillä tunteillammehan me näemme),
ruumiini kallistuu ulos itsestään,
pää Ajomiehen peilimaailmassa, jalat
tuntemattomissa puutarhoissa,
ja putoaa ja putoaa ja kohtaa minut
yön tyhjyydessä.” (KHK: 143.)

Runo ehkä tuo mieleen tiettyjä kuoleman kuvauksia modernin taiteen perinteestä, kuten Jean Cocteaun Orfeus-aiheiset elokuvat (1949, 1959), joissa rajat, heijastukset ja painovoima toimivat toisin kuin odottaisi, tai Victor Sjöströmin mykkäelokuvan *Ajomies* (1921), jossa kuolema kulkee ajurina vaunuineen. Mutta kiinnostavampaa kuin taiteidenväliset kuvaviitteet on tässä yhteydessä runon ilmentämä filosofia ajallisuudesta ja minuudesta.

Heti runon alussa elämään otetaan kuoleman näkökulma: minä on ”jo kuollut ajat sitten”. Kuolevaisuus tai kuolemaa kohti oleminen (*Sein zum Tode*) kuuluu elämään, sitä kirkkaammin, mitä tietoisemmin ihminen on täälläolon (*Dasein*) olemistaan kysyvä. Runon nimi ”Alfa” merkitsee kaiken alkua ja juurta. Se viittaa siihen, että kuoleman ajattelu on avautuneisuutta olemiselle; se viittaa myös minuuteen, minän alkuun, eräänlaiseen subjektin arkeologiaan. On huomattava, että runon nimi on ”Alfa”, alku, ensimmäinen kirjain, vaikka runo kuvaa loppua. Runossa kuolema on ”ennaltamäärätty”, mutta liikauttaakseni mielikuvaa Manneriin usein liitetyn aikakäsityksen hieman jähmeästä determinismistä luen mieluummin kuolemaa jo ennaltaolevana (olleisuutena); siihen sisältyy myös toinen ennaltaolevan kohtaaminen: se minä, ruumis, jota alati luonnostavat ja merkityksellistävät kieli, aistit ja tunteet

– suluissa on runossa tähdennetty tunteiden merkitystä – ”kallistuu ulos itsestään”, putoaa ja lopulta kohtaa ”minut yön tyhjyydessä”. Runo tekee vaikuttavaa eroa minuuskien kerrostumien välillä, vaetetun ruumiin, minän itsen ja odottavan minuuden välillä, mutta kohtauttaa ja laskostaa ne tyhjyydessä – kuin kuoleman tyhjyyden ajattelun kautta avautuisi vasta mahdollisuus, jossa minuus on olemisena. Runon liikekuvion mukaan ruumiin minuus kohtaa odottavan minuuden, jolla ehkä on osuus siihen itseän, josta ruumis kallistui ulos.

Tämän kuoleman runon rinnalle asetan elämää kuvaavan runon ”Kupillinen teetä”. Runossa kuvattu tilanne on yksinäinen teenjuonti illalla kuistilla. Puhuja havaitsee ylitseen menevän häivähdyksen.

”Varjo meni ylitse. Lintu vai pilvi,
vai minun hämärän tahtoni kuva?
Vai jokin toinen... muodoton, täynnä sisällystä,
se jota ei muuteta, joka ei tee sopimuksia,
se jonka mukaan huojun ja jota vastaan tahtoni
on vain kaipaus, heikko kuin haavan kuori,
hauras, kevyt kuin teeseula, lehtien paino tuulessa.

Tahtoni, tahto. Kupillinen teetä
tyhjässä illassa kuistilla.
Sytytän lamppua. Sydän on palanut.
Nojaan, mietin metsän syvennyksessä,
minut uuvuttaa illan
liikahdus.

Lammella huutaa lintu, ang-ank.”(KHK: 137.)

Tässäkin runossa puhuja tekee eräänlaisia tunnusteluja minuuteensa ja löytää tai aavistaa useita osuuksia tai mahdollisuuksia. Mitä olen: varjo, lintu, pilvi vai hämärää tahtoa vai jokin toinen? Tahto-käsitettä täsmennetään ja vahvistetaan toisessa säkeistössä ”Tahtoni, tahto”, mikä vie ajatukset helposti Nietzschen ylivoimaiseen tahtoihmiseen. Mutta runossa on paljon tahdon kieltävää: uupumusta, teen rauhaisaa nautiskelua kuistilla ja ennen muuta se ”jokin toinen”, joka asettaa ”tahtoni” aivan toiseen näkökulmaan, jota ”vastaan tahtoni on vain kaipaus”. Tämän kaipauksen attribuutit ovat heikko, hauras ja kevyt, ja kohde on määrittymätön, ehkä ei-mikään. Sen sijaan tämä ”jokin toinen” on vahva ja määritty ehdottomana, merkityksellisenä, muuttumattomana, vaikuttavana. Tästä toisesta minä on pääsemättömissä ja joutuu siihen mukautumaan: ”jonka mukaan huojun”. Minä on osa sitä, joskin vaihtelevasti. Kun nämä olemisen mahdollisuudet on reflektoiden käyty läpi, tuntuu arkisesta teen juonnista ”tyhjässä illassa” tulevan lähes se ”toinen” oleminen. ”Tyhjään iltaan” levittäytyy toisenlainen oleminen. Arkinen täälläolo sisältää olemisen huolen, jonka ehdottomuutta jopa linnun tiukka ”ang-ank”-huuto vahvistaa. Sanoin: lähes, sillä tilanne jatkuu, aika kuluu, ajatus keräytyy ja mieli muuttuu; ”se toinen” on ikään

kuin kamppailtava aina uudelleen täällä vaikuttavaksi tietoisuudeksi. ”Tyhjä ilta”, ”metsän syvennyksessä”, kun ”[s]ydän on palanut” kuvat alkavat merkityksellistyä eksistentiaalisesti ja vihjata autenttisen olemisen mahdollisuuteen. Se ”toinen” tulee minän täälläoloon kuolemaa kohti olemisen kautta, ikään kuin itsensä edellä olevana olemisena.

Runojen liikettä ja aikaa voi yrittää ymmärtää Eeva-Liisa Mannerille tärkeän filosofin Martin Heideggerin olemisen ja ajallisuuden ajattelun pohjalta.¹⁰ Olemista voi ajatella vain ajallisena, huolen merkitsemänä. Vain ajallisuudessa voi paljastua arjen elämän täälläolo olemisen perustavassa merkityksessä – kuolemaa kohti olemisen kautta, jolloin täälläolossa on sekä tuleva edelläkäyntinä että jo ollut, olleisuus.”

Kokoelman viimeinen osasto on nimeltään ”Empiirisen minän kokemuksia”. Se sisältää lyhyitä 3–5 -säkeisiä runoja. Kaksi ensimmäistä runoa varioivat sydämen palamisen aiheetta, joka itse asiassa esiintyi jo lähtökohdaltaan hyvin konkreettisenä ”Kupillinen teetä” -runossa.

”Jos suru savuaisi,
maa peittyisi savuun.
Ja silti tämänkin surun alla on tuli,
sydämeni palaa, eikä kulu. (KHK: 144.)

Sydämeni palaa, eteinen ja kammio palavat,
ei täällä, ei minussa; ulkona, niin kuin
maailma palaisi, mielle.” (KHK: 145.)

Runoissa käytetään samoja sanoja: sydämeni, palaa, maa(ilma), ja samaa palamisen ei-prosessuaalisuuden kuvaa: palava ei kulu, palaminen ei pääty. Se vain on, alati tapahtuu, tässä, minussa, sydämessäni – ja ei kuitenkaan: ei täällä, ei minussa. Runoissa on havaittavissa etenevä liike kuin tavoitteena olisi palamisen suurempi käsittäminen. Mutta sen ymmärrettävyys ei lisääntynyt, päinvastoin, se tulee yhä oudommaksi. Palaminen ei olekaan enää minun mielentilani, suruni savua, se tapahtuu ulkona, kaikkialla, se on kuin maailman paloa, mitä seuraa arvoituksellinen täsmennys: kuin mielle palaisi. Miten tähän on tultu: surun tunne – sydämen palamisen mielle – palamisen mielteen palaminen. Sydän palaa, palaa ja savuaa eikä lakkaa palamasta. Mikä on tämä mielle, joka yhdistää ’tunteen palon’ ja surun, niin että koko maailma tuntuu palavan ja surevan. Maailman palaminen on konditionaalinen mahdollisuus. Kaikkea olevaa sävyttää surun traaginen vääjäämättömyys.

Kolmas runo määrittelee rakkauden ja kuoleman kaksoiksi. Rakkaus ja kuolema rinnastuvat, ne eivät ole todellisia vaihtoehtoja, sillä ne ovat runon mukaan yhtä epätodellisia. Halu ja harha määrittävät niitä.

”Kaksoset:
rakkaus ja kuolema, yhtä
epätodellisia molemmat, yhtä haluttuja,
kun luonteeni pettää, pakenen
toisesta toiseen.” (KHK: 146.)



D. & D. Meadows & J. Randers
KASVUN RAJAT
334 s., nid. • ovh 31 €

Syvällisen ja ennakoivan yhteiskunnallisen uudistuksen avulla voitaisiin estää ihmiskunnan ekologista jalanjälkeä kasvamasta yli planeetan kantokyvyn.



Niiniluoto, Ilkka & Juha Sihvola (toim.)
NYKYAJAN ETIIKKA
265 s., nid. • ovh 28 €

Nykyajan etiikka selvittää globalisointuneen elämänmuodon eettisiä ja yhteiskunnallisia haasteita.



Juusola, Hannu
ISRAELIN HISTORIA
317 s., sid. • ovh 33 €

Ensimmäinen suomenkielinen yleisesitys Israelin valtion historiasta.

Minä on halujen ja harhojen, rakkauden ja kuoleman, saartama ja ajama. Molemmat puhuja tiedostaa pakene-miseksi. Milloin hän on kaipuuta tai intohimoa, milloin kuolemahakuista poiskääntymistä. Ehkä voi sanoa, että tunteen vaihtoehdot ovat eroottinen voimakas vire, kuvitelmat, päiväunet tai melankolinen lamaanus, (itse)sääli ja surullisuus. Niiden valtaan joutuminen on todellisen luonteen pettämistä, sillä on olemassa jokin muu, erilainen olemisen mahdollisuus. Sen aavistus on vahva. Se perustaa halujen muutoksien alla olevaan luonteen pysyvyyteen. Runoilijana olemisen eli kirjoittamisen pitäisi löytää perusteensa täältä syvempää, todellisemmasta olemisesta, rakkauden ja kuoleman tuolta puolen.

Metsän syvennyksessä

Runojen keskeiset maisemamuodot ovat metsä ja järvi. Molempiin liittyy syvyys. Runoissa toistuu erikoinen ilmaisu ”metsän syvennyksessä”. Linnut, ilman asukkaita, pitävät ääntä niin metsässä kuin järvellä. Maisemassa kuuluu vain kaksi välitöntä ihmisen aiheuttamaa ääntä: vanha mies toivottaa hyvää yötä, ja toisessa runossa vastarannalta kuuluvat puunhakkaajan kirveeniskut. ”Metsän syvemmät äänet kertovat / puunhakkaajan matkan Haukkavuoren rinteellä.” Toisella rannalla kaiku kuulostaa tekevän paralleelia matkaa kaataen ”tyhjällä rannalla / luultuja puita”. ”Joskus he tervehtivät toisiaan, / tämä ja se toinen, kaikujen mies, / ja huutavat jotakin / tyynen metsäjärven yli, syvän ja kylmän.” (KHK: 122.) Personoimalla äänet ja jakamalla heijastuksen kahdeksi rinnastuvaksi mutta erilaiseksi matkaksi, runon puhuja avaa ontologisen kysymyksen järvi-kuilun ylle. Äänen ja kaiun kautta syntyy ilmava syvä rajattu tila. Kuulija paikantaa itsensä maisemaan ja sen merkitsijäksi. Toisissa runoissa rannalla ja veden rajassa syntyy optisia heijastuksia. Elementit ja olennot, kuten hevonen, ihminen ja vene, ylittävät rajoja ja heijastuvat. Erityisen vaikuttavia ’heijastuksia’ syntyy sumussa näkymättömien lintujen äänen ja jonkin tunnistamattoman suipon muodon, hitaasti veneen muodon saavan välille.

Mitä runoilija tekee metsässä, metsän syvennyksessä? Kirjoittaa tietysti runoja, lukee runoja ja pohtii runoja. Hän haluaa viivytellä metsässä. Kokoelmassa on runoja, joissa puhuja ottaa selvästi runoilijan roolin ja puhuu runoilijana. ”Mutta vielä on valoa ja ääniä” -runossa puhuja miettii, mitä pitäisi tehdä, jotta voisi pitkittää iloa tuottavaa olemistaan luonnon sisällä. Hän ehdottaa itselleen meditoivaa runopuhetta puheena poissaolevalle, vieläpä varsin mutkikkaan apostrofisesti, poiskääntymisenä aivan toisen välittävän elementin, virtaavan veden puoleen.

”Nyhdän kortteita : : hauraita meditaation patkia, mitä tekisin? mitä ilon pitkittämiseksi?

Puhele Tuomaan, ystäväsi, kanssa: pudota hänelle runo syvään jokeen.” (KHK: 120: 7–10.)

Runo on viesti jollekin, mutta moneen kertaan viestiytensä mutkistava ja kieltävä, osoitettu jollekin eikä kuitenkaan, ei ainakaan suoraan vaan sattumanvaraisena ’pullopostina’. Runon lopun säepari, joka on ”Tuomasta” vaille suora paralleeli kiinalaisen Tu Fu’n runoon, kutsuu runojen yhden pohjatekstin, kiinalaisen klassisen runouden, maiseman havainnointiin ja luonnonrunouden kulttuuritilaan. Kokoelman luontorunoissa suomalaista maisemaa katsotaan myös itäisen klassisen runouden läpi.¹²

”Ajan ja tilan suhteista” on kokoelman toiseksi viimeinen osasto. Se voisi nimestään päätellen olla lyrinen tutkielma inhimillisen havaitsemisen peruskategorioista, ajasta ja avaruudesta. Manneria teema on aina kiinnostanut, ja se ilmeneekin hänen tuotannossaan omanlaisenaan kaikkiaikaisuutena ja aika on maisema -ajatuksena. ”Ajan ja tilan suhteista” -osaston jokaisen runon tilan läpäisee putoamisen liike: jokin putoaa tai jotakin pudotetaan. Tämän osaston teema on ennen muuta subjektiivinen tajunnan tila, jossa muuan tunne: ihaileva hellyys, sitoo nyanssoidusti kulttuuris-mentaaliset mielteet, muistot ja luonnonhavainnot. Ne aktualisoituvat tietynsuuntaisina ja -sisältöisinä – metsän syvennyksessä kirjoittamisen tarpeisiin. ”Veden ylivoimaisuudesta maahan verrattuna” -runon yhteydessä totesin, että kokoelman luontorunot kietoutuvat hyvän rakkauden ilmapiiriin. Manner on avannut *Niin vaihtuivat vuoden ajat* -kokoelman ilmapiiriin ja rakkaus-aiheen niin maisemallista kuin kirjallisen dialogin taustaa kirjailijahaastattelussa 1972 seuraavasti:

”Nuo rakkaudet tai miksi sitä sanoisi – ’dichterliebe’ se tietysti oli – olivat kirjallisia ja säröttömiä, varjo ei ollut vielä langennut. ”Vuodenajoissa” näkyy olevan runo Tuomas Anhavalle (”Mutta vielä on ääniä ja valoa”) ja toinen Oscar Parlandille (”Minnelied”). Seurustelu oli puhtaasti esteettistä, jos sitä nyt seurusteluksi voi edes sanoa.

Mutta kyllä maisemaankin voi rakastua siinä kuin ihmiseenkin. Kun minä rakastun maisemaan – Espanjassa tai kotimaassa – tunnen olevani osa luontoa, sulaudun pois. Ja maiseman voi myös menettää, aivan kuin ihmisen. Maisemanrakkaudessa on se hyvä puoli että se on täysin persoonatonta eikä koskaan hajottavaa.”¹³

Tu Fu, Willy Kyrklund, Tuomas Anhava, Bo Carpelan tai Augustinus eivät ole ainoita, joihin runoissa on suoria tai vihjaavia viitteitä. ”Minnelied, Liebeslied” -runon Vogelweiden taakse kätkeytyy Parland *Lumottuine teineen*; Mozartin hilpeä *Caro mio Druck und Schluck* soi leikkisästi samannimisessä runossa; aihetta tukee myös Mannerin Mörike-suomennos *Mozartin matka Pragiin* Mozart-esseineen (1964). ”[J]ug jug, lintu hoki, mennyt, mennyt” vie vanhalla englannilla merkittyy satakielen lauluun Eliotin *Autiossa maassa* ja raiskatun Filomelan kärsimysmyyttiin. Toinen lintuviite Eliotiin löytyy säkeessä ”(pois, sanoi lintu ja pilvi kulki yli)”; se vie ”Four Quartets” -runoelman ”Burnt Nortoniin”. Näin runollinen mieli kohtaa tietyn toisen ajan ja tilan, jonka kanssa käydä keskustelua, antaa sen vaikuttaa kirjoittamiseen

ja virittää osaltaan runon tunnelmaa. Manner käyttää viitteistöä kuitenkin äärimmäisen hillitysti. Esimerkiksi Eliot-viitteet, jotka ovat lähes sitaatinomaisia ja joita on useampia kuin edellä mainitut, eivät vedä Mannerin luontorunoihin länsimaisen kulttuurin rajuja kuolemanenteitä ja viattoman loukkausta ja vainoa, puutteen ja pettymyksen karvautta, vaikka vihjaavatkin suruun.

”Ajan ja tilan suhteista” -osastossa on runo, jossa minä lukee toista runoilijaa, ja runo, jossa hän kuvittelee häntä itseään luettavan. ”Minnelied, Liebeslied” -runossa runon minä lukee keskiaikaista proosaa ja runoa. Hän kuvittelee saksalaisen Minne-laulajan Walther von Vogelweiden (1170–1228) kirjoittamassa runoa. Vogelweide paitsi että otti mietelmärunoillaan kantaa poliittisiin valtakistoihin paavia vastaan, kirjoitti ennen muuta feodaalilajan ritarirakkauden mukaista roolirunoa, jonka kaavoittuneisuutta (*hobe Minne*) vastaan hän kehitti oman sisällöllisesti ja muodollisesti vapaamman ’sydänrakkauden’ konseptin.¹⁴ Perinteisessä Minne-laulussa ritari lauloi rakkauttaan ylempisäättyistä linnanrouvaa kohtaan, kaipasi, itki ja aneli suosiota. Lajin myöhemmässä muodossa (*niedere Minne*) sukupuolten suhde saattoi olla päinvastoin, nainen saattoi kuvata rakkauttaan ja uskollisuuttaan ja sitä miten rakkaus koituu hänelle onneksi tai tuhoksi.

Mannerin runon ensimmäinen säkeistö päättyy keskiyläsaksankieliseen sitaattiin Vogelweiden runosta ”Under der linden”¹⁵. Manner aloittaa:

”Luin iltapäivän vanhaa hopeajuovaista proosaa,
vanhoja siroja runoja; Vogelweide
kirjoitti sulanruodolla kevyesti,
kevyesti kirjoitti hän raskaana aikana,
taidokas runoniekka, tandaradei,
schône sanc diu nahtigal.” (KHK: 14o.)

Vogelweiden runossa rakastavaisilla on salainen lemmeenkohtaus keväisessä lehdossa metsän reunassa keskellä kukkia ja satakielen laulua. Runo on kansanlaulumaisen hilpeä. Rakastavaiset näkee vain lintunen, ja lintu ei kieli näkemänsä.

Mannerin runon toisessa säkeistössä minän lukutilanne muuttuu.

”Oli tyyni, niityltä nousi lämmin henki,
hän nojasi puuhun, lauloi
minun sieluni hämärtyneeseen ja kirkastettuun metsään
lumotun tien, lumoava on hän,
lauloi sumun, lämpimän tuulen, linnut
alas puista.” (KHK: 14o.)

Runon minä onkin kuin itse astunut Minne-laulun idylliselle niitylle kuuntelemaan laulajaa. Kuulija-puhuja ja niitty rinnastuvat samankaltaisin vastakohtat yhdistävin kuvin: sielu on hämärtynyt ja kirkastettu metsä, niitty



Theodor W. Adorno
ESTEETTINEN TEORIA

550 s., sid. • ovh 38 €

Adornon pääteos on estetiikan ja taiteiden tutkimuksen klassikko.



Anna Rastas, Laura Huttunen
& Olli Löytty (toim.)
SUOMALAINEN VIERASKIRJA
Kuinka käsitellä monikulttuurisuutta

208 s., nid. • ovh 31 €

Kulttuurintutkijat pohtivat onko monikulttuurisuus Suomessa ongelma vai rikkaus



Sigmund Freud
MURHE JA MELANKOLIA

sekä muita kirjoituksia

280 s., sid. • ovh 30 €

Psykoanalyysin perustajan tärkeimmät metapsykologiset kirjoitukset vihdoinkin suomeksi.

on yhtä aikaa sumussa ja lämpimässä tuulessa. Jotain tapahtuu, vastakohtat huojuvat, sillä, kuten runossa todetaan: ”minun sieluni kirkastettuun ja hämärään metsään” aukeaa ”lumottu tie”. Runon minän lumoutuminen alkaa jo hänen lukiessaan runoa, luettaessa kuullaan tekstin ääni, kuullaan laulu, lukija kuuntelee itseään ja joku toinen laulaja tai elämys toisesta ajasta liukuu tuttuun kirjalliseen topokseen.

Kokoelman avausrunossa linnut pudottavat lullunsa puiden lehtien läpi. Tässä laulu hätkähdyttävästi pudottaa linnut alas puista. Ehkä nekin lumoutuvat, joutuvat jopa lumouksen satimeen, sillä sadinkin lumous on. Mutta lumouksen sadin-luonne kääntyy esiin vasta, jos edetään kokoelman rajojen yli *Jos suru savuaisi* -kokoelman (1968) runoon ”Horse/heros/eros”, jossa kohtaaminen niityllä ja samoin kuvien ilmaistu minän kokemus muuttuu aivan toiseksi, kommentoiduksi ja sulkulausekkein kriittisesti ja itseironisestikin analysoiduksi: Runossa mitä monisyisimpiä epiteettejä saava hevonen ”siis platoninen Percival / (minun fikseerattu ideani)” ”ruohoritari / tuulen pyhimys (liehittelijä tai liittolainen)” on tullut ”taigan syvennyksestä / (minun hämärtyneen sieluni kirkastettuun metsään)” (KHK: 273). Runojen keskinäinen suhde osoittaa varsin havainnollisesti, miten runoilija käyttää samaa kielellistä kuvastoa erilaisten minuuden pyrkimysten ja olemisen tilojen ilmaisuun. Toiston varioinnin merkitysverkkojen seurailu teoksesta toiseen ei tässä kuitenkaan ole ensi sijassa tehtäväni. Pysyttelen *Niin vaihtuivat vuoden ajat* -kokoelman rajoissa ja sen runoissa tapahtuvassa ajattelussa.

Lukemista käsittelee, mutta toisesta näkökulmasta runo ”Sinunko kätesi sirotteli tähtipölyä kirjoituksilleni”. Otsikkoon voi liittää aleatorisesti viitteen myyttiin, jossa Zeus-jumala laskeutuu kultasateena kuolevaisen Danaen helmaan ja saa tämän siten lumottua ja antautumaan itselleen. Otsikon vihje on hyvin hillitysti eroottinen, eikä oikeastaan aktualisoidukaan ilman myytin tuntemista – jota muuten Augustinus paheksui nuorten mielikuvitukselle vahingollisena¹⁶ – eikä ilman kokoelman ilmapiiiriä ja muutamien luontoa erotisoiden inhimillistävien kuvien vahvistusta.¹⁷

”Sinunko kätesi sirotteli tähtipölyä kirjoituksilleni

Pilvi on kääriintynyt sateensa ja vienyt sen pois,
sarastus on vetänyt koilliseen hopeajuovan.

Tähti, jota ei ehkä ole, on syttynyt vaalealle pohjalle,
myöhästynyt uutinen hämärtää mieleni kysymyksillä.

Luetko sinä tämän runon, sitten kun minua ei enää ole?

Kuulitko äskeisen sateen? Näetkö aamun juovan?
Näetkö tähden jota ei ole?” (KHK: 142.)

Runo kohdistaa ajallisuuden ja olemisen kysymyksen taideteokseen, runoon. Milloin ja missä runo on? Runo on olemassa, ’täällä’, läsnä, silloin kun siihen palataan, kun se luetaan, niin että sanat alkavat puhua. Mutta runouden teksti ei viittaa takaisin alkuperäiseen puheeseen eikä puhujan intentioniin vaan merkitys kumpuaa itse tekstistä sitä luettaessa. Tekstillä on oma puheen aitoutensa.¹⁸ Mannerin runon minä ei väitä, että lukijan kokemus olisi sama kuin kirjoittajan. Hän vain esittää lopussa joukon kysymyksiä ja jättää kysymisen käyntiin. Aiemmissa säkeistöissä kuitenkin annetaan eräänlainen oletuksellinen vastaus, joka alkaa tähdentää runoilijan suurta vastuuta sanoistaan, vaikka niiden kohde on ohimenevä, häipyvä, kiinnittymätön, mielen kysymyksillä hämärtävä ei-mikään, jokin jota ei enää ole. Teos syntyy lukiessa – jäljissä ja jälkeen, niin kuin myös kirjoitettaessa.

”Metsän syvennyks” esiintyy ensimmäisen kerran syksyn viimeisten haukkojen yhteydessä, jotka lähellä maata lentäen katoavat metsän syvennykseen palaamatta. (KHK: 125.) Linnut eivät kysele olemistaan. Metsän syvennyksen kuvaan liittyy myöhemmin mietiskelijä ja laulaja, puolittain levossa olevassa asennossa: ”Nojaan, mietin metsän syvennyksessä” (KHK: 1137); ”hän nojasi puuhun, lauloi / minun sieluni hämärtyneeseen ja kirkastettuun metsään / lumottuun tien” (KHK: 140.) Runoilija nojailee, ajattelee, mieli on yhtä aikaa hämärä ja kirkas, jotain on tulollaan, jotain paljastuu ja kätkeytyy. Metsän syvennyksessä valaistuu. Etsimättä tulee mieleen Heideggerin tapa kuvata tilaa, jossa koetaan olemisen välittömyys, aukeamana (*Lichtung*).¹⁹

Metsän syvennykseen paikalleen asettumisen iso vastakuvio *Niin vaihtuivat vuoden ajat* -kokoelman runoissa on toistuva putoamisen ja laskeutumisen liike, hetki, joka koskee niin luonnon ilmiöitä kuin ihmistä. Ihmisen kokema ”tyhjyyden-huimaus” ei ole (vain) kielteinen, vaan jonkin olennaisen, ehkä arkaaisen kohtaamista.

Kokoelman päättää ”Empiirisen minän kokemuksia” -osasto. Sen viimeiset runot ilmentävät vetäytymistä sielun askeesiin, jossa vastakkaisuudet ovat läsnä yhtäaikaan ja jossa mennään kohti äärimmäistä huolekkuutta sanojen ja sanomisen suhteen. Kuuntelu ja vaikeneminen ovat osa sanomista. Sanoja ei tarvita paljon. ”Huomenna ehkä / en tarvitse yhtään.” (KHK: 149.) Jokainen sana kuunnellaan tarkkaan – niin kuin kuiskaavat askelet portaissakin, vaikka etukäteen tiedetään, että ne eivät vastaa odotukseen – sillä odotus kuuluu omaan olemiseen. Huolekkuus sanoissa ja sanojen vaaliminen, sillä vain niissä runoilija ’sanoo olemisen’, on myös Heideggerin teema.²⁰ Tosin se tässä Mannerilla todetaan kovin teesinomaisesti verrattuna myöhempiin laajoihin ajatusrunoelmiin ”Kaksoisteema” (1966) ja ”Kromaattiset tasot” (1968) tai *Kuolleet vedet* -kokoelman (1977) kieli-reflektioon.²¹ Havisevan runot eivät ole mikään saareke Mannerin tuotannossa. Niiden ajallisuuden filosofia ja luonnon ajattelu näyttävät, minne Manner perustaa rounouteensa niin ikään kuuluvan ihmisen historian ja yhteiskunnallisen maailman ajattelun.

Viitteitä

1. Eeva-Liisa Mannerin kirjeet Anna-Liisa Mäenpäälle 14.7.1964 ja 23.7.1965. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Kirjallisuusarkisto.
2. *Niin vaihtuivat vuoden ajat* -kokoelman syntyhistoriasta on olemassa ainutlaatuinen dokumentti: Marja-Leena Tuurnan pro gradu -tutkielma *Eeva-Liisa Mannerin Niin vaihtuivat vuoden ajat -teoksen luomisprosessista*, Helsingin yliopiston Kotimaisen kirjallisuuden laitos, 1964. Tekijä seuraa kokoelman syntymistä kronologisesti sekä lehdissä julkaistujen että kirjailijan tekijälle eri vaiheissa helmi-elokuussa 1964 lähettämien versioiden kautta ottamalla huomioon kaikki muutokset. Tekijä toteaa: ”Luonnollisesti nimeämieni työvaiheitten välillä on saattanut olla useita muita, joita en ole voinut seurata läheltä ja merkitä runon syntyhistoriaan. Mielestäni kuitenkin jo versiot I-VI tuovat esiin tarkastelemisen arvoisia runon ja runokokoelman hahmottumiseen liittyviä seikkoja.” (emt., s. 58–59.)
3. Ks. Hollsten 2004, s. 285.
4. Gadamer 2004, s. 174–175.
5. Kyrklund 1962, 16: ”Elämää kokeneella miehellä on jalo ilme. Hänen mielipiteensä ovat perusteltuja. Hänellä ei ole illuusioita. Kevät ja syksy eivät häntä hämmästytä. Että ihmiset vainoavat toisiaan ja tappavat toisiaan, puhkaisevat toisiltaan silmät ja tarjoilevat toisilleen pohjaanpalanutta velliä, ei häntä hämmästytä. Hän on suvaitsevainen ja epäilevä. Elämääkokeneen hymyllä, täynnä suvaitsevuuutta ja epäilyä, hän tarttuu vanhuksena nuoren seuraajattaren käteen ja vie hänet verhon taakse.”
6. Manner 1969, 216; Laatto 1981.
7. Augustinus 1981, I: 6.
8. Heidegger 1979, s. 1.
9. Heidegger 1986, s. 44: ”Wesentliche Antworten sind stets nur der letzte Schritt der Fragen. /- /- Die wesentliche Antwort schöpft ihre Tragkraft aus der Inständigkeit des Fragens. Die wesentliche Antwort ist nur der Beginn einer Verantwortung. In dieser erwacht das Fragen ursprünglicher. Deshalb wird auch die echte Frage durch die gefundene Antwort nicht aufgehoben.”
10. Martin Heideggerin merkityksen ajattelulle Manner on todennut painokkaasti mm. vuoden 1972 kirjailijahaastattelussa ja *Miten kirjani ovat syntyneet* -esseessään 1968. Kirjailija on kertonut tutustuneensa filosofiaan etenkin vuosina 1966–67, kymmenkunta vuotta Sartreen tutustumisen jälkeen, ja lukenut tuolloin ainakin kirjoitukset *Was ist Metaphysik?*, *Vom Wesen der Wahrheit* ja *Die Technik und die Kehre*. (Manner 1969, s. 219–222; Manner 1972; Mannerin kirje Tuula Hökälle 11.6.1991.) 1950-luvulla ilmestyneet kirjoitusantologiat *Holzwege* (1950) ja *Unterwegs zur Sprache* (1959), joissa kieli, oleminen ja runous/taide ovat keskiössä, kuuluvat myös Mannerin kirjastoon (Tampereen yliopiston kirjaston Eeva-Liisa Manner -arkisto.) Se, miten voimakas ja pitkäkestoinen Mannerin suhde Heideggeriin on ollut, kertoo myös siitä, että tämän ajattelu on vedonnut runoilijassa jo olemassa oleviin näkemyksiin ja ajatussuuntiin. Implisiittistä vaaliheimolaisuutta on paikallaan tarkata myös aiemmasta tuotannosta, myös näistä Havisevan runoista.
11. Ks. Tontti 2005, s. 57–58; Heidegger 1979, § 53, 62, 65.
12. Kokoelman yhteyksistä kiinalaiseen runouteen, ks. Tuurna 1966.
13. Manner 1972.
14. Knörrich 1992, s. 149–151.
15. ”Under der linden” -runon ensimmäinen stroofi kuuluu: ”Under der linden / an der heide / då unser zweier bette was, / då mygt ir vinden / schône beide / gebrochen bluomen unde gras. / vor dem walde in einem tal, / tandaradei, / schône sanc diu nahtegal.” Aale Tynni kääntää ”Lehmusten alla” -laulun ensimmäisen säkeistön: ”Lehmusten alla / on nurmen nukkaa, / sinnepä vuode laadittiin / taittelemalla / ruohoa, kukkaa, - / siellä se nytkin nähtäisiin. / Lehdon laidalla laaksossa päin / tandaradei! / kun satakieli lauleli näin.” (Walther von der Vogelweide, s. 39–41.) Jokaisessa strofissa on kertosäe ”tandaradei”.
16. Augustinus 1981, I: 16.
17. Ks. KHK: 139; KHK: 138. Runon ”Ja taas on aamu” luonnonhavaintojen hienovireinen kaksikulttuurisuus avautuu oikeastaan vasta, kun luetaan, miten kirjailija on muuttanut runoa myöhemmin. Runo kuuluu: ”Ja taas on aamu, / rannoilta kohoaa lämmenten / sumun auennut vyö ja metsästä kuuluu / pöllön pehmeä

huuto.” Vuoden 1980 valittuihin runoihinsa Manner on korjannut 3. ja 4. säkeen muotoon ”usva, veden hengitys, / ja metsästä kuuluu pöllön pehmeä huuto.” (KHK: 138.) Emotionaalista tulokintaa on siten häivytetty. Itäisen sensuellin runouden mieleen tuova tunteen siirto luontoon on häipynyt tavanomaisemmin inhimillistetyn luonnon omaehtoisuuden hyväksi. Pöllön huuto on enemmän pelkkä pöllön huuto ilman säkeenlylyksen pysähdystä. Runon muutosten seurauksena ollaan siten niin suomalaisen järven rannalla kuin olla voi.

18. Gadamer 2004, s. 234–235.
19. Heidegger 1981, s. 15–18.
20. Heidegger 1981, s. 51–54.
21. Ks. Hökkä 1991, s. 302–339.

Kirjallisuus

- Augustinus, *Tunnustukset. Confessiones*. Latinasta suomentanut Otto Lakka, suomennoksen tarkistanut Yrjö-Otto Lakka. Sley-kirjat, Jyväskylä 1981.
- Gadamer, Hans-Georg, *Hermeneutiikka. Ymmärtäminen tieteissä ja filosofiasa*. Valikoitunut ja suomentanut Ismo Nikander. Vastapaino, Tampere 2004.
- Heidegger, Martin, *Was ist Metaphysik?* (1929. Mit dem Nachwort der 4. Aufl. von 1943 und der Einleitung der 5. Aufl. von 1949) Dreizehnte Auflage. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1986.
- Heidegger, Martin, *Über den Humanismus*. (1947) Achte Auflage. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1981.
- Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*. Fünfzehnte Auflage mit den Randbemerkungen aus dem Handexemplar des Autors im Anhang. Max Niemeyer Verlag, Tübingen 1979.
- Hollsten, Anna, ”Syvä ja kirkas”: imagismia ja empiiristä mystiikkaa. Teoksessa Katajamäki, Sakari & Johanna Pentikäinen (toim.), *Runosta runoon. Suomalaisen runon yhteyksiä länsimaisen kirjallisuuteen antiikista nykyaikaan*. WSOY, Helsinki 2004, s. 284–300.
- Kyrklund, Willy, *Mestari Ma*. (Mästaren Ma, 1953) Suomentanut Eeva-Liisa Manner. Arvi A. Karisto, Hämeenlinna 1962.
- Hökkä, Tuula, *Mullan kirjoitusta, auringon savua. Näkökulmia Eeva-Liisa Mannerin runouteen ja sen modernisuuteen*. SKS, Helsinki 1991.
- Knörrich, Otto, *Lexikon Lyrischer Formen*. Alfred Kröner Verlag, Stuttgart 1992.
- Laatto, Ritva (toim.), *Eeva-Liisa Manner – runoista ja runoilijan töistä*. Tv-ohjelma Eeva-Liisa Mannerista. TV-2. 6.12.1981.
- Manner, Eeva-Liisa, *Niin vaihtuivat vuoden ajat. Runoja*. Tammi, Helsinki 1964.
- Manner, Eeva-Liisa, *Kirkas, hämähä, kirkas. Kootut runot*. Toimittanut Tuula Hökkä. Tammi, Helsinki 1999. [KHK]
- Manner, Eeva-Liisa, *Miten kirjani ovat syntyneet. Teoksessa Miten kirjani ovat syntyneet (Studia generalia 1968)*. Toimittanut Ritva Rainio. WSOY, Porvoo – Helsinki 1969, s. 211–228.
- Manner, Eeva-Liisa, *Kirjailijahaastattelu*. Haastattelijana Anna-Liisa Mäenpää. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Kirjallisuusarkisto, Helsinki 1972.
- Tontti, Jarkko: *Olemisen haaste – 1900-luvun hermeneutiikan päällinjat*. Teoksessa *Tulkinnasta toiseen. Esseitä hermeneutiikasta*. Toimittanut Jarkko Tontti. Vastapaino, Tampere 2005, s. 50–81.
- Tuurna, Marju: *Kiinalainen Manner. Kirjallisuudentutkijain Seuran vuosikirja 21/1965*. SKS, Helsinki 1966, s. 98–105.
- Walther von der Vogelweide, Lehmusten alla. Teoksessa *Tuhat laulun vuotta. Valikoima länsimaista lyriikkaa. Uusittu ja täydennetty laitos*. Toimittanut ja suomentanut Aale Tynni. WSOY, Helsinki 1974, s. 39–40.



Jarkko Tontti

Runoilija kansallis- filosofin kourissa

Jos ystävämme Johan Ludvig Runeberg olisi tiennyt kuinka jälkipolvet ottivat hänen tuotantonsa omaan käyttöönsä ja väänsivät siitä omien pyrkimystensä välineen, hän olisi varmasti kimmastunut. Sukupolvet toisensa jälkeen on pakotettu pönttämään *Vänrikki Stoolin tarinoita* ja tämä nationalistisena pakkopullana syötetty teos vääristää edelleen hänen kirjailijakuvaansa. Erityisen surullista tämä on siksi, että *Vänrikit* ei totisesti ole Runebergin paras teos. Mutta edelleen jopa runodigga-reiden piirissä vain harvat ovat perehtyneet *Hirvenbüh-täjiin* tai Runebergin varhaisiin runoihin, nyt uudelleen suomennettuun *Idylleihin ja epigrammeihin*.

Toinen syy, minkä takia Runebergiä on jo pitkään vi-roksuttu, on kieli. Kovin harva suomenkielinen pystyy tai haluaa lukea Runebergiä ruotsiksi ja suomennokset ovat olleet pahasti vanhentuneita. Runoilija Risto Ahti onkin tehnyt todellisen runoteon kääntämällä Runebergin var-haistuotantoa selkeälle, nykyaikaiselle suomelle. Ahti itse on painottanut, että Runeberg oli aikanaan ruotsin-kielisen runouden uudistaja nimenomaan siksi, että hän käytti puhkielisiä ilmaisuja. Ruotsissa Runebergiä arvos-tettiin ja arvostetaan edelleen juuri tästä syystä. Suomen kansallisorunoilija oli myös ruotsalaisen runouden muu-tosvoima ja kielen elävöittäjä.¹ Uusi käännös palauttaa Runebergin kielen kunniaansa. Kuten Runebergin ruotsi, myös Ahdin suomi on selkeää, kuulasta ja kohteeseensa iskevää, kaukana siitä koukeroisesta runorojasta, jolla suomenkielisiä käännöksiä tähän asti on raskautettu.

Ahdin suomennosta kannattaa lukea rinnan alku-kielisen tekstin kanssa. Tällöin pääsee parhaiten sisään

siihen maailmaan, jossa Runeberg ei ole vielä kansal-linen monumentti ja kulttuurinen kolossi vaan rempseä ja lemmeäs nuorukainen. Nimensä mukaisesti Rune-bergin varhaisteoksessa on maalaiselämää kuvaavaa ker-tomaruoutta (eli idyllejä) ja lakonisia pikkurunuelmia eli epigrammeja. Aikakauden kirjallisuustrendejä seu-raten pääosassa ovat luonto ja tunne. Todellisuus ei pal-jastu järjellä, empirialla ja analyysillä, vaan kohteeseen samaistumalla. Tunne on tie tosiolevan äärelle. Rune-bergin runomaailmassa koskematon luonto on ihmisten artefaktien ja puuhastelujen yläpuolella, se on ehtymätön metaforavarasto, se varsinainen jumala.

*Vaikka särkyvät puron ensimmäiset vesihelmet,
Vaikka kuihtuvat kevään ensimmäiset kukat;
ensi rakkautesi elää, nuori sydän,
kauemmin kuin mikään muu.²*

Myytti ja sen purku

Kuten Pertti Lassila on todennut, uskomus Runebergin ja Snellmanin yhdenmukaisesta toiminnasta Suomen kansallisvaltion synnyttämiseksi on ollut kotimaisen kir-jallisuushistorian voimallisimpia ideoita ja peruslähtö-kohtia.³ Tämä käsitys on virheellinen. Se on myös yksi räikeimpiä esimerkkejä siitä, kuinka mieluusti poliitikot ja teoreetikot ottavat taiteilijan teoksineen omien tarkoi-tusperiensä käyttöön.

Runebergin ja Snellmanin kirjallisuuskäsitykset olivat jokseenkin päinvastaiset, mikä käy erityisen hyvin ilmi



Tarmo Paunu, *Kamppailu*. 110 cm x 130 cm, öljy kankaalle 2005.

Idylleistä ja epigrammeista. Hegeliä seuraileva Snellman asetti ihmistekoisien taiteen luonnonkauneuden edelle. Hän uskoi vankkumattomasti kulttuuriin, edistykseen ja ihmisen oikeuteen ja velvollisuuteen alistaa luonto omien tavoitteidensa välineeksi. Ja tietysti Snellman uskoi kaikkein vankimmin *järkeen*. Hän myötäili uskollisesti Hegeliä tämän romanttiikan vastaisessa polemiikissa.

Runeberg sen sijaan sitoutui nimenomaisesti romantiikkaan. Hänelle keskeistä olivat hetkellisyys, intensiteetti ja katoavuus. Kuilu runossa esiin välkähtävien ikuisten ideoiden ja ajallisen todellisuuden välillä on leveä ja syvä. Vain pyhyttä tavoittelevassa luontokokemuksessa taiteilija, ja vain taiteilija, voi kuilun ylittää. Tunne on se, joka ihmistä todella ohjaa, eikä tunne ole ihmisen ja järjen määrätävissä.⁴

Runouden, luonnon ja tunteen kolmiyhteys on Runebergin kirjallisuuskäsityksen ydin. Tämä on mahdollisimman kaukana snellmanilaisesta näkemyksestä, joka antaa kirjallisuudelle tehtävän ja ulkoisen päämäärän. Kirjallisuuden pitää olla kansallista kirjallisuutta, sillä on historiallinen missio vahvistaa ja ilmentää kansallisuutta. Siinä missä Snellman halusi alistaa kirjallisuuden poliittisten päämäärien välineeksi, Runeberg puolusti kirjallisuuden itseisarvoa, runoutta vapauden ja mahdollisen taiteena, ainutkertaisen, yksilöllisen ja erilaisuuden alueena.

Luontosuhde on tässä ratkaisevassa asemassa. Runebergille luonto oli pyhä, ja koskematon erämaa on se 'isänmaa', josta hän puhuu. Hänelle isänmaanrakkaus on kansanihmisten aitoa sitoutumista kotiseutuunsa, sen luontoon ja paikalliseen ainutkertaisuuteen. Snellmanille isänmaallisuus taas oli abstraktia kansallista tietoisuutta, suomalaisuutta, joka ylittää paikallisten kokemusten kirjon, jota hän halveksi. Luonto oli Snellmanille varanto, resurssi jota ihminen saa hyödyntää ilman mitään rajoituksia. Luonnolla ei ole itseisarvoa, se on vain ja ainoastaan hyväksikäytettävä hyödyke kulttuurin historiallisessa etenemisessä.⁵ Snellman vaati aikanaan Suomen kaikkien metsien hakkaamista ja muuttamista pelloiksi. Runebergille metsä oli pyhä.

Runoilija vastaan opportunisti

Vänrikkien ilmestyessä Snellman toki heti ymmärsi, ettei se täyttänyt hänen asettamiaan vaatimuksia kansalliselle kirjallisuudelle. Teoksen sankarit tuskin käsittivät mitä sana Suomi merkitsee.⁶ Ja mikä pahinta, teos oli kirjoitettu ruotsiksi. Runebergin runoudessa ruotuarmeija puolusti paitsi Ruotsia Venäjää vastaa, niin ennen kaikkea omia kotikontujaan, niitä kokemuksellisia lähipiirejä ja aitoja yhteisöjä, joilla ei ollut mitään tekemistä kansallisvaltion idean kanssa.

Erityisen selvästi ero Snellmanin kirjallisuuskäsit-
tyksen ja Runebergin runouden välillä oli tullut esiin
Idylleissä ja epigrammeissa. Pienet tuokiokuvat kansanih-
misten elämästä vuorottelevat luontorunojen kanssa. Li-
kutaan milloin Saarijärvellä, milloin Saimaan rannoilla,
aina luonnon keskellä elävien tavisten seurassa. Ei merk-
kiäkään snellmanilaisesta kansallisesta kulttuurieliitistä,
jonka pitäisi johtaa massat valoon, kansalliseen tietoi-
suuteen. *Vänrikkien* teemoja Runeberg ennakoii jo *Idyl-
leissä ja epigrammeissa*:

*Maanviljelijän taloon astui sotamies,
vuosien raskauttama ja jalkapuoli.
Maanviljelijä täytti rauhallisesti lasin,
tarjosi vanhalle soturille: "Vanhus,
sano, miltä tuntui, kun vihollinen piiritti,
laukaukset jylyisivät ja luodit vinkuivat."*

*Vanha sotilas otti lasinsa ja sanoi:
"Samalta kuin sivusta, joskus syksyllä,
kun rakeet iskevät, salamat
jylisevät ja sinä korjaat viljaa omillesi."*

Mutta ovelana opportunistina Snellman sivuutti Rune-
bergin varhaistuotannon ja irrotti *Vänrikit* asiayhtey-
destään. Väkinen päkistäen hän tulkitsi sen kansalliskir-
jallisuudeksi ja aloitti prosessin, jonka loppupäässä hää-
mötti tiukkailmeinen 1930-luvun kansakoulunopettaja
takomassa suomalaisiksi sankarihahmoiksi muutettuja
luutnantti Zidéniä ja Lotta Svärdiä olemisen malliksi
jukuripäitteen tajuntaan. *Vänrikeistä* tehtiin sellaisen kan-
sallisvaltioideologian edustaja, joka Runebergille itselleen
olisi ollut vieras.

Kuinkas sitten kävikään? Johanit nykymaailmassa

Idyllejä ja epigrammeja on siis syytä nostaa esiin nuhjaan-
tuneen Runeberg-kuvan kirkastamiseksi. Ahdin uusi suo-
mennos tarjoaa tähän mainion mahdollisuuden. Tästä
huolimatta on yksinomaan hyvä, että Runebergin vai-
kutis ulottuu nykyään vain kirjallisuushistoriaan, ei enää
elävään runouteen. Romantiikan ajan hehkusydä-
mineen, rakkauksineen ja muine vastaavine huudahduk-
sineen on perin kaukana nykyrunoudesta jossa tähdätään
konkretiaan ja yksittäisen kokemuksen kirkkaaseen pie-
nuuteen. Isot sanat eivät lopultakaan sano mitään.

Mutta sallittakoon ajatuksen leikki. Mitä Runeberg
sanoisi nykyajan kirjallisuudesta ja maailmasta? Entä
Snellman? Kuka peri loppupeleissä voiton?

Uudestaan syntynyt Runeberg tähyäisi tyytyväisenä
yli kotiseutujensa. Suu virneessä hän panisi merkille,
että EU:n ansiosta kansallisvaltion purkutalkoot ovat jo
pitkällä ympäri Eurooppaa. Hän huomaisi, että kielen
ja kulttuurien runsaus velloo pitkin Suomenniemeä ja
Eurooppaa. Hän ei ehkä innostuisi kaikesta siitä runo-
udesta, mitä Turussa nykyään kirjoitetaan, mutta iloitsisi
koska siellä kirjoitetaan toisin kuin Helsingissä, Tam-

pereella ja Ranualla. Hän huomaisi, että kaikesta huo-
limatta on edelleen olemassa myös Åbo, Helsingfors ja
jotenkuten myös Tammerfors. Riemuissaan Runeberg
lukisi murrerunoutta. Suurten kansallisvaltioiden kan-
onisoitujen klassikoiden sijaan hän lukisi baskien, skottien
ja bretagnelaisten kirjailijoiden teoksia.

Jonkin verran Johan Ludvig järkyttyisi jos hänet pako-
tettaisiin lukemaan Väinö Linna; kansalliskirjallisuudeksi
vankäävä sosiaalidemokratian Korkea Veisu ei hänestä
olisi kirjallisuutta lainkaan, vain hivenen konkretisoitua
sosiaalihistoriaa. Mutta mieluusti hän huomaisi, kuinka
sen kaltaisen kirjallisuuden harrastajien ohimot ovat jo
harmaat ja lukumäärä vuosi vuodelta vähenemässä. Toh-
keissaan Johan Ludvig olisi luomusta ja urheista iskuista
turkistarhoiksi kutsuttuihin kidutuslaitoksiin.

Uudestisyntynyt Johan Wilhelm Snellman tottelisi
nykyään nimeä Raimo Sailas tai Jorma Ollila. Eittämät-
tömät hyötynäkökohdat vaistoten hän olisi aikaa sitten
vaihtanut hegeliläisyyden analyttiseen filosofiaan, ellei
peräti amerikkalaiseen pragmatismiin. Näillä aseistau-
tuneina hän kirjoittaisi lausuntoja, joissa osoitetaan jär-
kähtämättömästi kuinka metsien muuttaminen tehovil-
jellyiksi puupelloiksi on välttämätöntä kansallisen tule-
vaisuuden kannalta. Realismi ohittakoot haihattelun hän
tiuskaisi ja vaatisi englantia maan viralliseksi kieleksi.
Tuima ilme kasvoillaan Snellman-Sailas-Ollila kärttäisi
usia ydinvoimaloita joka niemeen ja notkelmaan. Mutta
hän myös huomaisi, kuinka vuosi vuodelta hänen sisäis-
tämänsä käsitteet loittonevat kauemmaksi siitä mitä hän
näkee ja kokee. Järkyttyneenä hän joutuisi toteamaan
kuinka fantastinen fabulointi ja kielellinen ilottelu
korvaa kansallisen kumisaapasrealismin kirjallisuudessa.
Väinö Linnan haudalla nyyhkien Snellman-Sailas-Ollila
kiroaisi runouden, tuon kehityksen ja edistyksen vas-
taisen turhuuden johon Suomessa ei ole varaa.

Viitteet

1. Ks. myös Mazzarella 2004, 380-381.
2. Runeberg 2004, II.
3. Lassila 2000, 44.
4. Ibidem, 30-38.
5. Ibidem, 40-50.
6. Kuvaavaa on, että kun Runeberg itse aikanaan muutti Turkuun
opiskelemaan, hän käsitti paikanvaihdoksen muutoksi Pohjan-
maalta Suomeen (eli nykyiseen Varsinais-Suomeen).
7. Runeberg 2004, 43.

Kirjallisuus

- Lassila, Pertti, *Runoilija ja rumpali*. Luonnon, ihmisen ja isänmaan suh-
teista suomalaisen kirjallisuuden romanttisessa perinteessä. Tieto-
lipas 166. SKS, Helsinki 2000.
- Mazzarella, Merete, Att läsa Runeberg. Teoksessa *Johan Ludvig Rune-
berg i urval*. Svenska Litteratursällskapet i Finland, Helsinki 2004,
377-385.
- Runeberg, Johan Ludvig, *Idyllejä ja epigrammeja*. Kokoelmasta *Dikter I*
(1830). Suomentanut Risto Ahti. WSOY, Helsinki 2004.



Jarkko Tontti

Minä, Jacasser

Kun kipu on karskein, julmin ja kärsivällisin on Jacasser yksin tuskan kanssa, on jokainen, mutta voiko sitä välittää toiselle että kun vain istuu niin joku iskee veitsellä selkärankaan tuohon evoluution paskimpaan keksintöön ja jos seisoo niin ilman armoa joku rouhii nikamista, saadakseen tästä selvyden Jacasser tarttuu markkinatalouden merellä hädin & tuskin pinnalla pysyvän pikkukustantamon julkaisemaan filosofiseen teokseen ja johan selviää että naturalistisesti ajatellen spekulatiossa ei ole mitään tietoteoreettisesti tai ontologisesti tuomittavaa, mutta onko sitten selkäkipu tietoteoreettisesti uskottavaa kun kukaan ei ota vakavasti että sattuu niin saatanasti ja vastaus on että eksistenssivammainen on sinun tuskasi, sitä ei näy, ei voi todistaa, mitäs, entäs rakkaus mitä sanoo filosofi siitä, sekin on aivan helvetin tuskallista, että kuinka tietää miltä tuntuu, itsestä ja toisesta, kolmannestakin, ja se vielä puuttuisi jos joutuisi työskentelemään hämärällä käytävällä, seinään laitettu rivi ovia ja jokaisen takana istuisi karvapäinen apurahatutkija jota kiinnostaa vain että jos joku viittaa hänen teksteihinsä niin ei ole isompaa onnea, Jacasser on nähnyt kerran filosofin rakastuvan ei se kauan kestänyt, argumentit olivat niin suoria, kärsivällisesti Jacasser luki ne kaikki, antoi mennä.



Tarmo Paunu, *Aamu*, 110 cm x 90 cm, öljy kankaalle, yksityiskohta 2003. Yksityiskoelma.

Kahdeksankymmentäluvun popmusiikki on Jacasserille tärkeä kiinnekohta, soinnut ja sanat olivat silloin runsaita, yksimerkityksisiä ja voimakaspiirteistä kuin Yhdysvaltojen presidenttien kielikuvat raamatullisia, sitä oli kahdeksankymmentäluvun popmusiikki, selvästi hitaampaa kuin nykyinen aika jolloin Yhdysvaltojen presidentit eivät enää vaivaudu perustelemaan edes kielikuvilla ennen kuin ottavat haltuunsa jonkun keskikokoisen valtion, kuin heroinisti eurooppalaisen henkilöauton etupenkiltä käsilaukun, lasi vain paskaksi, käden ojennus ja siinä se, sen sijaan kahdeksankymmentäluvulla oli vielä moraali voimissaan ja peleissä osapuolet, oli rock ja pop, keltaiset ja beigeit, väreistä iloisimmat, sitä juuri oli kahdeksankymmentäluku, osapuolia, itsevarmaa auringonpaistetta välimerelliselle hiekkarannalle, jota pitkin Jacasserkin juoksi varhaisteinin rehvakkuudella, pilviä ja sadetta toki, mutta sitten heti taas aurinkoa ja yleistä nousua, järjellisyttä ja mikä tärkeintä, musiikkiteollisuus oli ryhdikästä, myydyimmät kappaleet vaihtuivat juuri niin kuin pitää, rauhassa toisiaan seuraten ja kokonaisuutta harmonisesti rakentaen, toiselle, kolmannellekin kaudelle ulottuivat presidentilliset ohjelmat, ne olivat tavoitteellisia kuin Nicaraguan vasemmistolaisuus joka kaatui kunniallisesti demokraattisiin vaaleihin, nyt popmusiikki on vain yhtäjaksoista ääntä, sitä Jacasser suree, kahdeksankymmentäluvulla sellaisella ei olisi päässyt edes oman puoleen esivaaleista läpi, saatikka Valkoiseen taloon, popmusiikin kaikkialleleviämisen todelliseen takajaan.

Syksyllä valo tulee vaakatasossa, kuin katastrofiuutinen lähetyksen aluksi ilman varoitusta mutta keltaisempana ja voimattomampana kuin muutama kuukausi sitten, se tulee kesän jäljiltä, hyökyaallon tai myrskyn runnomana vaivaisvalona, tänä syksynä keskellä omaa elämäänsä, joka on nyt, Jacasser palaa viisitoista vuotta taakse ensimmäiseen opiskeluvuoteen jolloin hän kulki luennolle keltaisten vaahteranlehtien alla salkku heiluen kuin omena puussa, tuulessa, syksyssä, innokkaana nosteessa, joka oli hän itse syksyllä Jacasser nousee sängystä ennen kellon soittoa, kuin enneunen varoittama afrikkalainen joka aavistaa taas pääsevänsä eurooppalaisten televisioihin, katastrofeja Jacasser ei syksyisin ajatellut opiskelijana hän istui penkkiin ja kuunteli opettajien viisautta ja ikkunan läpi näkyi Valtioneuvoston linna missä istui rauhallisia miehiä nipistämässä kehitysyhteistyövaroista vielä vähän syksyisin kukaan ei sitä huomannut eikä välittäisi kuitenkaan Jacasserinkin kiinnostasi vain että hän kuului nyt kansakunnan kevääseen, tulevaisuus oli täynnä täyteläisiä päävärejä, keltaista, punaruskeaa ja turvaa antavaa tumman sinistä, niin itsevarmana kuin yliopiston ikkunasta poskeen osuva syysaurion valo, vaakatasossa se tuli, häikäisi



Olli Sinivaara

Vastarinta

Alustus Helsingin Poetiikka-konferenssissa 22.8.2005

Hyvät kuulijat,

minulle on annettu tehtäväksi pitää alustus aiheesta *Vastarinta*. Aloitan siis heti vastustamalla: hyväksyn vain kynsin hampain sen, että aiheeni nimetään vastarinnaksi. Tai tarkemmin sanottuna: vastarinnan sanan ja käsitteen sisältämät ensimmäiset merkitysassociaatiot ovat usein sellaisia, joiden vastustamisesta tai kyseenalaistamisesta runouden tekemässä vastarinnassa ehkä voi olla kyse. Toki vastarinta aiheena sisältäisi itsestäänselvän ja helpon tien. Voisin kuvata niitä tapoja, käytäntöjä ja kirjallisia keinoja, joilla moderni runous tai nykyrunous on vastustanut tai vastustaa milloin mitään. Voisin poimia esim. 60-luvun runoudesta tai nykyrunoudesta esimerkkejä niin sanotusta yhteiskunnallisesta tiedostamisesta tai kriittisistä kommentteista.

Tämä olisi kuitenkin pinnallinen ja ajattelematon tie. Pelkkä referointi ja muistelu ei riitä, jos halutaan puhua runouden vastarinnasta – tai pikemminkin sen mahdollisuudesta, sillä runouden mahdollisuus vastarintaan on aina avoin kysymys, joka runoilijan ja lukijan on kohdattava runo runolta, tilanne tilanteelta ja hetki hetkeltä. Oikeastaan sana sanalta ja tavu tavulta.

Tätä nähdäkseni tarkoittaa T. W. Adornon kuuluisa toteamus, että Auschwitzin jälkeen ei voida kirjoittaa runoutta: ei suinkaan sitä, etteikö voitaisi kirjoittaa, vaan sitä,

että moderni kriisikokemus ja menneisyyden nimeämätön kärsimys ovat avoimina, aina sovittamattomina haavoina läsnä jokaisessa sanassa ja tavussa, kun yritetään kirjoittaa, kun yritetään saada sanottua. Jos kirjoitetaan runoja muistamatta tätä moderniin olennaisesti kuuluvaa haavatietoisuutta, petetään vastarinnan mahdollisuus ja se ”alistettujen traditio”, josta Walter Benjamin puhui. Silloin petetään yksi modernin – siis karkeasti sanottuna parin viime vuosisadan – runouden tärkeimmistä elementeistä, nimittäin polttava tietoisuus runouden ja kielen kriisistä.

Sivuhuomautuksena ja henkilökohtaisena mielipiteenä todettakoon kuitenkin, että uskon kyllä modernin kriisin ylittämisen runoudessa voivan olla tulevaisuuden ja jopa käsillä olevan nykyisyyden mahdollisuus. Tarkoitin: ehkä on mahdollista saavuttaa jonkinlainen puhdas kieli ja sanomisen jalo yksinkertaisuus, jotka pääsevät modernin läpi johonkin ei vielä tuhottuun. Mutta tämäkin voi olla mahdollista vain, jos se tapahtuu kriisin perinpohjaisen läpikäymisen kautta. Kuten tapaukset Hölderlin ja Nietzsche osoittavat, modernin ylittäminen vaatii perinpohjaista siihen vajoamista. Mutta tämä kaikki koskee – siis mahdollisesti – yksittäisen runoilijan taiteellista käytäntöä, siinä piileviä utooppisia, historiallisen nykyisyyden haastavia ja ylittäviä voimia. Kun runoudesta

puhutaan yleisen kulttuurifilosofian ja kriittisen poeettisen teorian tasolla, kuten tässä, moderniin kuuluva kriisikokemus on nähdäkseni peruslähtökohta ja konteksti, jota ei voida sivuuttaa eikä unohtaa.

Ja tästä syystä, tämän ohittamattoman historiallisen ja filosofisen taustan takia minun täytyy jälleen vastustaa omaa esitystäni. Vastustan nimittäin sitä auttamattoman lyhyttä aikaa, joka alustukselleni on annettu. Jotta runouden ja vastarinnan yhteenkietoutumiseen voitaisiin pureutua kunnolla, tässä vaiheessa tarvittaisiin kunnollista moderniteetin ja kriisin käsitteiden sekä niiden yhteenkietoutumisen analyysia – tietenkin erityisesti juuri runoutta silmällä pitäen. Tarvittaisiin historianfilosofin taustoitus sille, miksi mainittu kriisitietoisuus ja siitä kumpuava epämääräinen jonkin vastustaminen – siis vastarinta – on aina läsnä runoudessa, jota pidämme tärkeänä ja arvokkaana. Koska tähän ei ole mahdollisuutta, joudun turvautumaan kaavamaiseen esitykseen. Haluan kuitenkin muistuttaa, että juuri yleistävät kaavamaiset esitykset, nopeat jäsennykset ja historianfilosofisen taustan unohtaminen ovat helposti nykyajan ongelmia, joihin kulttuurikriittisen vastarinnan ensimmäisenä täytyy tarttua.

Etenen luettelemalla aihepiirejä, joissa runouden ja vastarinnan suhteet ja kytkökset tulevat esiin ja

**”... vastarinnassa
jota runous
tekee, runouden
runollisuuden
vastustamisessa,
runoudessa piilevissä
vastarinnan
mahdollisuuksissa,
runouden sisäisessä
itsekriittisyydessä,
runoudessa pakopaikkana,
vastahangassa johon
runous tahtomattaankin
asettuu...”**

joissa ne kiteytyvät. Nämä aihepiirit ovat ikään kuin otsikoita, joiden alle runouden ja vastarinnan kytköksiä ilmentäviä ja käsitteleviä tekstejä voitaisiin koota. Osittain aihepiirit ovat yleisiä ja tuttuja, osittain enemmän omia jäsennyksiäni ja käsitteellistyskäytäntöjäni, jotka nousevat omasta kokemuksestani runojen kirjoittajana ja omasta runoudesta koskevasta ajattelustani.

Runouden vastarinnassa (siis vastarinnassa jota runous tekee, runouden runollisuuden vastustamisessa, runoudessa piilevissä vastarinnan mahdollisuuksissa, runouden sisäisessä itsekriittisyydessä, runoudessa pakopaikkana, vastahangassa johon runous tahtomattaankin asettuu jne.) on kyse muun muassa seuraavanlaisista asioista ja aihepiireistä.

1. Kielen mahdollisuus ja kielen vapaus.

Kuten Aristoteleen klassinen muotoilu sanoo, ihminen on kielellinen eläin, *zoon logon ekhon*. Ihmisessä perustavaa ja olemuksellista on kielellisyys. Tämä on yhtä itsestäänselvää ja yksinkertaista kuin hämmäntävää ja monimutkaista. Seikan jälkimmäisen puolen takia tarvitaan runoutta: jotain joka tutkii ja ihmettelee, vaalii ja avaa, kehittää ja rakentaa ihmisen kieltä. Tietenkään ei pidä luulla, että vain ja ainoastaan runous tekee näin. Kyllä sitä tekevät myös muut kielenkäytön tavat. Silti voitaneen sanoa, että runoudella on ihmisen kielelli-

syyden vaalijana tietty erityisasema – tai ainakin historiallisesti tietyissä kulttuureissa näin on ollut.

Kuten filosofiassa usein, tässäkin kaikkein itsestäänselvin on kaikkein problemaattisinta. Nimittäin kun ihmisen kielellisyyttä aletaan tietoisesti pohtia, tutkia ja kehitellä – kuten runous tekee –, kieli muuttuu hyvin kummalliseksi ja problemaattiseksi asiaksi. Runous nostaa esiin kielen mahdollisuutena, mahdollisuuksien ja mahdottomuuksien avoimena moneutena, ja silloin kieli tulee tietoiseksi itsestään jonain outona ja arvoitukseksi.

Tämä aihepiiri on tietenkin valtavan laaja. Kielen mahdollisuutta ja mahdollisuusehtoja sekä runouden suhdetta niihin voidaan lähestyä hyvin monesta eri näkökulmasta. Koska aiheena nyt kuitenkin on vastarinta ja koska, kuten alussa esitin, vastarinta kytkeytyy olennaisesti moderniin kriisikokemukseen, täytyy kysymystä kielen mahdollisuudesta lähestyä kielen kriisin kautta.

Yksi modernia – erityisesti 1914 alkavaa ja toiseen maailmansotaan kiteytyvää historiallisten katastrofien aikaa – leimaava kokemus on kokemus kielen mahdottomuudesta: sen hajoamisesta ja rapautumisesta, vetäytymisestä ja katoamisesta. Ihmisen luonnollinen ja omin mahdollisuus, kieli ja kielellisyys, kääntyvät modernissa kriisitietoudessa luonnottomuudeksi ja mahdottomuudeksi. Ilmaisuuksi kääntyy ilmaisemattomuudeksi ja sanominen sanattomuudeksi. Tästä todistaa muun muassa Walter Benjaminin huomio ensimmäisen maailmansodan tuottamasta sotakirjallisuuden aallosta. Kuten Jussi Väähämäki tästä aiheesta kirjoittaa:

”Benjaminiaanisessa mielessä modernit elämäkerrat ovat ennen kaikkea kokemuksen tuhoutumisen monumentteja, koska niissä pyritään välittämään jotain ennen kokemattomaa. Se, mitä sodasta palanneet miehet olivat kokeneet oli elämä itse vailla erityisiä muotoja. He näkivät kuoleman silmästä silmään ja näin paljastunut elämä riisui kaiken auktoriteetin jokaiselta erityiseltä elämäkokemukselta. Se oli jotakin ennen

kokematonta, jotakin josta ei voi kertoa, ja sotakirjojen ja omaelämäkertojen tulva syntyi epätoivoisesta yrityksestä kommunikoida kommunikointimatonta.”¹

Tämä kiteyttää hyvin modernin kielen kriisin yhden puolen: kielen keskeinen ominaisuus, yhteisyys ja jakaminen, hajoaa. Tässä piilee meille niin tutun yltiösubjektivismien siemen. Kun historiallinen todellisuus tuhoaa yhteisen välityksen mahdollisuuden, kieli ja kirjallisuus alkavat kehittyä kohti sellaista läpeensä oudon singulaarisuuden tunnistamatonta muminaa, josta joku Blanchot niin tarkkanäköisesti kirjoittaa. Ja tuota samaa yksinäistä muminaahan nykyrunoudessa paljon on. Sen voisi melkein sanoa olevan nykyrunouden valtavirtaa.

Kielen kriisi on myös luonnon ja luontosuhteen kriisiä. Tämäkin teema löytyy tavattoman monista lähteistä. Viitataan tässä kuitenkin edelleen Benjaminiin. Hänen 20-luvulla kirjoittamansa, aikanaan hylätty mutta sittemmin klassikoksi muodostunut habilitaatio-väitöskirjansa *Ursprung des deutschen Trauerspiels* (”Saksalainen murhenäytelmän alkuperä”) esittää teorian barokki-kirjallisuutta luonnehtivasta allegoriasta.² Allegoria on kielellisen ilmaisun tapa, joka syntyy, kun kielen suhde luontoon, elämään ja historiaan alkaa kriisiytyä. Allegoria kontrastoituu klassiseen symboliin, joka pystyy ilmaisemaan referenttinsä tarkasti ja riittävästi. Allegoriassa on kyse kielen fragmentaarisuudesta, hajoamisesta ja pirstoutumisesta – 1600-luvulta alkavasta postmodernista, voisi siis sanoa.

Allegoria-teoriaansa kehittelyn yhteydessä Benjamin viittaa myös myöhempään kirjallisuuteen, nimittäin Novaliksen tiettyihin fragmentteihin. Niissä on kyse romanttisen (siis modernin) runouden olemuksesta. Ja Novaliksen kautta Benjaminin allegoria kytkeytyy 1900-luvun runouteen – meidän runouteemme –, sillä tässä romantiikan runoilija nimeää puhtaan runouden paikaksi muun muassa toimiston. Onhan toimisto paikka, jonka syöksähtele-

västä kakofoniasta tai pysähtyneestä ikävystyneisyydestä esimerkiksi dadaismin henki jollakin tapaa nousi. Jos dadaismi nostaakin 1900-luvun suurkaupungin melun, merkkipaljouden ja ihmisten päättömän säntäilyn modernin runouden olennaiseksi ainekseksi, se tekee tämän Benjaminin allegorian hengessä: dadaistiset joutumerkit ovat runotonta runoutta runouden raunioilla siinä missä barokin murhenäytelmät luonnotonta luontoa luonnon raunioilla. Benjaminin allegoria puhuu joutukielen kokemuksesta. Runouden kielestä tulee joutavaa, koska se ei pysty taivottamaan sitä mitä runous tavoittelee, vaan ainostaan raunion. Tästä seuraa barokkiallegoria runokielen hervottomana ja herkeämättömänä liikehdintänä – jälleen jotain meille tuttua ja ajankohtaista.

Toivoisin kovasti voivani käydä läpi myös muita lähteitä, joissa 1900-lukulainen kriisikokemus artikuloituu. Koska tähän ei ole aikaa, tyydyn muutamaaan lyhyeen sitaattiin. Ensin Eeva-Liisa Mannerilta. *Jos suru savuaisi* -kokoelman (1968) ensimmäinen runo kuuluu: ”Jos suru savuaisi, maa peittyisi savuun./ Kai se peittyikin jo/ ja palaa muinaiseen hahmoonsa, yön sydämelle.// Valloittajat tulevat, keskiaika on palannut/ mutta ilman keskiajan valoa:/ taivaskaan ei ole enää kirkas.” Ja yhdeksän vuotta myöhemmin julkaistussa *Kuolleissa vesissä* Manner kirjoittaa: ”Kaikki täällä on maalattu veren värillä:/ kirjat, talo ja harppi, illan reuna, [...]”³

Saksalainen nykyrunoilija Durs Grünbein puolestaan kirjoittaa runossaan ”Biologinen valssi”: ”Jos pätee, että olemme vaikea laji / olemme vaikea laji koska mikään ei enää päde.”⁴

Ja tietenkin Eliotin ”Waste landista” löytyy monia teeman kannalta olennaisia säkeitä, kuten ”I will show you fear in a handful of dust.”⁵

Ja niin edelleen.

Vielä kuitenkin sitaattit Hölderliniltä ja Nietzscheiltä, jotka molemmat ovat hyvin tärkeitä moderniteetin kriisiluonteen ajattelijoita. ”Brot und Wein” -runoelmassaan vuodelta 1801 Hölderlin kirjoittaa:

„Warum schweigen aus sie, die alten heiligen Theater?/ Warum freuet sich denn nicht der geweihte Tanz?“ (Teivas Oksalan suomennos: „Miks nyt vaikenevat pyhät vanhat näytämöt kaikki?/ Miks pyhä tanssi nyt ei riemua tuntea voi?”)⁶

Ja *Iloisessa tieteessä* Nietzsche kirjoittaa: ”Olemme lähteneet maista ja olemme astuneet laivaan! Me olemme särkeneet sillan – vielä enemmän, me olemme särkeneet maan takanamme! [...] Voi linturukkaa, joka on tuntenut olevansa vapaa ja nyt törmää tämän häkin seiiniin! Voi, jos sinut valtaa maa-koti-ikävä, ikään kuin siellä olisi ollut enemmän vapautta, – mutta mitään ’maata’ ei enää ole.”⁷

Miten nämä kriisin ilmaukset liittyvät runouden vastarintaan ja kieleen? Miksi näihin tai muihin vastaaviin teksteihin täytyy viitata runouden vastarinnasta puhuttaessa? Nähdäkseni siksi, että kun moderni kulttuurikriisi läpäisee kielen, silloin runoudesta kielen mahdollisuuksien kokeilijana ja tutkijana tuleekin kielen kriisin ruumiinavausta ja kriittistä genealogiaa. Runous kääntyy kielen mahdollisuuksien avaajasta ja vaalijasta kieltä piinaavan mahdollisuuden paikaksi. Kielen kriisi koetaan kaikkein vahvimmin juuri runoudessa.

Kuitenkin runoilijat edelleen haluavat toimia kielen avaajina ja vaalijoina. Siksi he otaksuttavasti ajattelevat, ettei tilanne voi olla täysin menetetty ja epätoivoinen. Ei kriisi kuitenkaan ole niin syvä ja totaalin, etteikö jotain arvokasta ja kieltä vaalivaa vielä olisi mahdollista kirjoittaa. Mahdollisuus elää ja on olemassa, mutta se on hyvin pieni, lähes utooppinen. Tästä pienestä toivon tai mahdollisuuden marginaalista syntyy se, että vakavasti otettava moderni runous tuntuu aina vastustavan jotakin tai olevan ainakin implisiittisesti kriittistä. Runous ei vastusta mitään erityistä, se ei tee poliittista tai sotilaallista vastarintaa jotakin selvää vihollista vastaan. Mutta sen sijaan, koska kielen kriisi on voimattomuutta ja tyhjyyttä aiheuttava ongelmallinen tilanne, jolle pitäisi tehdä jotakin, runoutta läpäisee epämääräinen vastustamisen ja toisinolemisen pakko.

Runous kääntyy kielen mahdollisuuksien avaajasta ja vaalijasta kieltä piinaavan mahdollisuuden paikaksi. Kielen kriisi koetaan kaikkein vahvimmin juuri runoudessa.”

Tässä yhtä epämääräisessä kuin olennaisessa runouden sisäisessä vastarinnassa on kyse yksinkertaisesti kielen mahdollisuudesta ja vapaudesta. Ehkä runouden yksinkertainen ja alkuperäinen tehtävä olisi – jos jotain yksinkertaista ja alkuperäistä olisi – vain kielen mahdollisuuksien tutkiskelu ja kehittäminen. Mutta koska eletään ja kirjoitetaan modernin kulttuurikriisin läpäisemässä tilanteessa, tämä yksinkertainen tehtävä muuttuu hankalaksi ja tavattoman monimutkaiseksi. Kieltä painaa epävapauden ja mahdollisuuden taakka. Koska runoudella kuitenkin on jonkinlainen pyrkimys etsiä yksinkertaista perusolemustaan, luonnon ja ihmisen ilmaisua, se alkaa etsiä mahdollisuudesta mahdollisuutta ja epävapaudesta vapautta. Siten siitä tulee kriittistä ja utooppista. Kun runous kohtaa kielen historiallisen mahdollisuuden, siitä tulee kielen mahdollisuusehtojen tutkiskelua. Ja juuri tämä pureutuminen mahdollisuudesta tuntuvan runokielen mahdollisuusehtoihin tuo mukaan vastarinnan elementin: tietoisuuden siitä, että kielessämme on jotain vialla ja pilalla ja että tätä täytyy vastustaa, olkoon vastarinta kuinka vaikeaa ja epätoivoista tahansa.

Näin siis syistä, joita runouden itsensä on vaikea täysin ymmärtää ja hahmottaa, runouden yksinkertaisesta perustoiminnasta tulee rajua vastarintaa. Tätä on runouden vastarinta ei minkään erityisen vihollisen tietoisena vastustamisena, vaan modernin runouden yleisenä eetosena. Tämä vastarinta syntyy, kun runouden pyrkimys ilmaista kielen mahdollisuus ja vapaus kohtaa kult-

]] Kun runous vastustaa vallitsevan kielen epäautenttisia rakenteita ja puhetapoja – kliseitä ja latteuksia, protokollaa ja liturgiaa, yleisiä valheita ja ideologisia ajattelemattomuuksia – etsimällä uutta, omaa ja vielä ilmaisematonta, kyse on eräänlaisesta autenttisuuden etiikasta.”

tuurikriisin, joka jatkuvasti kaivaa maata ihmisen kielellisen vapauden alta. Kuten Eliot *Wastelandissä* kirjoittaa: ”Shall I at least set my lands in order?”

Ensimmäistä vastarinnan aihepiiriä on nyt hieman raapaistu. Siihen onkin jo mennyt suurin osa ajastani. Aihepiirejä olisi kuitenkin jäljellä vielä koko liuta. Siksi etenenkin nyt niin, että luettelen ensin loput aihepiirit. Sitten sanon niistä valikoidusti vielä jotain.

Toisen aihepiirin olen nimennyt: Autenttisuuden etiikka. Kolmannen puolestaan: Kieli ja aistimus. Neljäs on Yhteiskuntateoria. Viides ja kuudes puolestaan ovat ikään kuin sen alaotsikkoja: Kapitalismi ja Spektakkelit. Seitsemäs ja kahdeksas vastarinnan aihepiiri ovat hyvin laajoja: Edistys ja teknologia sekä Luonto ja luonnon dominaatio. Yhdeksäntenä on Antropologinen suhde omaan kulttuuriin ja nykyisyyden ontologia. Kymmenes aihepiiri on Salaisuus. Ja yhdentenätoista Banaali.

Toinen aihepiiri Autenttisuuden etiikka on hyvin lähellä äskeistä. Kun kulttuurikriisiä tarkastellaan moraaliselta kannalta, siihen liittyy moraaliarvojen järkkäminen ja eettinen epävarmuus. Yksi tapa nähdä tämä tilanne on sanoa, että moraalinen itsetietoisuus ja omatunto ovat kadoksissa: tiedostavilta yksilöiltä puuttuvat eettiset kiinnepisteet, joiden avulla he voisivat suuntautua elämässä ja maailmassa. Yksilöiden pyrkimys moraaliseen itsetiedostamiseen

hukkuu jatkuvasti jonkinlaiseen yleiseen tietoisuuden puutteeseen, yleiseen ei-mihinkään. Kyse on siitä, mitä Heidegger kutsui *das Maniksi*. Hänen jargoniaan mukaillen: ihmisen hukkuu kenen tahansa jokapäiväiseen ei-kenenkään-olemiseen, joka tekee mahdottomaksi yksilön omakohtaisen eettisen tietoisuuden ja päättävyyden.

Tällaista tilannetta voitaisiin kutsua epäautenttisuudeksi. Yksilöt ovat vieraantuneita itsestään. Jokin estää heitä tiedostamasta itseään sekä toimimasta tuon tietoisuuden mukaisesti. Koska kielellä on keskeinen rooli tällaisen epäautenttisuuden rakentamisessa ja ylläpitämisessä, on runous jälleen alue, jolla epäautenttisuuden ongelma tulee dramaattisesti ja vahvasti esiin. Sikäli kuin kulttuurikriisin läpäisemä kieli on epäautenttista ja vieraantunutta tavalla, jota kielen käyttäjät eivät enää huomaa, runouden tehtäväksi tulee tämän unohduksen ravisteleminen. Runous tekee vastarintaa epäautenttisuudelle etsimällä autenttista kieltä vieraantuneen ja sisällöttömäksi käyneen kielen tilalle. Kun runous vastustaa vallitsevan kielen epäautenttisia rakenteita ja puhetapoja – kliseitä ja latteuksia, protokollaa ja liturgiaa, yleisiä valheita ja ideologisia ajattelemattomuuksia – etsimällä uutta, omaa ja vielä ilmaisematonta, kyse on eräänlaisesta autenttisuuden etiikasta. Kielen keinovarojen kokeilun ja uuden ilmaisun etsinnän pannonksena on eettinen autenttisuus. Ja koska kulttuurikriisin oloissa kieli on epäautenttista ja köyhää, runoudesta tulee jälleen vastarintaa nykyisyydelle – vastarintaa nykyisyyden kielen voimattomuudelle.

Kolmas aihepiiri Kieli ja aistimus liittyy sekin suoraan tähän. Kysymys koskee yksinkertaisesti sitä, pääseekö kieli aistimukseen, onko kieli kykenevä ilmaisemaan ja välittämään aistimuksia. Kysymys on yhtä aikaa fenomenologinen ja poliittinen. Oletuksena on, että runouden keskeinen pyrkimys on tavoittaa aistimus. Runous on eräänlaista aistimusten fenomenologiaa. Mutta edellä kuvatuista syistä aistimuksen tavoittaminen ja ilmaiseminen ei kuitenkaan

ole helppoa eikä yksinkertaista. Päinvastoin yksi tapa ilmaista moderni kielen kriisi on sanoa, että kieli ja aistimus ovat ajautuneet etäälle toisistaan. Kieli ei enää tavoita aistimuksia eivätkä aistimukset kieltä. Kieli on turta aistimuksille ja aistimukset puolestaan eivät sovi kieleen. Tällaisessa tilanteessa runous aistimusten ilmaisijana ja välittäjänä on todellakin kriisissä. Päästäkseen jälleen aistimukseen ja luodakseen uudelleen kielen ja maailman välisen kosketuksen runouden täytyy ryhtyä hajottamaan ja tekemään tilaa. Sen täytyy raivata ja purkaa niitä kielen rakenteita, käyttötapoja, diskursseja ja merkityksiä, jotka estävät pääsyn aistimukseen. Tässä mielessä kielellinen aistimusten etsintä ja ilmaisu – runous – on vastarintaa. Se vastustaa kieltä, joka ei enää kykene luomaan ja ilmaisemaan uusia aistimuksia.

Seuraava aihepiiri Yhteiskuntateoria jatkaa näistä aiheista, mutta hieman toiseen suuntaan ja toisella tasolla. Olen kuitenkin jo käyttänyt aikani, joten sisäisestä vastustuksestani huolimatta lopetan tähän ja jätän loput aiheet keskusteluun. Ehkä tähän asti sanomani onkin jo herättänyt sellaisia ajatuksia ja kysymyksiä, että yhteiskuntateorian ja runouden suhde nousee keskustelussa luontevasti esiin. Kiitos.

Viitteet

1. Jussi Vähämäki: *Elämä teoriassa*. Tutkijaliitto 1997, s. 358, viite 181.
2. Walter Benjamin: *Ursprung des deutschen Trauerspiels*. Suhrkamp 1963. Allegoriasta esim. s. 174-211.
3. Lainaukset teoksesta Eeva-Liisa Manner: *Kirkas, hämärä, kirkas. Kootut runot*. Tammi 1999, s. 396 ja s. 513.
4. Durs Grünbein: *Kallonpohjaoppitunti*. Suomentanut Jukka Koskelainen WSOY 1998, s. 72.
5. ”Waste land” löytyy monista eri Eliotin runojen valikoimista ja editioista, myös suomeksi. Tähän tekstiin sitaattit on otettu Olli Sinivaaran julkaisemattomasta esseestä ”Mielen ja kielen harhatretket: James Joycen Odysseus”.
6. Friedrich Hölderlin: *Leipä ja viini*. Mitallinen suomennos Teivas Oksala. Suorasanaian suomennos Risto Niemi-Pynttari. Jyväskylän Yliopisto 1996.
7. Friedrich Nietzsche: *Iloinen tiede*. Sforismi 124. Suomentanut J.A. Hollo Otava 1963.

Jarkko Tontti

Kielen kriisin ylittäminen vastarintana. Kommentti Olli Sinivaaralle.

Olli Sinivaaran alustuksen päähuomio oli modernissa kriisikokemuksessa, kielen ja kommunikaation mahdottomuudessa. Kuten tiedämme, tätä ilmaisemattomuuden, kielen yhteisyyden ja jakamisen mahdottomuuden mantraa on filosofiassa jankutettu vähintäänkin Nietzschestä alkaen; viimeisimpänä äskettäin kuollut Jacques Derrida. Se osa nykyrunoudesta, joka kuuntelee herkällä korvalla teoreettisia keskusteluja, on ottanut tehtäväkseen tämän uskomuksen runottamisen. Kuten Sinivaara asian ilmaisee, kieli ja kirjallisuus alkavat kehittyä kohti läpeensä outoa singulaarista ja tunnistamatonta muminaa, jota nykyrunoudessa on niin paljon, että on oikeutettua kutsua sitä valtavirraksi. Eurooppalainen, nyt jo muinainen dadaismi, surrealismi, ns. konerunous ja yhdysvaltalainen L-A-N-G-U-A-G-E –runous selvimpinä esimerkkeinä.

Väitän, että vastarintarunouden, jos sellaista on tai voi olla, pitää nimenomaisesti ja tietoisesti vastustaa tätä kliseeksi muuttunutta lähtökohtaa.

Miksikö? Siksi että se perustuu tappiomieliälään ja liioitteluun. Kutsukaamme sitä nietzscheläis-derridalaiseksi virhepäätelmäksi. Se menee jotakuinkin näin: Koska *täydellinen* kommunikaatio ja toisen ihmisen tai tekstin ymmärtäminen on mahdotonta, on *kaikki* ymmärtäminen mahdotonta. Vaikutelmani on, että monet nykyrunoilijat, ehkä ulkomailla useammat kuin Suomessa, ovat ottaneet tehtäväkseen manifestoida tätä kulttuurifilosofista aikalaisuskomusta.

Väärin. Se, että kaikki ymmärtäminen, runoudenkin, on toisin ym-

märtämistä ja väärin ymmärtämistä, ei tarkoita, että ymmärtäminen ja kommunikaatio olisi mahdotonta. Väitän siis, että runo on ennen kaikkea *viesti*, jollekulle kirjoitettu *sanoma*, joka halutaan saada ymmärretyksi. Tämä on kaikkien tekstien, myös Ollin äskeisen alustuksen, ja kaiken puheen välttämätön ominaisuus. Puhe on puhetta jollekulle, runo on kirjoitettu lukijalle, luettavaksi ja ymmärrettäväksi. Toki painottaen sitä, kuten äsken sanoin, että kaikki ymmärtäminen ja lukeminen on loppupeleissä aina toisin eli väärin ymmärtämistä.

Luen tämän lähtökohdan toiveikkaasti myös Olli Sinivaaran alustuksesta, kun hän kirjoittaa, että ehkä on mahdollista saavuttaa jonkinlainen puhdas kieli ja sanomisen jalo yksinkertaisuus. Aivan. Elämme kulttuurisessa tilanteessa, jossa surrealismi ei ole enää surrealismia vaan realismia. Tämän toteamiseksi ei tarvitse kuin viipyillä hetki internetin keskustelupalstoilla tai katsoa televisiosta juonnettua chat-lähetystä. Runous joka toisintaa ja uusintaa kulttuurin kliseisimpiä muotoja ei ole vastarintaa. Ratkaisu moderniin kielen kriisikokemukseen ei ole alistuminen ja pelehtiminen kaikkein irvokkaimmilla kielenkäyttötavoilla. Runouden vastarintaa on kielen mahdollisuuksien hellittämätön tutkiminen, aina uusien keinojen etsiminen, joilla kurkotetaan kohti lukijaa, kohti toista jolle kaikki kommunikaatio, myös runous, on osoitettu. Säpäleiseksi kollaasiksi muuttuneessa sosiaalisessa todellisuudessa lukijan, aina kaukaiseksi jäävän toisen, vakavasti ottaminen on väkevintä vastarintaa.

”Runouden vastarintaa on kielen mahdollisuuksien hellittämätön tutkiminen, aina uusien keinojen etsiminen, joilla kurkotetaan kohti lukijaa, kohti toista jolle kaikki kommunikaatio, myös runous, on osoitettu.”

Siru Kainulainen

Lukijan vastarinnat poetiikan mahdollisuutena. Kommentti Olli Sinivaaralle.

Olli Sinivaara vastustaa vastarintaa aiheena. Tämä merkitsee käsitystä siitä, että olisi tärkeämpää kysyä miten kuin kysyä mitä. Sinivaara vastustaa myös puheenvuorolleen annetun ajan lyhyttä. Lisäksi hän puhuu ”sisällötömäksi käyneestä kielestä”, jota runouden kieli vastustaa.

Nämä kolme seikkaa kertovat jotakin Sinivaaran positiosta: kyse on runouden historiaa ajatellen modernistisesta katselukulmasta. Se kertoo kieltä ja myös runouden kieltä koskevasta tilanteesta ehdollisuudesta. Aika, Sinivaaran tapauksessa moderni ja modernistisen runon aika tuottaa modernistisia kysymyksenasetteluja. Se mahdollistaa tietyt lukutavat ja sulkeistaa joitakin toisia. Näin ollen usein myös vain aivan tietty vastarintaisuus mahdollistuu. Vastustan tällaista asetelmaa, jota leimaa helposti hierarkkinen ja poissulkeva vastakkainasettelu. Siksi puhuisin mieluummin vastarintaisuudesta, tai – kiinnittäkseni huomiota ruumiillisuuden ja sukupuolittumisen kysymykseen – vastarinnosta.

Modernille ajalle ja modernismille on luonteenomaista käsky ”eteenpäin, nopeasti eteenpäin”. Sille on ymmärrettävästi vastarintaisuutta pysähtyminen ja syventyminen, jota runous usein merkitsee. Siihen sisältyy kriisiajan kriittinen mahdollisuus. Mutta sekään ei mahdollistu ilman valtavirran noudattamaa kellon orjuutta. Tarvitseeko vastarinta siis hallitsijansa, orja orjuuttajansa? Myös vastarintaisuudelle muodostuu helposti omat hierarkkisesti alemmat vastustajansa. Eila Kivikk’aho kirjoittaa: ”Vähem-

mistöillä / omat alistettunsa, / erakko tietää.” (*Ruusukvartsi* 1995)

Runon kieli ei ole vain muotoa. Kieli tuottaa aina myös sisältöjä, haluttiin tai ei. Siksi se, mitä sanotaan, on aina vaan tärkeää, vaikka se runoudessa kietoutuukin muotoon eli kysymykseen miten. Runokieli sekä pystyttää paikkaa ja kotia että purkaa, kyseenalaistaa ja ihmettelee. Tämä aiheen ja muodon tai toden ja fiktion suhde jää ratkeamatta. Se on sitä runouden ”entä jos” -tilaa, lukijalle yhtä aikaa tunnistettavaa ja tunnistamattontaa.

Juuri lukijuus merkitsee tämän ajan radikaalin vastarintaisuuden mahdollisuutta. Se perustuu sanan dialogiseen luonteeseen, joka on kurottumista toista kohden, runon lukijaan ja kuuntelijaan. Lukija ei ole vastakkain runon kanssa, vaan lukeminen merkitsee tarttumista, sekaantumista, kosketusta. Mutta runon lukija joutuu ratkeamattomuuden kysymyksen äärelle. Miten lukija toimii tässä tilanteessa?

Tässä kohden lukijuuden, runon ja lukijan välisen suhteen kytkös materiaaliin mahdollisuuksiin ja ehtoihin tulee lukemisen ja tukintaan vaikuttavaksi merkittäväksi tekijäksi. Lukeminen ei siten aina ole vain toisin tekemistä, vaan usein myös totutun toistoa. Lukeminen eli fiktion tunnistaminen operoi kontekstuaalisesti eli kulttuuriseen ja historialliseen aikaan, paikkaan ja tilanteeseen sitoutuneena sekä sukupuolittuneesti. Kaikenlaisiin lukutapoihin ei aina ole lupaa tai tilaa. Esimerkiksi modernismin ongelma-kenttään liittyy se, että rytmisyys ja

mitallisuus torjutaan, koska se saattaa herättää ei-toivottuja mielle yhtymiä tunteisiin, hierarkkisesti sukupuolittuneeseen ruumiillisuuteen, perinteen välttämättömään vaikutukseen ja se turmelee illuusion runokielen niin sanotusta vapaudesta.

Lukijan on vaikea tai mahdoton havaita oman aikansa kontekstuaalisia ehtoja ja mahdollisuuksia. Siksi tutkimuksen näkökulmasta historian uudelleen lukeminen, vanhojen poetiikkojen eli runouden ja sen vastaanoton uudelleen tonkiminen on olennaista. Olen kiinnostunut erityisesti seuraavasta kysymyksestä: Mikä kulloinkin on erityisen hiljaista, outoa, ärsyttävää, vaiettua eli sellaista, mitä ei voida, osata tai haluta lukea ja tulkita? Siellä saattavat piillä kulttuurista yli- tai yksinvaltaa vakavasti uhkaavat, potentiaalit vastarinnat ja myös niiden tarjoamat mahdollisuudet nykyajalle. Kyse on siitä, millainen vastarinta oikein onkaan sallittua, kenen vastarinnat puolestaan ovat torjuttuja. Saila Susiluotoa lainatakseni: ”Vaarallisinta on lika joka ei näy, kivi joka pitää päänsä veden alla, sumuun / kätkeytyvä maa.” (*Auringonkierto* 2005)

Runous voi olla kuonan esiin kaapija, tonkija ja tahman valuttaja. Voi olla olemassa historiallista, tuttua mutta tunnustamatonta, ärsyttävää tahmaa, jota täytyy valuttaa uudelleen, koska se ei ole riittävästi kyennyt tartuttamaan lukijoita, vielä. Sellainen kysyy vastuullista lukijaa, joka haluaa serviä omia toiseuksiaan ja kohdata muita, omasta poikkeavia lukutapoja.

Olli Sinivaara

Runoja sarjasta Ruohon ilo

I

Ruohon ilo,
kun se on tallattu, työmaan
jätetyillä rautakäsillä.
Silppua: kulmia ja tonneja.
Pyörteen keskellä
pisara muovaa terttuja, reunalla
kuin silmätön:
jokin joka näkee
muutakin kuin silmänsä.
Hiekkaa, hidastuen
värit ja tuoksut kiihtyvät.
Vihreä tuuli ei pala,
kun syttyy, vähän.

VI

Mutta kun aamu on kaukaa kosketeltavan musta,
valon puoli hälvenemätön,
kaikki minulla kirjoitettu,
vaeltamalla ei etsitty
mikä näissä runoissa etsii

on tehtävä itse, luotava ruoho

niin kuin kivi vihdoon havahduttuaan
ryhtyisi veistäjäksi, aallot ja kalliot
ottaisivat vauhtia,
lehti polkisi kauhoisi:

vihreä nousee alkaa kiihtyä ja pisaroida tihenevää
keskittyvää virtaa,
horisontin laajentavat sen tähän kutistavat säteet
valaisevat liikkeen,

värien pitkästä yksinäisestä riemusta koottu teke-
mättömien värien lähde
ponnistaa reunalta ja alkaa pudota kohti syvempää
ja korkeampaa pudotusta,

kohti suusta ja lihaksista tulevaa putousta

joka on tehtävä uudelleen.

“Olli Sinivaara on Helsingissä asuva runoilija, filosofian opiskelija ja suomentaja. Sinivaara on julkaissut runokokoelman Hiililekki (Teos 2005), digitaalisena toteutetun runoteoksen Yksityinen laulu (www.nokturno.org 2005) sekä lukuisia runoja, runoelmia ja poeettisia tekstejä eri kirjallisuus- ja kulttuurilehdissä. Vuosina 2003 ja 2004 Sinivaara oli tekemässä runouslehti Tuli&Savua. Hänen tärkein suomennostyönsä on René Girardin pääteos Väki-valta ja pyhä (Tutkijaliitto 2004). Lisäksi hän on suomentanut muun muassa Jacques Derrida’ta, Jean Baudrillardia ja Pierre Reverdyä.”

XII

Näin siis olkoon runo, kielen kävely, jalkojen kirjoitus:
latvoissa liikkuu laskeva valo, pilvissä viileyden tuttu piirre,

nouseva tyyni pysäyttää lehdet, keltaiset oranssit leikkiverit,
kuusen juurella rasahtaa lintu, ääni kuin jonkin muun vahinko,

miten kuva tulee vastaan ja sana, ilman rajaa minkään välillä,
illan pehmeä, jäätikköinen ilma ja tyhjennyt mökki tietävät

niin kuin luomien äänetön pauke tietää ettei linnun säe ole kuin.
Katolla havut varisevat paikallaan, pihalla koiran lämpö,

postilaatikossa tuoreita kaisloja, sienen lakissa selattu silmä.
Kuin latvoissa liikkuva valo liikkuu latvoissa liikkuva valo,

värit ja autot kulkevat käsitteestä toiseen, jakojen yli ja ohi,
ilman dramatiikkaa, ilman lattioiden pitimiksi hankittuja

oppien kynnyksiä, savesta nousee viljan tuoksu, kurkiaura
vaihtaa koko ajan asentoa, kirjaimet tulevat pellolle syömään,

levolliset vihreät kivet tummuvat, ojassa vesi alkaa halkeilla,
talosta mäen päällä näkyy läpi, ikkunat lyhtyjä auringossa:

sen hitaasti hiiltyvän morsiuslaahuksen ja lapsilauman alla
ovat runo ja maisema niin vähän hiuksien näppäimistön yllä

etteivät ollenkaan: juurissa liikkuvat pilvet ja lehdet, tiellä

XVI

(Pirjo Honkasalon elokuvasta *Melancholian kolme huonetta*,
2004)

Sotaorvon silmät luovat saavat maiseman, vasta nyt,
mikä niiltä puuttuu, mikä meille yhä enemmän paljastuu,

sanat joilla nimetä jokainen, outo peittymättömyys kuolleissa
puissa, likaisissa käsissä, kirjoittamattomissa haavoissa:

ne kaikki täytyy vain opettaa sanomaan, niin helppoa
on voittaa kuolema ja poissaolo, löytää kielen äiti ja isä:

kumpuja, laakso, joki, vihreä rinne, lampaiden aitaus,
taivaanranta huipun takana, nouseva valkea sinertävä

kajo, vain itsensä ja kaikkien, auringon välähdys aurassa,
savun nousu ja laulun, takkuisen koiran kävely lasilla,

aamun kylmässä huoneessa kimahtava lätäkön laajuus,
sumusta syntyvän oksan iloitseva rikkumaton viulu.

XIX

Aistimus, liikahdus, olio, asia, tunne, havainto,
valo,
eläin, ihminen, esine, olento, kide, solu, sana, aa-
vistus,

kivi, taivas, piirre, askel, ajatus, kuva, maisema,
kasvi,
muistuma, ääni, pinta, ilmiö, väri, hetki, varjo,
tavu.

XXI

Ke, har, ka, ta, t, lois, aa, au, si, leh, kel, sevät, li, tuu, ninen,
is, ilm, lossa, me, mu, oja, kii, rai, oks, n, du, so, sä, pivät, lei,

pyyh, too, kiv, liu, ma, see, yy, k, k, reä, taa, taa, hy, sil, hiek,
koi, le, de, de, de, t, nou, haa, aaa, ply, kier, puvat, vet, ki, ki,

pyö, vät, hii, lj, il, soi, il, soi, sä, tiil, de, ros, hakat, ille, raa, ta,
läh, heng, vii, sol, va, t, t, le, ve, väl, tyvät, einä, alo, ha, vat,

ruo, ke, kuult, etää, ksa, t, paik, lke, kkuv, punam, vä, laa, tyh,
tang, har, läh, pal, lko, inä, ttyy, mö, uuta, muis, kot, au, kad.

Poeettisia fragmentteja Ruohon ilosta

Messiaaninen hetki, jota runous tavoittelee:
Kun kaikki vihdoon saadaan sanottua ja kielen
olemus täyttyy, sanomaton tyhjenee siihen,
ettei sille ole enää mitään käyttöä tai tarvetta.
Sanomaton oli kieli itse, joka nyt on tullut
siksi mitä se on: singulaarien universaaleiksi
erisnimiksi. Kun kirjoittaminen ja aistiminen
lankeavat yksiin, sanomattomalle ei enää
tarvita nimeä, koska se on yhtä kuin kaikki
nimet. Se ei enää ole nimeämätön yksi, vaan
nimeämisen moneus. Siellä missä sanomaton
ja pimeys vallitsivat, on nyt puhtaan sano-
misen kirkkaus, universaalien singulaarin ilo
ja vapaus. Runouden ei enää tarvitse sanoa it-
seenään runoudeksi. Se sanotaan jo.

Jos vain osaisimme nähdä kielen ja maailman jokaisessa yksittäisyydessään, nähdä jokaisen erillisen mitä
niissä on, eivät ainoastaan yksittäiset sanat vaan ne muodostavat tavut olisivat alkuperäistä nimeämistä:
vielä syntymättömän sanomista.

Tavut aistivat enemmän, koska ne ovat hitaampia kuin kokonaiset sanat.

Tosi ja onnistunut runokuva tekee olla-verbin tarpeettomaksi. Kuva itsessään on se että on ja että sen
saa sanottua. Lunastuksen hetkellä oleminen muuttuisi aistittavaksi eikä aistimuksesta enää tarvitsisi
sanoa, että se on, sillä se on jo omassa sanotuksi tulemisessaan, jossa olla-verbi katoaa näkyvistä.

Ehkä langenneen kielen (abstraktin yleisnimeämisen) ja pelastuksen kielen (konkreettisen eris-
nimeämisen) ero on vain tässä: ei enää ”lumi on”, vaan ”lumi”. Sikäli kuin filosofinen esitys (tämä
fragmentti mukaan lukien) on aina olla-verbin käyttöön nojautuvaa predikoimista ja määritysten esittä-
mistä, se on langennutta ja lähellä kuolemaa. Sitä enemmän se raivaa tietä messiaanille hetkelle, jossa
oleminen lakkaa olemasta predikaatti ja muuttuu pelkäksi kuvan sanomiseksi. Se raivaa tietä runon
hetkelle, joka kasvaa filosofiasta niin kuin ruoho kivialon alta.

Antti Nylén

André Gide ja kirjailijan kiusaukset

André Gide (1869–1951) oli risti-riitojen prosaisti. Gide sai protestanttisen ja puritaanisen kasvatuksen, mutta äidin puolelta hän liittyi normandialaiseen katoliseen sukuun. Myös hänen runsaassa tuotannossaan on kulttuurisia ja ideologisia jännitteitä, joista monet voi nähdä kaksinapaisina: hedonismi–puritanismi, kapina–alistuminen, individualismi–kommunismi ja kristillisuus–pakanuus. Gide oli leimallisen 1900-lukulainen kirjailija, todellinen ajattelijä ydinpommin aikakaudella. Toinen 1900-luvun henki André Malraux kutsui häntä ”pääaikalaiseksi”. 1950-luvulla Giden teokset joutuivat katolisen kirkon ns. indeksiin, nyttemmin lakkautettuun ”kiellettyjen kirjojen” luetteloon.

Nyt, sata vuotta myöhemmin, toisella aikakaudella, Giden kirjallisuushistoriallinen asema on hiukan epäselvä. Häntä on suomennettu viimeksi 1950-luvulla, mutta varsinkin ranskanopiskelijat saavat

edelleen lukea pienoisromaanin *Pastoraalisinfonia* (1919, suom. 1947) – varmaankin näytteenä ”kuulaasta tyylistä”. Myös Oscar Wilden ja homokirjallisuuden harrastajat joutuvat tutustumaan Gideen. Dialogimuotoinen homoseksuaalisuuden puolustus *Corydon* (anonyyminä 1911), muistelmiessee Wildesta sekä omaelämäkerta *Ellei vehnänjyvää kuole* (1921, suom. 1950) ovat tärkeitä, kestäviä tekstejä. Ehkä myös tunnettu Gide-fani Roland Barthes pitää vastakin yllä kiinnostusta Giden tuotantoon, eritoten päiväkirjoihin (*Le Journal*, julk. 1939–1951).

Giden tuotannossa vallitsee lajien ja tyylien sekasorto: romaaneja, lyhytproosaa, muistelmia, matkakertomuksia, päiväkirjoja, polemiikkia... Hän alkoi julkaista symbolismin viimeisessä vaiheessa 1890-luvun alussa. Pakanallista aistillisuutta ylistävä *Les Nourritures terrestres* (”Maallinen ravinto”, 1897) teki käänteen, jota parodinen *Paludes* (1895) oli jo en-

nakoinut: pois kirjallisuudesta, kohti elämää.

Tähän suomennettu proosa-runoelma *Narkissos-tutkielma* (*Le Traité du Narcisse*, 1891) on kirjallisuushistoriallisesti ajateltuna jonkinlainen symbolismin jälkikirjoitus. Siinä esitetään pateettisia kysymyksiä runoilijan tehtävästä ja runoudesta ylipäätään. Runoilijan täytyy kieltää itsensä – hän ei saa asettaa itseään ”ilmentämänsä” asian edelle – vaikka hän saisi kaiken innoituksensa omista kasvoistaan ja niiden ehtymättömästä mysteeristä. Runoilijan kiusauksena on pitää itseään tärkeänä. Siinä ”tutkielman” kristillinen eetos.

Narkissos-tutkielma voi olla antoisa niillekin, joita kiinnostavat halun ja kauneuden, seksuaalisuuden ja estetiikan kytkennät 1800-luvun lopun kirjallisessa kulttuurissa. Nuoren Giden koristeellisessa proosassa on, jollei suuren kirjallisuuden painoa, niin ainakin juonittelematonta paljastavuutta.



André Gide

Narkissos-tutkielma (Symbolin teoria)

Paul Valérylle

Nuper me in litore vidi.

Vergilius

Kirjat eivät kenties ole mitään välttämätöntä. Alussa muutama myytti riitti, ja niihin mahtui kokonainen uskonto. Tarujen muodot ihmetyttivät kansaa, ja vailla ymmärrystä ihmiset palvoivat. Tarkkaavaiset papit kumartuivat kuvien syvyyden ääreen, ja hitaasti hieroglyfien salatut merkitykset avautuivat heille. Sitten alettiin kaivata selityksiä. Kirjat laajensivat myyttejä – mutta muutamassa myytissä oli kylliksi.

Näin on käynyt myös Narkissos-myytille: *Narkissos oli virheettömän kaunis – ja juuri siksi hän säilytti siveytensä; hän torjui nymfit luotaan, sillä hän oli rakastunut itseensä. Vähäisinkään tuulenvire ei häirinyt lähteenpintaa, josta hän katseli kuvajaistaan, aamusta iltaan, levollisena ja syventyneenä...* – Te tunnette tarinan. Silti me kerromme sen vielä. Kaikki on jo sanottu, mutta koska kukaan ei kuuntele, on aina aloitettava alusta.

Enää ei ole rantatöyrästä eikä lähdeä; ei enää muodonmuutosta eikä kukan kuvajaista – ei muuta kuin yksinäinen Narkissos, vain uneksiva Narkissos keskellä harmautta. Ajan hedelmättömässä yksitoikkoisuudessa hän tuntee levottomuutta ja hänen epävarma sydämensä tutkiskelee itseään. Hän haluaa tuntea sielunsa muodon. Hänellä on aavistus, että se on suunnattoman ihastuttava, jos jotain voi päätellä sen loputtomasta värinästä. Mutta sen kasvot! Sen hahmo! Ah! Ettei tiedä rakastaako itseään... jäädä paitsi sen kauneudesta! Minä sulaudun tähän maisemaan vailla ääriivivoja, joka ei vastusta sieluni aikeita. Ah! Ettei voi nähdä itseään! Peili! Peili! Peili! Peili!

Ja Narkissos, joka uskoo vielä löytävänsä muotonsa jostain, nousee ja lähtee etsimään kaipaamiaan piirteitä, joihin viimein voisi sulkea sielunsa.

Narkissos on pysähtynyt ajan virran ääreen. Koh-

talonomainen ja illusorinen joki, jossa vuodet kiitävät yhtenä virtana ohi. Koruttomat rannat, kuin karut kehykset, joihin vesi on suljettu; kuin peili ilman tinausta, jonka taustalla ei näy mitään ja jonka takana avautuu suunnaton ikävä. Kukkula, horteinen joenuoma, melkein vaakasuora peili. Tämä samea vesi ei erottuisi värittömästä ympäristöstään, ellei aistisi sen virtausta.

Jo etäältä Narkissos luuli tätä virtaa tieksi, ja ikävyyttyään, yksin tässä harmaudessa, hän tuli lähemmäs nähdäkseen asioiden kiitävän ohi. Kämmenet kehyksillä, nyt, hän kumartuu, perinteen mukaiseen asentoonsa. Ja näin, kun hän katsoo, vedessä häivähtää äkkiä kirjava, hento hahmo. – Rannan kukkia, puunrunkoja, sinisen taivaan heijastuvia kaistaleita – kokonainen hetkellisten kuvien hyöky, joka odotti vain häntä syntyäkseen ja joka saa nyt värinsä hänen katseestaan. Kukkulat keriytyvät auki, metsiköt laskostuvat laaksojen rinteille – näkyjä, jotka väreilevät veden virratessa ja joita laineet muuntelevat. Narkissos katselee hämmästyneenä – oikeastaan käsittämättä, hallitseeko hänen sielunsa virtausta vai hallitseeko virtaus hänen sieluaan, sillä niiden kesken valitsee tasapaino.

Narkissos katsoo nykyhetkeen. Kaukaisimman tulevaisuuden asiat, vasta mahdollisina, painautuvat olemissa vasten. Narkissos näkee ne. Ne menevät ohi, valuvat menneisyyteen. Narkissos huomaa pian, että sama toistuu aina. Hän pohtii vastausta, mietiskelee. Jatkuvasti samat muodot kulkevat ohi. Vain virran kulku pitää ne erillään. – Miksi niitä on monta? Tai pikemminkin: miksi ne ovat aina samoja? – Niiden täytyy olla epätäydellisiä, koska ne alkavat aina alusta... ja hän pohtii, että jokainen niistä hakeutuu ja sinkoutuu kohti kadotettua alkumuotoa, paratiisillista, kristallinkirkasta.

Narkissos uneksii Paratiisista.



Paratiisi ei ollut suuri. Jokainen muoto puhkesi siellä vain kerran, täydellisenä; ja kaikki mahtuivat samaan puutarhaan. – Onko sitä ollut olemassa vai ei, onko sillä merkitystä meille? Sellainen se oli, jos sitä ylipäänsä oli. Siellä kaikki kiteytyi yhdeksi välttämättömäksi kukinnoksi, ja kaikki oli täsmälleen niin kuin kaiken piti olla. – Mikään ei liikkunut, sillä mikään ei pyrkinyt olemaan paremmin. Vain verkkainen painovoima piti yllä hidasta kiertoliikettään kaikkeudessa.

Ja koska mikään liike ei lakkaa, ei menneisydessä eikä tulevaisuudessa, ei Paratiisikaan ollut muuttunut – se vain oli, ajasta aikaan.

Viaton Eeden! Ideoiden puutarha! Siellä muodot, rytmikkäät ja vankat, ilmaisivat vaivatta lukunsa. Siellä kaikki asiat olivat sitä miltä ne näyttivät; siellä mitään ei tarvinnut todistaa.

Eeden! Siellä melodiset tuulenhenkäykset väreilivät ennalta määrätyn aaltoliikkeen; siellä taivas aukeni syvänsinisellä symmetrisen nurmikentän ylle; siellä linnut olivat taivaansinisiä ja perhoset kukissa loivat kaitselmuksen ohjaamia harmonioita; siellä ruusu oli ruusunpunainen, koska kuoriainen oli vihreä, ja juuri siksi kuoriainen kiipesi ruusuun. Kaikki oli täydellistä niin kuin luku ja lausui itsensä täsmällisesti julki, viivojen suhteet kirvoittivat ilmoille akordin, puutarhassa soi jatkuva sinfonia.

Eedenin keskellä Yggdrasil, logaritminen puu, työnsi maahan elämänjuurensa ja levitti ympäröivälle nurmelle lehvästönsä tiheän varjon, jossa ainoa yö avautui. Varjossa, puun juurella, nojasi mysteerin kirja – siihen oli kirjoitettu totuus joka tulee tietää. Ja tuuli, joka puhalsi puun lehvisissä, lausui päivän mittaan kirjasta välttämättömät hieroglyfit.

Aatami kuunteli hartaana. Yksin, vielä sukupuolettomana, hän istui suuren puun varjossa. Ihminen! Elohimin hypostaasi, Jumalan alamainen! Hänen vuokseen, hänen ansiostaan muodot tulevat näkyviksi. Tämän lumotun maailman liikkumattomana keskipisteenä hän katselee, kuinka maailma aukenee hänen ympärillään.

Mutta koska hänet on pakotettu ikuisesti katsomaan tätä näytöstä, jossa hänellä itsellään on aina vain katsojan osa, hän ikävyytyy. – Kaikki tämä tapahtuu hänen vuokseen, sen hän tietää – mutta itseään... itseään hän ei näe. Mitä siis kaikki muukaan hänelle merkitsee? Ah! Että näkisi itsensä! – Hänellä on tietenkin mahti, kun hän luo ja koko maailma riippuu hänen katseestaan – mutta mitä hän tietää tästä mahdollistaan, jos se jää vakuuksia vaille? – Tarkkailtuaan ympäristöään hän ei enää erota itseään siitä. Ettei tiedä mihin itse lakkaa; ettei tiedä mihin asti itse ulottuu! Sillä on silkkaa orjuutta, jos ei uskalla tehdä elettäkään, ettei harmonia särkyisi. – Ja sitä paitsi, mikä pahinta! Tämä harmonia kiusaa minua, sen iäti virheetön sointi. Vain yksi liike! Vain yksi vähäinen

liike, jotta saisin tietää – riitasointu kenties, mutta mitä siitä! – Menköön! hieman jännitystä vain.

Ah! Saada Yggdrasilin oksa, saada se hullaantuneiden sormiensa väliin, ja kun hän taittaa sen...

Se on tehty.

...Aluksi tuskin havaittava murtuma, huuto, joka kuitenkin kasvaa, laajenee, se kiihtyy vihlovaksi vihellykseksi ja pian ujeltavaksi pauhuksi. Lakastuva Yggdrasil-puu huojuu ja rasahtelee. Sen lehdet, joiden lomassa tuuli ammoiin leikki, värisevät ja käretyvät kokoon, kääntyvät nurin niskoin puuskittaisessa tuulessa, joka yltyy ja kiihdyttää ne kauas – kohti tuntematonta yötaivasta ja vaikeakulkuisia syrjäseutuja, ja sinne leviävät hajalleen myös suuren pyhän kirjan sivut, sillä kirja varistaa lehtiään.

Höyry nousee taivaalle, kyneleet ja pilvet, jotka puotavat kyynelinä alas ja nousevat jälleen pilvinä ylös: aika on syntynyt.

Ja järkyttynyt ihminen, kahtia jakautuva androgyyni, vaikersi tuskasta ja pelosta, ja saatuaan uuden sukupuolen hän tunsi sisältään kumpuavan levotonta halua itsensä toiseen puoliskoon, melkein kaltaiseensa, jostakin ilmestyneeseen naiseen, jota hän syleilee; jolta hän haluaisi saada itsensä takaisin – ja tuo nainen, sokeassa halussaan luoda itsestään täydellinen olento ja tehdä loppu tästä kelvottomien suvusta, pitää rinnallaan uutta heimoa edustavaa tuntematonta olentoa ja sysää pian ajallisuuteen toisen olennon, edelleen epätäydellisen, edelleen itselleen riittämättömän.

Voi sinua surullista heimoa, joka näille iltahämärän ja rukousten maille hajaannut! Kadotetun Paratiisin muisto tulee vaivaamaan sinua hurmiosi hetkinä, muisto Paratiisista, jota tulet etsimään kaikkialta – ja josta profeetat tulevat sinulle kertomaan – ja runoilijat, jotka hartaina keräävät repeytyneet lehdet siitä iänikuisesta kirjasta johon oli kirjoitettu totuus joka tulee tietää.



Jos Narkissos kääntyisi, hän näkisi, niin uskon, vihreän rantatörmän, taivaan kenties, puun, kukan, sentään jostakin pysyvää ja kestäväää – mutta heijastus veden pinnalla särkyi, ja väreiden pakoliike hajottaa sen moneksi.

Milloin tämä vesi lakkaa virtaamasta? Ja kun se viimein on laantunut, seisova peili, kertooko se kirkkaasti kuin kuva näiden kohtalonomaisten muotojen ääriiviivat – niin kirkkaasti, että sulautuu niihin itse – ja muuttuu niiksi lopulta.

Milloin aika lakkaa juoksemasta ja sallii tämän virran levähtää? Muodot, jumalaiset, ikiaikaiset muodot! Te, jotka odotatte vain rauhaa saadaksenne jälleen hahmon! Milloin, minä yönä, minä hiljaisena hetkenä te jälleen kiteydytte?

Paratiisi on aina luotava uudelleen; se ei sijaitse kaukana Thulesa. Se on piilossa ulkomuodon takana. Jokainen kappale kätkee itseensä, mahdollisuutena, olemassaolonsa sisäisen harmonian, niin kuin jokainen suolakide kätkee itseensä kristallin arkkityypin – ja kun saapuu sanaton yö, johon sakeimmat vedet valuvat, koskemattomissa syvyyksissä kukoistavat salatut suolapatsaat...

Kaikki pyrkii kohti kadotettua alkumuotoaan. Tuo muoto on läpinäkyvä, mutta turmeltu, vääristynyt, epätydyttävä, sillä sen pitää aina syntyä uudelleen – sen lähimuodot ahdistavat, häiritsevät sitä, sillä nekin hakevat hahmoaan – sillä olemassaolo ei riitä. Itsestään on annettava todistus – ja pöyhkeys on kaikkien muotojen innoittaja. Ohi kiitävät tunnint kumoavat kaiken.

Koska aika karkaa vain asioiden karatessa, asiat takeruvat siihen ja käpertyvät kokoon hieman hidastaakseen tätä liikettä ja tullakseen paremmin näkyviin. On kausia, jolloin asiat syntyvät hitaammin, jolloin aika lepää – niin uskotaan – ja kun ääni, niin kuin liike, pysähtyy – kaikki hiljenee. Odotetaan; on selvää, että hetki on traaginen eikä silloin saa liikkuu.

”Taivaassa vallitsi hiljaisuus.” Se on kaikkien apokalypsien alkusoitto. – Nämä traagiset, niin traagiset maailmanajat, jolloin uudet kaudet syntyvät, taivas ja maa hiljentyvät, seitsemän kertaa sinetöity kirjakkäärö avataan, kaikki jähmettyy pian ikuisen asentoonsa... mutta jostain kuuluu tuskastunut valitushuuto; joillakin näyttämöillä, joilla voisi luulla ajan päättyvän – yhä vielä jotkut ahneet sotilaat jakavat vaatteita ja heittävätkin noppaa tunikoista – kun pyhät naiset pysähtyvät hurmiossa ja repeytyvä verho jättää temppelein salat paljaiksi, kun koko luomakunta katsoo Kristusta tämän kangistuksessa korkeimmalla ristillä, viimeiset sanat huulillaan: ”Se on täytetty...”

...Eikä sittenkään, ei! Kaikki on luotava uudelleen, luotava uudelleen ikuisesti – koska nopanheittäjä ei keskeyttänyt halpamaista liikettään, koska joku sotilas halusi voittaa tunikan, koska joku katsoi muualle.

Sillä rikkomus on aina sama, ja samasta synnistä Paratiisi kadotetaan yhä uudelleen: ihminen, joka ajattelee itseään kärsimysnäytelmän kohtausten edessä ja kieltäytyy alistumasta osaansa – pöyhkeä statisti.¹

Lakkaamatonta messuamista, päivästä päivään, jotta Kristus voisi yhä uudelleen kärsiä, ja seurakunta käy rukoilemaan... seurakunta! vaikka koko ihmiskunnan tulisi polvistua – *yksi* ainoa messu riittäisi.

Jos vain kykenisimme olemaan tarkkaavaisia ja katsomaan...



Runoilijan tehtävänä on katsoa. Mitä hän näkee? — Paratiisissa.

Sillä Paratiisi on läsnä kaikkialla; alkäämme antako ulkomuotojen harhauttaa. Ulkomuodot ovat epätäy-

dellisiä, ne osaavat vain sopertaa itsessään piileviä totuuksia. Runoilijan täytyy ymmärtää puolesta sanasta – ja lausua sitten nämä totuudet uudella suulla. Tekeekö tieteenharjoittaja jotain muuta? Myös hän etsii asioiden arkkityyppejä, niiden jatkuvuuden lakeja. Hän rakentaa maailmaa pala palalta uudelleen, ihanteellista ja yksinkertaista maailmaa, jossa kaikki on normaalia ja säännönmukaista.

Mutta tieteenharjoittaja etsii näitä alkumuotoja aikaa vievän ja varovaisen päättelyn keinoin, tarkastelee erikseen lukemattomia yksittäistapauksia. Hän pysähtyy ulkomuodon eteen ja varmuutta tavoitellessaan hän kieltää itseltään aavistelun.

Sen sijaan runoilija, joka tietää olevansa luoja, näkee kaikkien asioiden läpi – ja paljastaakseen arkkityypin hän tarvitsee vain yhden esimerkkitapauksen, yhden symbolin. Hän tietää, että ulkomuoto on vain veruke, peittävä verho, jonka eteen maailmallinen katse pysähtyy mutta joka kyllä kertoo meille, että itse asia on siellä josakin.²

Hartaana runoilija mietiskelee. Hän kumartuu symbolien puoleen, vaipuu äänettä syvälle asioiden ytimeen – ja heti kun hän, näkijä, havaitsee idean – oman olentonsa sisäisen, harmonisen luvun, jonka muoto vain on epätäydellinen – hän sieppaa sen, ja piittaamatta häntä ajassa verhonneesta satunnaisesta, ohi menevästä muodosta hän saa jälleen iäisen muotonsa, *oman* todellisen ja kohtalonomaisten muotonsa – paratiisillisen, kristallinkirkkaan.

Sillä taideteos on kristallikide – pieni osa Paratiisia, ja idea saa jälleen kukkia sen ylivertaisessa puhtaudessa: siinä säännönmukainen ja vääjäämätön järjestys, niin kuin kadotetussa Eedenissä, on sommitellut kaikki muodot vastavuorosiin ja symmetrisiin riippuvuussuhteisiin; sana ei pöyhkeydessään ota ajatuksen paikkaa; siinä rytmikkäät ja lujat lauseet, myös symbolit, puhtaast symbolit, lausutut sanat, muuttuvat läpinäkyviksi ja paljastaviksi.

Tällaisia teoksia kristalloituu vain hiljaisuudessa. Mutta hiljaisuutta on joskus myös ihmisjoukoissa, joihin runoilija, tämä pakolainen, majoittuu niin kuin Mooses Siinaille, karkaa asioiden ja ajan ulottumattomiin, verhoutuu valon piireihin arjessaan ahertavan väkijoukon yläpuolelle. Hiljalleen idea asettuu häneen, kunnes se puhkeaa kirkkaana ajan tuolla puolen. Ja koska idea ei ole ajallinen, aika ei voi kajota siihen. Ja vielä: jos Paratiisi sijaitsee tämän ajan ulkopuolella, ehkei sitä ole koskaan ollutkaan muussa mielessä – kuin ihanteena...

Mutta rantapenkereeltä Narkissos on syventynyt tarkastelemaan näkyä, jonka piirteet rakkauden herättämä

halu saa muuttumaan. Hän uneksii. Yksinäinen, keskenkasvuinen Narkissos ihastuu hentoon kuvajaiseen; hän haluaa koskettaa sitä, sammuttaa rakkaudenjanonsa, ja hän kumartuu veden ylle. Hän kumartuu, ja silloin, äkkiä, tuo fantasmagoria häviää; hän näkee vedessä vain toiset huulet, jännittyneinä omiansa vasten, ja kaksi silmää, omansa, jotka katselevat häntä. Hän tajuaa, että siinä on hän itse – että hän on yksin – ja että hän on ihastunut omiin kasvoihinsa. Ympärillä vain sininen tyhjiys, jonka lävitse hänen kalpeat käsivartensa painuvat vieraaseen elementtiin, kun hän halunsa piiskaamana ojentaa ne särkyvän kuvan läpi.

Hän kohottautuu hieman; kasvot loittonevat. Veden pinta on jälleen monenkirjava, aivan kuin äsken, ja näky palaa. Mutta Narkissos toteaa, ettei suuteleminen käy päinsä – kuvajaista ei sovi haluta. Elekin sen tavoittamiseksi pirstoo sen. Hän on yksin. – Mitä tehdä? Syventyä mietteisiin.

Vakavana ja hartaana hän palaa levolliseen asentoonsa, jää aloilleen – laajeneva symboli – ja kumartuneena maailman ulkomuodon ylle hän aavistaa hämärästi itsessään, itseensä sulautuneina, miespolvet jotka seuraavat toisiaan.

Tämä tutkielma ei kenties ole mitään välttämätöntä. Alussa muutama myytti riitti. Sitten alettiin kaivata selityksiä. Pöyhkeyttään pappi halusi selvittää mysteerit, koska tahtoi palvontaa osakseen – tai ehkä se oli vain sinnikästä myötätuntoa, apostolista rakkautta, jonka vuoksi tempelin salaisimmat aarteet häpäistään ja hunnut riuhtaistaan niiden

edestä aina, kun ne tuodaan näytteille – sillä me kärsimme ihaillessamme yksin ja haluaisimme toistenkin osallistuvan palvontaan.

*Suomentanut Antti Nylén
Copyright Editions Gallimard, 1912*

Viitteet

1. Totuudet sijaitsevat muotojen – symbolien takana. Jokainen ilmiö on totuuden symboli. Sen ainoa velvollisuus on ilmentää tätä totuutta. Sen ainoa synti: asettaa itsensä etusijalle.

Me elämme ilmentääksemme. Moraalin ja estetiikan lait ovat samat: jokainen teos, joka ei ilmennä, on tarpeeton ja siksi myös huono. Jokainen ihminen, joka ei ilmennä, on tarpeeton ja huono. (Jos hieman ylennämme sieluumme, voimme tosin havaita, että kaikki ilmentävät jotain – mutta tämä on syytä tunnustaa vasta viimeiseksi.)

Sillä, joka esittää ideaa, on aina taipumus asettaa itsensä ilmentämänsä asian edelle. Asettaa itsensä etusijalle – siinä rikkomus. Ei taiteilija eikä tieteenharjoittaja saa asettaa itseään sen totuuden edelle, jonka hän haluaa lausua. Tässä on koko hänen moraalinsa: ei sana eikä lause saa mennä esitettävän idean edelle – sanoisin jopa, että tässä on myös estetiikka kaikkienensa.

Enkä väitä että tämä teoria olisi uusi; opit itsensä kieltämisestä eivät saarnaa mitään muuta.

Taiteilijan moraalinen vastuu ei liity siihen, onko hänen ilmentämänsä idea moraalinen, onko siitä hyötyä suurelle ihmisjoukolle vai ei. Kysymys on vain siitä, ilmentääkö hän tuota ideaa hyvin. – Kaikkea on nimittäin ilmentettävä, myös sitä mikä on kauheinta: ”Voi sitä, jota onnettomuus kohtaa”, mutta: ”Onnettomuuden täytyy tapahtua.” – Taiteilijan ja aidosti inhimillisen ihmisen, joka elää jotain asiaa varten, on täytyntä aina jo ennalta uhrata itsensä. Koko hänen elämänsä on vain valmistautumista siihen.

Entä mitä meidän tulisi ilmentää? – Siihen saadaan vastaus vain hiljaisuudessa.

(Tämä huomautus on kirjoitettu vuonna 1890, samaan aikaan kuin itse tutkielma.)

2. Lienee tullut selväksi, että kutsun symboliksi *kaikkea mikä näkyy?*

kirjallisuus • taide • tiede • filosofia • yhteiskunta



kerberos

www.savukeidas.com/kerberos



Jarkko S. Tuusvuori

Astui riviin

Leevi Lehto ja pupillien aikamuoto

Leevi Lehdon otaksuisi vierovan sielutieteilevää sepitystä säkeittensä äärellä. Hänhän on suominut ilmaiseamisen ajatusta, propagoinut tekijänoikeuksia vastaan, kokeillut koneitse ja koostanut koottua.

Mutta ei hänelle kelpaa tämä eikä muukaan tyrkytetty asenne. ”On minulla intentioita”, Lehto sanoo. Esimerkiksi äänillä eksperimentointi ei ole eksperimentoijan kuulokulmasta kakofoniaa. Eikä tekijämies panisi pahakseen toistään vellovaa monitasoista keskustelua. Asia erikseen on se, että ”ajatukset tai oivallukset tulevat minulle kirjoitettavasta runosta, eivät niinkään minusta runoon”.

Tämä kuulostaa sitaatilta. Lehto lainaa Lehtoa, Philadelphian pidettyä puhetta runoudesta ja politiikasta. Siinä saatiin sanoiksi runotyö ”kielen outouden paljastamisena”.

Tuon alustuksen ja koko tuotantonsa tykötarpeineen Internetiin vienyt Lehto lisää haastateltaessa hyvin vähän jo julkituomaansa. Kaikki on muotoiltu paremmin kuin tässä pälyiltäessä voisi. Vähintään kaikki se, mistä aavistaa odotettavan jonkinlaista juhlallista tai juntattua julkilausemaa. Ei se kepeää sanailua mistään estä. Mutta kaikki on kansissa ja linkkien takana tai pian painoon menossa ja kohdakkoin päivittymässä.

Jos osaa lukea. Lehto sanoo lukutaidon heikkenneen: runoamattilaisten runokäsitys on ”yksipuinen”. Fraasien onnistumista ja etenkin epäonnistumista oivaltamaan tarvittaisiin laajuutta poikkeamain tajuamiseen. Pitäisi kyetä näkemään tämänpäiväinen outous ja vaikkapa niin sanotun 50-luvun modernismin aiheuttama outous rinnatusten.

Elinkautiset säkeet

Viisitoistavuotisna runorivistöön ryhtyneen Lehdon esi-koiskokoelma *Muuttunut tuuli* (1967) muodostui mietelmällisistä jaksoista. ”Niin mitä sitä hyödyttää kirjoittaa runoja koneella puhtaalle paperille niinkuin tämä on tässä”, kuului metapoettinen kysymys. Mutta poppia soittavan ja aikamerkkiä antavan radion sekä tuuleen tarttuvien sanomalehtien lisäksi runoihin etsiytyivät myös ”laskevat tietokoneet”. Ja translaatio:

”Hetken kuunteli kilahduksia päivän peilissä Heidän mielestään lakitekstiin olisi liitettävä sana jumala Kuljin huoneitten ohi ja pöytäni ääreen
kääntelin mielessäni sinne syöpyneitä lauseita
Kuten: Pennanen on kirjoittanut dokumentin joka lähemmin tarkasteltuna ei olekaan
dokumentti satiirin joka oikeastaan ei olekaan satiiri”

Lehdon toinen valikoima, *Rakkauten puhetta* (1969), oli otsikostaan lähtien kielenkäyttöinen. Mutta teemana toistui sanaton huuto, sanattomuus. Runon mainittiin oleilevan sydämessä silloinkin, kun se oli kansitettuna pelkiksi sanoiksi.

”Minä kurotan näillä sanoilla jotakin sanatonta paradoksia kohti niinkuin sinulle olisi annettu kengät mutta ei jalkoja ja sanottu: Kävele!

Jokaisella on koti ja jokaisella on koulu,
ne ovat opettaneet hänelle mihin aika on viisasta tuhlat,
siitä on niin helppo sitten puhua kun sanat ovat valmiina,
kaikki yleiset käsitteet ja yhteiskunnan aakkoset
myöskin uskonnolliset termit, hyvä paha ja kaikki siltä väliltä.
Jokaisen on helppo näistä puhua.

Minä olen irronnut jotenkin välistä ja lähtenyt lentoon
tarrasin kiinni linnun siipiin mutta luiskahdin irti
ja jäin yksin ja päätin turvata itseäni.
Mitä sieltä tuli vastaan on kaikille epäselvää,
ei ole sanoja kun ei ole sanoille yleistä käyttöä
sillä jokaisella jo ennestään on koti ja koulu
eikä minusta ole opettajaksi ja tuskin isäksikään.”

Debyyttikokoelman *Parnassoon* arvostellut Pekka Suhonen kirjoitti Lehdosta:

”Toivoisin hänen uppoutuvan rivoiksi tai pahimmanlaatuiseen poliittiseen agitatioon!” *Kaltiossa* kakkosniteen arvioinut Matti Visuri puolestaan totesi: ”Lehto intoutuneet todella hyvään hommaan vasta viidenkymmenen villityksessä.”

Profetiat toteutuivat. Lehdon 70-luku meni enemmistö-kommunistina puolueen puheenvuorojen kirjoittajana ja 80-luku vähitellen kaupallistuvana ammattikäntäjänä. Nyt vapaa kirjailija puhuu ”kahdesta altistumisesta profaanille kirjoittamiselle”.

Kolmas nide runoja, *Ihan toinen iankaikkisuus*, ilmestyi vasta 1991. Tavataan ”sanojen upottava lohtu”. Rakkaan ääni morsettaa, kaikki on veteen kirjoitettua, suurinta on sanaton, kaiken viestityn ”vie käsittämättömyyden ahnas syli” ja ”kaikki kansat itkevät samalla kielellä”. Kokemus on ”tajuttomia sanoja/ tajuttavissa lauseissa”.

”Ajattelin lauseen. Painoin muistiin. Unohdin.

Tässä, maailmassa, näin
allekirjoittaen sen.”

Kriitikoista Jouko Varonen puhui ”kaunosielusta” metafysiikkoinen. Risto Ahti korosti ”lyyristä aateluutta” ja ”puhtautta”, ison ällän ”Lyriikkaa”. Eeva-Kaarina Aronen teki haastattelujutun *Helsingin Sanomat Kuukausiliite* 1/93:een. Korostui Lehdon ”kyky toimia kaikissa tilanteissa kaksoismerkityksillä”. Toimittaja huomautti varoiksi, että haastateltu oli kohteliaasti käyttäytyvä mies.

Kielletyt leikit (1994) sivusi päällekkäviä sanoja: kuinka on ”[b]anaalia tietyksi unohtaa kaikki paitsi joku sana: pistaasi”, kuinka sana ”tutkielma” sisältää kyökkipiika Elman elämäntarinan ja kuinka konkreettisuus on ”niin abst-

rakti sana”. Esillä on ”fragmenttien elämä” ja käännösvaikeudet, kaiken ehkyys (”Ehkä ihmisen nimi on sukunimi ja sukunimi hauta,”) ja minä/sinän narratiivisuus (”minut tarinaksi näittenkin vesien yli”; ”kaikki nämä elegiat on kirjoitettu sinun poissaolosi kapenevaan selkään”).

[...]

Toisaalta ajattelen myös erästä joka sanoi että ’pelkkää kieltä’

olisi mahdotonta. Siinä

näet! Oikea sekasorto on vaikea asia, ja loppujen lopuksi mahdottominta

on ihan vain muistaa,
sanoja, ja

[...]”

Tämän kokoelman vastaanotto oli polttomerkitsevää laatua. Kielitaitoa kiiteltiin, runo-otetta epäiltiin. Tero Liukkonen myönsi ”tekstinteon ammattilaisuuden”, mutta koki tuloksena syntyvän etupäässä jotain hämärän ”efektistä, fragmentaarista, manierisoitua, kulmikasta, epäluontevaa”. Seppo Järvinen painotti ”loistokkaan stilitin” vahvuuksia, Leena Tuomela näki eristäytymistä vaikeaselkoisuuteen: ”Lukija ei assosioi samalla tavoin kuin kirjoittaja.” Panu Tuomi moitti paikoittaista kielitietoisuuden sanelemaa yliteknisyyttä, mutta kiitti ”suunnattoman kaipauksen välittämistä” ja ”eleganssia”.

Jarkko S. Tuusvuori

”Runoja luetaan runoilijain tunteiden dokumentteina.”

Runosta runoilijaan

Runosta runoon. Toim.

Sakari Katajamäki &

Johanna Pentikäinen.

WSOY, Helsinki 2004.

”Tunnistaa viittaus, jäljittää sen lähde, analysoida sen merkitys”

Paavo Lipponen arvosteli Juhani Suomen kirjan *Suomen Kuvalehti* 39/05:ssä. Kriitikon mukaan Koiviston parhausteos kaatui tendentiöösiin kuvaustapaan, joka ”kertoo enemmän tekijänsä henkisesti tilasta kuin tutkimuksen kohteesta”. Suomi vastasi (40/05): ”Lipponen kirjoitus kertoo laatijansa itsevaltaisu-

desta, poliittisesta yksisilmäisyydestä ja voimakkaista antipatioista.”

Runomaailmassa näkemys kirjoitteista kirjoittajien tilan tilityksinä ei ole polemiikin aihe. Se on taiteen tola. Runoja luetaan edelleen runoilijain tunteiden ja tuokioiden dokumentteina.

Runosta runoon on sen verran hyvä kirja, että on sietämätöntä alistaa se todistusaineistoksi tälle löydökselle. Mutta näinkin on syytä lukea juuri sen vuoksi, että kirja on niin hyvä. Se on täynnä korkeatasoisia esityksiä parhailta asiantuntijoilta. Opukselta on taa-tusti opetuskäyttöön eikä se turhaan kulu itseään sivistävienkään käsissä.

Toimittajien saatesanoissa muistutetaan, että runoanalyysiharjoitukset erotetaan yleensä sanataiteen historiaan perehtymisestä. Uusi kirja aikoo yhdistää nämä selvittelemällä eri aikojen suomalaisen runouden ”yhtymäkohtia länsimaiseen kirjallisuuteen” (s. 8). Sen se tekee erinomaisesti.

Perusteellisemmassa johdannossa painotetaan intertekstuaalisuutta. Tekstienvälisyys voi Katajamäen ja Pentikäisen mukaan tarkoittaa tekstin suhdetta tiettyyn pohjatekstijoukkoon tai laajempaa näkökulmaa kaikkien tekstien keskinäisyhteyksiin tai verkostoon.

Tämä jako, kuten koko esitys, on pätevä ja sujuva. Johdatusta rasittaa kuitenkin vaiva, joka äityy kirjan analyysiarikkeleissa. Intertekstuaalisuudessa korostuvat nimittäin (20–5) oireellisesti ”suhteiden tuntemisen merkitys” tai ”huomioon ottaminen”, ”havaitut yhteydet” tai ”tunnistetut viittaukset”, ”lähteen jäljittäminen” ja ”merkityksen analysointi” – eli ihmis-yksilöiden aktiot. Koko tekstienvälisyyden läpimurron historiallinen merkitys oli kuitenkin todellisessa tai kuvitellussa vapautumisessa yksilötoiminnan – kirjoittamisen, lukemisen, tulkittamisen, tutkimisen – näkökanalta. Mullistavaa oli siirtyminen teki-



SKP:n johdon edustajia tervehdyskäynnillä Valko-Venäjän Kommunistisen Puolueen Keskuskomiteassa, Minskissä kesällä 1973. Leevi Lehto oikeanpuoleisessa rivissä toinen edestä. Vasemmalla yhdeksäntenä SKP:n varapuheenjohtaja Taisto Sinisalo, hänestä seuraavana pääsihteeri Arvo Aalto.

”Runotulkinnat uhkaavat jäädä tyylipuhtaan esi-intertekstuaalisiksi.”

jätäjunnasta kollektiivisuuksiin ja tekijä–teksti-suhteesta kahden tai useamman tekstin väliseen suhteeseen.

Katajamäki ja Pentikäinen teroittavat oikeutetusti eroa ”perinteiseen lähteen ja vaikutuksen tutkimukseen”. He painottavat tulkinnan osuutta ja korostavat, että intertekstuaalisuus (”käsitteenä”, ”ilmiönä”, ”lähestymistapana”) paremminkin lisää tekstien ulottuvuuksia kuin pulittaa ne kirjoitustilannekuvauksen kapeaan selityspereustaan. Se vie pois romanttisen nerouden puhtaudesta ja ”lainaamisen” luovuutta vähentävästä voimasta.

Ero vain ei piirry kyllin teräväksi. Lähteiden tutkimisen mallista ei irtauduta riittämiin. Tekstienvälisyyden uusi (tai uusvanha) näköala supistuu siihen, että ”lainaamista” ei enää (tai taas pitkästä aikaa) pidetä rikkeenä. Toimittajien johdannossa intertekstuaalisuus ei näin viittaakaan julkisen (ei-yksityisen) tilan, kielen sosiaalisuu-

den ratkaisuuteen, vaan se jää tekstintekijän tykönsä tekemien tekojen määreeksi. Kun painopiste pysyy siinä, kuinka ”merkityksiä saadaan aikaan”, runotulkinnat uhkaavat jäädä tyylipuhtaan esi-intertekstuaalisiksi.

Ja sellaisiksi ne jäävätkin. Vaikka antologian analyysissä esiintyy tajaan epähenkilöhistoriallisesti virittynyt tekstianalyysitermi ”runon puhuja/minä”, niissä vedotaan tavan takaa pois tekstistä kohti tekstin ulko-, esitai takatekstuaalista tekijää. Hukkuu johdannossa alleviivattu uusi romantiikan jälkeinen tulkintatilanne ja paljastuu latistuneen jälkiromantiikan pitävä ote.

Tämä ei estä kirjaa olemasta mainio opas. Sari Kivistön hienossa artikkelissa liitetään Oiva Paloheimon runous antiikin Pan-aiheistoon. Pentikäisen kontribuutiossa valaistetaan tarkoin Paa-vo Haavikon teoksen *Kaksikymmentä ja yksi* kiinnikkeitä kansanrunouden

ja Bysantin historian kirjallisiin perinteisiin. Aale Tynnin työn suhde keskiaikaisiin balladeihin saa varman käsitte-lynsä Satu Grünthalin kirjoituksessa. Kuisma Korhosen analyysissä sijoitetaan luontevasti Leevi Lehdon työ renessanssin sonettiperinteeseen. Heikki Laitisen osuudessa Hemminki Maskulaisen virret limittyvät lujasti barokin kirjallisuuteen. Runebergin sidos romantiikkaan on aiheena Jyrki Nummen seikkaperäisessä esityksessä. Katajamäen artikkelissa Kirsi Kunnaksen *Piirespaares-maan kuningas* nivelletään taiten brittiläisen *nonsensen* 1800-lukulaiseen virtaukseen.

Tuula Hökkä saa kiinnittää Aaro Hellaakosken runon ”Hauen laulu” monin sitein euromodernismiin. Pirjo Lyytikäisen terävää luentaa Otto Mannisen ”Joutsenet”-tekstin suhteista symbolismiin seuraa H. K. Riikosen monipuolinen artikkeli Emil Zilliacuksen töiden uusklassistisuudesta. Kai

Ääninen (1997) laati sonetteja sonettiutta tutkien. Äänten, äänitteiden, rytmin, riimin ja merkityksen syntyä selvitettiin ja sekoitettiin: ”Eivätkä sanat merkitystä riistä/ jos eivät annakaan”. Minä oli tarinaa, minän toimijuus moniselitteistä: ”Runoja tapaillen.”

”Jos Vedeltä kysyn, kysyn missäkö uin:
mikä sinussa ’lukeutuu’ ja on ’unta’,
ja untako vain? ja entä tajunta?
syvä kuin laskento, luja kuin duuri, kuin

kavala aavistus, valkea velho, kuin
seura- tai hiiskunta, loiskunta, lunta
(jos minulta kysyt), ja ehkä keinunta
yön – ja sen esteen, kun rikkouduin,

haaksi. Kun en transponoitunut maaksi.
Kovin uhkea olento, jos enoilta kysyt.
Tovin kukkea lento. Tulento. Täysi

kuin tyhjä, mutta sinua täysi,
saarrettu, poistunut täältä, jos rannalta kysyt,
jos nytyit ilahduttavat sinua.”

Lehtoa vietiin. Runoista puhuttiin vähemmän – teos jäi lähestulkoon aikalaisarvosteluita – verkkokokeista enemmän. ”Riimit olivat 1700-luvun Internet”, sai runoilija sanoa *Iltalehti*-haastattelussa. Uusinta uutta edustanut netti toi vanhat klassikot lähemmäksi kuin

koskaan. Nousi esille kaiken runouden olennainen keinoitekoisuus tai sen luonne peukaloituna puheena. Ilmaisun ja viestimisen sijaan runoilu oli paremminkin tutkimista, käsittelemistä, näkemistä.

Suomen Kuvalehti herkkuteli ex-kommunistin muutuneella toimenkuvalla Pörssisäätiön www-sivujen verkkokääjäksi. Ja Lehto pääsi sanomaan, että verkko se vasta valtarakenteiden romutusta onkin, paljouden antamista kaikille, anarkiaa.

Päivälehtien kulttuurisivuja urheilutoimittajiksi haukkunut hahmo oli luonteva valinta pienen *Tuli & Savu* -runouslehden päätoimittajaksi. ”Runouden paikka on marginaalissa”, Lehto sanoi tässä ominaisuudessa *Kirjastolehti* 6/02:n sivuilla. Sittemmin hän on luonut uudenlaistuneelle runolehdelle laajat verkkouloottuvuudet.

Sen sijaan *Ampauksia ohikiitävästä raketista* (2004) on vielä nettiin ajamatta. ”Olen Maria. Asun Vantaal. Sinä: olet hyvät mielipiteet ja kropan omaava. [...]” Seka-aineksiset runot saivat peräänsä lähdeluettelon. Kokoelman kieli oli pienimpiä yksiköitään myöten kuin tuotannonala, josta ei sopivan elimen puuttuessa saatu päätetyksi, mihin kohtaan pysäyttää sen alituinen sosiaalisoinen ja yksityistäminen.

”[...] Kaikki tämä tapahtuu tekstissä, hän kirjoittaa. [...]”

Ohjelmoija-kirjoittaja Lehto tunnetaan jo maailmalla hakukonerunositynnyttimestään www.leevilehto.net/google.

”Lukijan tulee siis tarkata tekstin sijasta tietoisia olentoja, ja selvittää mitä...”

Mikkosen tekstissä käydään ansiokkaasti Olavi Paavolaisen runouden ja futurismin rajaa, Katriina Kajanneksen esityksessä tehdään osuvasti selkoa Uuno Kailaan tuotannon yhteyksistä ekspressionismiin ja Anna Hollstenin analyysissä avataan tärkeitä näkökulmia Eeva-Liisa Mannerin runojen ja imagismin välisiin jännitteisiin. Lopuksi Janna Kantolan teksti keskittyy kiintoisesti Pentti Saarikosken työn puhuttaneeseen postmoderniteettisuhteeseen ja Jukka Koskelaisen kirjoitus käynnistää oivasti keskustelun Arto Mellerin runojen romantiikkasuhteesta.

”Lehto itse on tunnustanut”

Korhosen artikkeli Lehdon kokoelman *Ääninen* ja sonettiperinteen yhteyksistä lunastaa kirjan lupauksen. Se pystyy mennen tullen osoittamaan nykysäke-
noitsijöiden kyttyt traditioon. Mutta

kun tulkitaan Lehdon runoa ”Otavan uutisia”, arveluttavuudet enenevät askel askeleelta (99–101).

Aluksi viitataan runon ”pintatasoon”, jolla ”kerrotaan ilmeisesti” seuraava ”tarina”. Luultavasti kirjallista työtä tekevä henkilö on menettänyt työrauhan. Syynä voi olla runossa mainittu ”todellinen tai kuviteltu” nainen. Pulma ratkeaa säkeiden myötä, kun irtohenkilöt ja -maisemat nivoutuvat yhteen ”runoilijan” töitse. Runo kertoo tulkinnan mukaan ”runoilijan kutsumuksen” kohtalosta elinkeinoelämässä.

Päästään oletettavasti kirjallisella uralla olevasta hahmosta suoraan runoilijaan. Runon metalyyrinen aines antaa aiheen psykologisoida sen tekijän tilaa, Lehdon luomistuskäskyä.

Täysimääräisen tekijähakuista tulkintaa hyvittää toki Korhosen kepeä kysymys siitä, pitääkö konerunojen

kirjoittajaksi katsoa ”Lehto, sattuma vai kieli”. Tai lukemisen ”paranoiaan” johdattava ounastelu siitä, lieneekö runojen ”taustalla [...] Jumala, CIA tai Leevi Lehto”.

Näiden kysymysten retorisuus paljastuu, kun edetään tuttuun kiteytykseen, jonka mukaan Lehdon edeltäjät *language schoolin* ja renessanssin runopiireissä olivat ”tietoisia kielestä”. Lukijan tulee siis tarkata tekstin sijasta tietoisia olentoja ja selvittää, mitä kenkin tajunta sisältää ja mitä ei. Vastaava siirto paperilta päänuppeihin koetaan, kun tulkitsija kertoo, mitä lukija-Korhosessa tapahtuu: ”synnyttävät lukijassa melankoliaa”. (105–6)

Tämä tulkinta sopii huonosti yhteen Korhosen yleisempien huomautusten kanssa. Hän kuvaa Lehdon kokoelmaa viisikymmenlukulaisen, merkityksen takaavaa subjektiä edellyttäneen poetiikan vastakohtaksi: alea-



SKP:n johdon edustajia tehdasköynnillä jossakin Neuvostoliitossa kesällä 1973 (luultavimmin Minskissä, mutta voisi olla myös Leningrad, jonka kautta palattiin – en muista tarkasti, mikä tehdas, mutta tekstiiliseilaiseltahan tuo näyttää). Minä eli Leevi Lehto raitaisessa Marimekko-paidassa, SOL:n puheenjohtajan Reijo Kalmakurjen ja Taisto Sinisalon takana. Sinisalon takana kurkottaa Arvo Aalto. Takaraivoaan pitelevä herra on NKP:n Keskuskomitean Suomen osaston toveri-ta, nimi ei nyt muistu. Oikealla harmaassa paidassa ja solmiossa Tiedonantajan päätoimittaja Urho Jokinen.

torinen arvonta syrjäyttää kiinteän tekijän (104). Äkkipäätä nykyiseltä vaikuttava meininki liitetään varhempisiin vastineisiinsa (esimerkiksi Rabelais'n ja Sydneyn teoksiin).

Mutta tekijän viraltapanon sijasta Korhosen artikkelia leimaa paremmin tekijän entistä parempi saatu takaukseksi. Tulkinna tueksi lainataan runoilijan jälkisanoja tavoitteenasetteluna ja lukuneuvoina. Niistä jää huomaamatta olennaisin, vaikka Lehdon passus, jossa todetaan ”jään-teiden tai kaikujen” olevien ”lisäyksiä” tärkeämpiä, oikein lainataan ja sisennetään. Niinpä jälkisanoja ja haastattelulauseintoja voidaan käyttää ongelmattomana lisäaineksena tulkinnassa. Viite 13: ”Henkilökohtaisessa sähköpostiviestissään Leevi Lehto muisteli, että runon materiaali olisi koostettu juuri kyseisen julkaisun [*Otavan uutis-lehden*] materiaalista” (345).

Runous on tekijän sisäntuntojen tai salatekojen ulkoilmausta ja runotulkitsija on noiden ilmausten mainari. Kun Korhonen kirjoittaa, että ”[i]nformaatiovallankumous on romauttanut perinteiset merkitysrakenteet” (100), hän ei kirjoita ilmaisemisen vararikosta. On pääteltävä hänen kirjoittavan kätevästä pääsystä lähemmäksi lähdeä, hevosen suun ammotuksesta omalla näytöllä.

Luoja luomat

Tekstienvälisyys ei ole artikkeleiden ytimessä. Niiden keskipisteessä keikkuu yhä vireä omien runojensa tekijä.

Tekijäkeskeisyyteen yhtyy saumattomasti lukijakeskeisyys. Runo toisistaan, kun tekijän ja lukijan toimet ja tunnot punkevat päälle.

Yhteyksien ja kosketuskohtien sijaan esillä ovat yhteyden hankkiutukset ja koskettamiset. Runoilija tun-

tee tai päättää, ennen kuin runoilee runonsa, joka on väylä noihin liikuttuksiin tai ratkaisuihin. Lopputuotteessa painaa ”sävy”, ”tunnelma” tai ”vaikutelma”. Siinä viipylyään lukija voi muuttua tutkijaksi, jonka kiirellisin tehtävä on tekohteken, -tavan ja -tarkoituksen määrittäminen kuin konsanaan Bodom-prosessissa.

Kuitenkin antologia esiintyy kirjoittamisen tutkimuksen sijasta kirjallisuudentutkimuksen tunnuksin. Vähimmäisjohtopäätös kuuluu: suomalaisen kirjallisuustiede ei ole kiinnostunut tekijän kriittisestä tarkastelusta – paitsi tietysti seminaarissa nimeltä ”Tekijän kriittinen tarkastelu”.

Analyyseihin vahvuuksille ei tässä tehdä oikeutta, vaan katsotaan tekijyyden kohtaloa kokoelmassa. Ääriesimerkistä käy Laitisen artikkeli. Sen mukaan Hemmingin kielen ”ta-kaa löytyy runoilija ja hänen pidät-

Ensi kevääksi tekee tuloaan ensimmäinen kansiin viety valikoima englanniksi. Vapaa kirjailija on irronnut puolueesta, verkkobisneksestä, suurkustantamoista, äidinkielestä, isänmaasta, erinäisistä kammitsoivista kirjailijuuksistaan.

Tulkintayhteisö

Minkään absoluuttisen anti-intentionalismin tai totaalisen tekijäkiellon kannattajaksi Lehto ei ilmoittaudu. Jonkinlaisen mahdollottoman yksityisen kielen utopian hän sanoo siivittävän omia toimiaan. Mutta omapäisinkin puhe on puhetta vatsasta ja kielillä. Pyrkimiset ja syntymiset eivät voi kuin erkaantua toisistaan.

Vaikutetasoinen kirjallisuustulkinta on Lehdosta laihaa. Mutta vaikutusteoreettinen intressi auttaa osaltaan tajuamaan muun muassa kansallisten rajojen rajallisen merkityksen sanataiteen muotoutumiseen.

Ongelmaksi Lehto näkee ennen muuta sen, että tartuntojen jahtaus sovittautuu kuin väkisin tiettyyn malliin. Tarkastellaan keskuksen keksintöjen levittäytymistä periferiaan. ”Havahtumista monisuuntaiseen vaihtoon ja siten runon tosiasialliseen globaaliuteen ei ole vielä tapahtunut.”

Kirjoitteet muuttuvat, mutta lukutavat ovat puolen vuosisadan takaa. Niitten kanssa on lujittunut, ja lujittuu lujittumistaan, myös kunnan kirjailijain kaanon. Suotta ei Lehto luennoi Kriittisessä korkeakoulussa unohdetuista lyyrikoista.

Jäsenyyttään tulkintayhteisöstä Lehto ei mieli sanoa irti. Ja siihen taas luontuvat lähetystehtävät kentällä jos toisellakin. ”Tärkeähän ei ole vain etujoukon keskinäinen kiistely, vaan myös joukkojärjestötyö.”

Louis Althusserin maahantuoja ansioitunut Lehto pitää edelleen suuressa arvossa filosofiguruaan. Kaikkea julkista ja yksityistä toimintaa määrittää ideologia. Jokainen konkreettinen tilanne vaatii konkreettista analyysia ehdoistaan ja edellytyksistään. Tekeväälle sattuu. Kuvaan kuuluvat yritykset, erehdykset ja kokeilut.

Mainitussa *Kirjastolehti*-haastattelussa Lehto lohkoilattamattomasti: ”Kokeilu on itseisarvo. Kokeilu on joko itseisarvoista tai se ei ole kokeilua lainkaan.” Tämä kelpasi kommentiksi sille sankkenevalle runomaailman osajoukolle, jonka runokäsitys tiivistyi ”kikkailunvastaisuuteen”.

Hiljattain Lehto jatkoi ajatusta, kun *Savon Sanomat* siihen houkutti. Hän puhui Viidasta, Leinosta, Mannisesta ja Sarkiasta kovan luokan kokeilijoina. Siihen seuraan tai seuraantoon Lehto sovittautuu kernaasti omine töineen.

Politiikat

”Jollakin fundamentaalaisella tasolla”, Lehto lausuu, ”ru-nossa ja politiikassa on sama pakenemisen ja paluun struktuuri”.

Hän saattaa kuitata kylmän sodan kilvoittelut hyttävällä rivillä ”tehokkaamman mekanismin” voitosta. Nykyään ei-vasemmistolaiseksi jonkin mallin marxilai-

”Psyko-otteesta poiketen korostuu sosio-ote.”

telemätön, kuohahteleva tunteensa” (113). Vaan Laitinen ei olekaan kirjallisuudentutkija. Iskeytymistä runoilijan innoituksen (112) tavoitteluun ei peitellä. Puhutaan sulkakynäjästä, joka ”oppi [...] kasvoi ulos [...] oli valmis ottamaan vastaan [...]” (116) ja ”otti vapauksia” (123).

Kääntäjä, kriitikko ja runoilija Koskelainen nojaa nykytutkimuksessa kavahdetulla tavalla kirjoitustapahtuman rekonstruktioon. Psyko-otteesta poiketen korostuu sosio-ote. Mellerin *Zoosta* mainitaan, että se on ”kirjoitettu [tiettyssä] ilmapiirissä” (318), jonka meteorologiaksi tulkintahaaste ymmärretään. Kysytään tiettyjen tekstien ”mahdollista osuutta Mellerin runoon” (320). Sen osat voivat ”olla peräisin jostakin kirjasta” (323) tai Neil Youngin *Zumalta*: kirjailijan tiedetään kirjoittaneen rocklehtiin, ”joten [!] hän on varmasti tuntenut Youngin kappaleen” (324). Sivutaan viitteittä viipa-

loidun Nietzschen ”selvää vaikutusta” haastatteluissa mainitun harrastuksen pohjalta: ”kokoelmasta näkyy, että Melleri oli siihen aikaan ahkera Nietzschen lukija” (324). Toisaalta kuvataan valikoimaa Mellerin ”kannanottona” (319 & 322). Romantikkojen puolelle ”täysillä ja ehdoitta” asettuva Melleri ”heittäytyy” niin kuin runonsa puhuja ”tempautuu itse mukaan” (328).

Näin kirjoittelun tarkastelu päättyy sekä *psykhe*- että *socius*-kannalta poistamaan eron runon ja runoilijan väliltä. Kasvatustieteilijä Grünthalin analyysi edustaa välittävää vaihtoehtoa. Selvitellään, mitä Tynni ”käytti”, ”sovelsi”, ”muokkasi”, ”ammensi” ja ”hyödynsi” (83 & 90). Lisäksi puhutaan ”hyvin henkilökohtaisesta valikoimasta” (87). Tynnin (ja puolisonsa) julkiset roolit yhdistävät runojen bio- ja sosiografiset aspektit.

Näiden analyysien tunkua koh-ti kirjailijan vaikuttumisia ja tekemi-

siä saattaisi pitää poikkeamina kirjallisuustieteen käytännöistä. Mutta muutkin artikkelit, ne kirjallisuustutkijain leipätöinä laatimat, ovat tekijähakuisuuden läpitunkemia. Sikäli kuin mainittua kolmikkoo voi pitää muihin verrattuina ei-spesialisteina, heidän avoin tekijäuskollisuutensa ei ole ollenkaan niin arveluttavaa kuin kirjallisuustieteilijäin analyysit, joihin runoilijakeskeisyys hiipii vähemmän äänin.

Niukimmillaan tekijätendenssi on Katajamäellä ja Hollstenilla, hillittynä Lyytikäisellä ja Riikosella, Hökällä ja Nummella vihannimmillaan. Katajamäen tarkastelussa viitataan Kunnak-sen ”saamaan virikkeeseen” (158). Mainitaan ”neutraalisti kerrotusta” esityksestä, jossa ”kaikki tuntuu tähtäävän” tiettyyn maaliin (165). Tämä sekä muotoilut ”tuntuisi viittaavan” ja ”on kiusaus ajatella” vihjaavat tekstiin pannun merkityksen uumoiluun. Mutta vihjauksen tasolla pysytään. Kerrotaan

Leevi Lehdon alku- ja jälkiperäisteokset kansalliskirjaston katalogin mukaan

- 1967 *Muuttunut tuuli*. Otava
- 1969 *Rakkauten puheesta*. Otava
- 1982 *End? Euroopan ydinsota vai ydinaseriisunta*. Toim. Mikael Böök & Leevi Lehto. Sadankomitea
- 1983 Ringbom, Märten, *Ksantippa*. [kuunnelma] YLE
Althusser, Louis, *Ideologia ja ideologiset valtiokoneistot*. Kansankulttuuri & Vastapaino (avec Hannu Sivenius)
- 1984 Galbraith, John Kenneth, *Vallan anatomia*. WSOY
- 1985 Barthes, Roland, *Valoisa huone*. Kansankulttuuri (avec Martti Lintunen & Esa Sironen)
von Bonsdorf, Göran, *Sata kysymystä rauhasta*. Suomen rauhanliitto
- 1986 Lyotard, Jean-Francois, *Tieto postmodernissa yhteiskunnassa*. Vastapaino
Orwell, George, *Tie Wiganin aallonmurtajalle*. WSOY
Golding, William, *Vapaa putoaminen*. Weilin + Göös
Morita, Akio, *Made in Japan*. WSOY
- 1987 Hammer, Armand, *Hammer – Vuosisadan kauppamies*. WSOY
- 1988 Anderson, Neil, *Kulkumiehet*. A-klinikkasäätiö ym.
Skvorecky, Josef, *Ihmismielten insinööri*. Otava
Aas, Solveig, *Costa Rica*. Rauhanliitto
- 1989 Scotson, Linda, *Poikani Doran*. WSOY
McEwan, Ian, *Ajan lapsi*. Otava
- 1990 Spillane, Mickey, *Mike Hammer ja tappaja*. Otava
McEwan, Ian, *Viaton*. Otava
Erosio. 1980-luvun käsitteellistä kuvataidetta ja valokuvaa Neuvostoliitossa. Amos Andersonin taidemuseo
- 1991 *Ihan toinen iankaikkisuus*. Otava
Thompson, E. P., *Kahden tulen välissä*. Suomen Rauhanliitto
- Pickering, Paul, *Babylonin siniportti*. Otava
Guillou, Jan, *Mies Kaliningradista*. WSOY
Danto, Arthur C., *Täiteen nykyhetki*. Taide
Burns, Christopher, *Jään viettelys*. Otava
Spillane, Mickey, *Kosto on minun*. Otava 1992
Janajevin unet. Taifuuni
Spillane, Mickey, *Mike Hammer iskee*. Otava
King, Stephen, *Raivo I Pitkä marssi*. Tammi
Gardner, John, *James Bond ja Barbarossan mies*. Gummerus
Higgins, Jack, *Myrskyn silmässä*. Gummerus
- 1993 Dubcek, Alexander, *Viimeisenä kuolee toivo*. WSOY
Deleuze, Gilles & Felix Quattari, *Mitä filosofia on?* Gaudeamus
King, Stephen, *Vimma I Juokse tai kuole*. Tammi
Badinter, Elisabeth, *Mikä on mies?* Vastapaino
- 1994 *Kielletyt leikit* Otava
McEwan, Ian, *Mustat koirat*. Otava
Alligaattorin hymy. Ympäristöestetiikan uusi aalto. Toim. Yrjö Sepänmaa. Lahden tutkimus- ja koulutuskeskus
First, Ruth, *Mustaa kultaa*. Suomi-Mosambique-seura.
Simic, Goran, *Sarajevon suru*. WSOY
Ashbery, John, *Vuokaavio*. Jack-in-the-Box
Beck, Ulrich et al, *Nykyajan jäljillä*. Vastapaino
Edwards, Griffith et al, *Alkoholipolitiikka ja yhteinen hyvä*. Painatuskeskus
Thurow, Lester et al, *Kasvu, kilpailukyky ja työllisyys*. TT
Leibniz, *Monadologia*. [Raili Kaupin teksti] Gaudeamus
- 1996 Perelman, Chaïm, *Retoriikan valtakunta*. Vastapaino
- 1997 *Ääninen Like*
Yhteisö ja interventio. Toim. Marja Holmila. STAKES
- 1999 *Suo on kaunis*. (et al) Maahenki
- 2004 *Ampauksia ympäröivästä raketista*. Savukeidas
Päivä. Kirja kerrallaan

”Liikkeelle runoilijan ’elämän käännekohdasta’ ja ’tunne-elämän ristivedoista’.”

kyllä siitä, mitä ”Kunnas itse on puhunut” aiheesta, mutta todetaan, ettei tälle pidä antaa ”suurta painoarvoa tulkinnassa” (167).

Pentikäisen Haavikko-analyysissä toistuvat sumeilemattomammin hyödyntämisen ja viittaamisen toimet. Tietty ”kerrontaratkaisu on käytössä” (66), samoin ”kollasiteknikka” (73). Mainitaan, että ”Haavikolla oli aivan oma käyttötarkoituksensa” (69). Kysytään, [m]iksi Haavikko sijoitti” sitä ja sitä sinne ja sinne. Vastaukseksi tarjotaan kirjailijan omaa selitystä. (68) Teksti ilmentää kirjailijan pyrkimyksiä ja sisältää ”viestinsä lukijalle: [...] kiinnitä huomiota kerrontaan” (72).

Mutta huomio kiinnittyy tekstin taukseen paitsi Pentikäisen myös Kivistön artikkelissa. Runoilijat ”hyödyntävät”, ”jäljittelevät”, ”suosivat”, ”uudelleentulkitsevat”, ”kehittävät”, ”korostavat eri puolia”, ”löytävät”, ”käsittelevät”, ”kritisoiivat” ja ”käyttävät” aiheita

tuon tai tämän ”ilmaisemisen” apuna. Ongelmattomaksi aineistoksi sopivat kirjailijahaastattelut – niissä julkituodut ja runoissa ilmenevät ”pyrkimykset” – ja henkilöhistorialliset tiedot. Artikkelissa Pan on kirjailijan *alter ego* (44 & 53), jolla on siinä määrin ”yhtymäkohtia runoilijan omaan persoonaan” (52), että tämä ”samastuu Panniin” (48).

Nummen Runeberg-analyysi lähete liikkeelle runoilijan ”elämän käännekohdasta” ja ”tunne-elämän ristivedoista” (131). Tutkimusongelmaksi hahmottuu se, miksi kirjailija nostaa joutsenen kirjansa tunnukseksi (133). Tarkataan, kuinka runoilija paitsi ”tehostaa” tai ”luopuu”, myös ”asettuu” aiheisiinsa (138). Joutsen paljastuu ”runoilijan tunnuskuvaksi”, ”kuvalliseksi ilmaukseksi” runoilijan ”poeettisesta kypsyydestä” (138). Tämä on ”runoilijan runon muotoon heijastama [...] vihje” ja ”runoilijan runoonsa kirjoit-

tama” taie ”elämäkerrallisen ulottuvuuden” tärkeydestä. Runoilijuuden sijalla on itse Runeberg, joka ”tunnistaa” tunnuskuvassaan tuota taikka tätä tai ”ilmaisee” sillä yhtä sun toista. Biografis(tis)uus ei hälvene kansallisen runo-ohjelman aspektista, sillä se on osa ”Runebergin runoon kirjoittamaa runoilijaidentiteettiä”. (144 & 149–50). Nummella ”subjektiivinen” osa Runebergin runoutta on itsetutkistelua, mutta ”objektiiviseksi” osaksi nousee – runoilijan itse itselleen runoilema runoprogrammi. Korrektimpi jakolinja piirtyisi ’suruttoman subjektiivisen’ ja ’suurellisen subjektiivisen’ välille.

Hökän Hellaakoski-analyysissä toistuu ajatus ”harkitusta konstruktiosta”: ”kokonaisrakenteen vaikuttaa hyvin harkitulta” (186). Apuna tulkinnassa käytetään runoilijan ”omaelämäkerrallisia” kertomisia (188). Setvitään ”yksilöllisen ja ainutlaatuisen runoku-

seksi itseään luonnehtiva Lehto puhuu vapaasta taiteesta vapaan yhteiskunnan ennakkoehtona.

Hän julkaisi hiljakkoin nettisivuillaan neljä 1980-alun kirjoitustaan. Saatesanoissa niiden mainitaan olevan kirjoittajalleen ”paikoin kuin kaikuja ulkoavaruudesta”. Ensimmäisessä arvostellaan Rudolf Bahron tärkeää kirjaa abstraktista ja realisosialismia sittenkin liiaksi säästelevästä otteesta. Toisessa tehdään selkoa gramscilaisuudesta ”avoimena järjestelmänä”, jossa korostetaan päällysrakennetta kannattelevan taloudellisen perustan läpikotaista poliittisuutta. Kolmas on Althusser-suomenosvalikoiman johdanto: ”filosofia ei perimmältään ole erikoistuneiden tutkijoiden selittämiseen ja synteeseihin tähtäävää toimintaa, vaan ihmisten käytännöllisiin tekoihin juurtuneita ajattelun ja toiminnan lähtökohtia, ja näitten taistelua. [...] marxilainen tutkimus on viime vuosina ollut elinvoimaisinta alueilla, joilla sekä perustavat tieteenteoreettiset että vaativammat poliittiset ongelmat ovat vähemmän polttavia.”

Neljäs teksti oli julkaistu *Ulkopolitiikka*-lehdessä 1985: ”voiko edes ’presidentti Kekkonen’ pitää omana itsenäisenä henkilönään, omine nuoruuden tulikokeineen, *Sturm und Drang* -kausineen, seestymisen ja kalkkeutumisen vuosineen?” Ja edelleen: ”Vaihtoehtoisena yleistävänä selitysmallina on kansallisen olemassaolon logiikan rautaketju, 1800-luvun fennomaanimyöntyjien ajatusneuvo, jonka vuoromukaiseksi lenkiksi Kekkonen (tuo ’kaukonäköinen’, ’joka ennen monia muita ymmärsi että’) sitten kuin itsestään – mutta eikö tämän

pitänyt olla kysymys – lokahtaa; olkoon että Kekkonen itse käyttää näitä viime vuosisadan mestareita lähinnä vain juhlakalutarkoituksiin.” Toisaalta: ”Ei tosiaankaan ole perusteita esittää, että Kekkonen olisi lähtenyt ’eturiiriitojen yläpuolella olevasta yhteisestä kansallisesta edusta’, jota valtio sitten ongelmatomasti (ihanteellisesti ja/tai illusorisesti) ’ilmaisiksi ja toteuttaisi’. Kekkonen sanoo tasan päinvastaista: oikeiston kansallisuusaatteen vastapainoksi esittämää ’valtiollista kansallistuntoa’ hän pitää nimenomaan epäreaalisena.”

Lehto oli tehnyt poliittisen historian gradun Kekkonesta 1978. Pian sen jälkeen ministeri Aallon sihteerinä työskennellyt Lehto otatti vahingossa oman sihteerinsä välityksellä yhteyden Matti Klingeen keskustellakseen jatkotutkimusnäkyistä. Professori nuhteli maisteria raskaan painoluokan etikettivirheestä. Juttuun tultiin tästä huolimatta tai johtuen.

Puoluetyökokemus ja hierarkiaelämykset eivät ole olleet pahitteeksi toisiinsa riveihin astuttaessa. Organisaatioiden syntyminen ja niissä toimimisen käytäntöön ja teoriaan perehtyminen on Lehdon mukaan auttanut runoskenen halluunotossa. Runon ja politiikan suhde kiehtoo.

Amerikan-alustuksessaan Lehto lausahi: ”Apoliittista runoutta ei ole olemassakaan.” Hänen esimerkkinsä on suomalaisten modernistien etäisyydenotto ideologioista, mikä oli itsessään poliittinen teko. Monille modernisteille kaikki muu paitsi puhdas runokieli oli liturgiaa. Lehdon sanoin heidän intteensä runosta sanomassa ”tarkalleen sen, minkä se sanoo” oli mitä liturgisin litanian.

”Lainataan runoilijaa, joka ’on kertonut, miten hän tunsi’ kirjoittaessaan.”

van” liitosta ”kulttuuriseen ja poeettiseen taustaan” sekä koko runoa ”runona runoilijakutsumuksesta” (186 & 190). Tie vie tekstistä loitolle: ”Viime kädessä runoilija etsii vertauskuvaa luonnosta omalle tunnekokemukselle, hän haluaa havainnollistaa ja ymmärtää omaa lyyristä innoittumistaan.” (191) Hökälle ominaiseen tapaan korostetaan runon kykyä välittää ”toiseutta” ja viitataan runouteen ”piilossa olevien aisti- ja tunneilottuvuuksien tuomisena kieleen” (197). Ytimestä on kuitenkin ”runoilija [joka] kirjoittaa runoa” (193). Siksi lainataan runoilijaa, joka ”on kertonut, miten hän tunsi” kirjoittaessaan (196).

Lyytikäisen Mannis-analysissä erotetaan oitis runon ”ilmitaso”. Säkeet saattaa näet ”välittömästi vastaanottaa kauniina luonnonnäkyinä”. (201) Esillä on ”kokemus, jonka lukija voi tunnistaa omasta kokemusmaa-

ilmastaan”. Tuon kokemuksen kuitenkin ”luo teksti”. Yhtä kaikki artikkelissa yhdistetään symbolismi asioihin, joita runoilija ”ei suoraan halua tai voi kuvata”. Se ”aktiivista kielen avoimuuden hyödyntämistä”, tietty ”menettelytapa” ja ”ilmaisutapa”. (202–3) Runoilija kätkee, vihjaa tai asettaa eteen kommentoimatta, vastaavasti ”[l]ukija ilman muuta ajattelee” ja ”lukijan huomio kohdistuu”. Lyytikäinen suosii passiivia, mutta runon merkitys ei rakennu, vaan se ”rakennetaan” runoilijan omin toimin. Intertekstit tulee ”löytää” tai ”jäljittää”, mutta myös runoilijan elähdys on esillä. (212) Runo sisältää ”lähes motivoimattomia” mutta ”varsin selviä viittauksia” muihin runoihin (213). Osana pyrkyä uuspyhyyteen ”Manninen rakentaa runonsa joutsennäystä käsin” runoilijuuden symboliksi (214).

Riikosen Zilliacus-analysissä

sa mainitaan, että useat runoilijan töistä ”pohjautuvat matkavaikutelmiin” (228). Olennaista on tapa ”siirtää antiikin maaperään liittyviä matkamuisia ja -havaintoja runoiksi” (230). Tulkinna vältetään tekijän korostamista, mutta todetaan, kuinka ”Zilliacus käyttää runosarjojensa soineissa harkitusti ja säästeliäästi retorisia keinoja” (237).

Mikkosen Paavolais-analysissä siirrytään ”viittauksista” ja ”tehokeinoista” runoilijan ”pyrkimykseen soveltaa ajankohtaista eurooppalaisen avantgarden estetiikkaa suomen kieleen” (251). Paavolainen varoi hurjimia kokeiluja, mutta ”halusi”, ”halusi myös”, ”arvosti” ja ”ajatteli” kumouksellisesti (256–9). Hänen teoksistaan ”löytyy” elämänsuokoa ja keskipakoista minuutta (260–3). ”Inspiraation lähteistä”, ”ilmaisukeinoista” ja ”tavoitteista” on puhe pyrintö-sanaston tois-

Vastaavasti Lehdon kontribuutiosta vastikään ilmes-tyneeseen *Suom.huom.*-antologiaan todetaan, että mitali- suudesta vapautuminen on johtanut runoudessa kahta pahempaan pakkoihin. Poliittinen toiminta ei Lehdon sanoin ole niinkään ”puolen valitsemista” tai ”kannalle kallistumista” näkemysten ja linjausten keskellä. Se on paremminkin kykyä ”liikuttaa, murtaa olevat jaot, tuottaa jotain, josta ei ennalta tiedä, mitä se on”.

Ja sitä on Lehdolle runouskin. Itseperiodisointinaan hän esittää 70-luvun poliittisen toimintansa eräänlaisiksi modernismiksi, josta hän vapautui kokeilevaan runouteen vasta Scheininin ja Ruotsalon kanssa aloit- tussa kolmaslinjalaisuudessa.

Se oli vähittäistä vapautumista subjektittomaan his- toriankäsitteeseen, keskuksettomaan maailmantalouteen ja tekijättömään kirjallisuuteen.

Netti

Runous on Lehdon mukaan muun muassa kunnioitusta ja kunnioittamattomuutta oman perinteensä edessä. Hän puhuu runon kriitikkistä tunnetta ja järkeä kohtaan, ja runon ”itsekritiittisestä momentista”. Ja kirjoittamisesta käsityönä.

Siihen Lehto harjaantui puolipakolla kääntäessään kaikkea autovahamainoksista korkeaan teoriaan ja ma- talaan viihteeseen. Toisin kuin huhu sanoo, hän ei suomen- tantanut Hornet-hävittäjien manuaaleja. Asiasta kyllä neuvoteltiin, mutta konsulttitoimisto luopui kääntäjä-

kandidaatista peläten, että tämä puolustushallinnon riski- analyysissä osoittautuisi sittenkin liiaksi 70-lukunsa lei- maamaksi. Offensiiviseksi.

Oma rintamansa on kirjallisen omaisuuden lainsuoja. Tekijän ja tekijänoikeuksien lyhyen mutta kirjallisuuskä- sitystä pitkälti hallitsevan historiallisen ajanjakson aihe- piiriin ei Lehtoa tarvitse suuremmalti houkuttaa. Siellä hän jo on: ”Tekstituotannon ehdot ovat täysin mullis- tuneet. Tekijänoikeudet limittyvät nimenomaan tietyn teknologian monopolisointiin.”

Kirjanpainajain kukoistuskauten materiaaliset ehdot ovat menneet ja niiden mukana Lehdon mielestä myös oikeus omaan tekstiin. Vaan ”ei klassinen balettikaan ole kuollut pois”. Kirjoille jää tehtävänsä, kun uuden julkai- sumailman suhteellinen paino kasvaa kasvamistaan.

Lehto viittaa Paul K. Saint-Amourin kirjaan *The Copywrights* (”Jäljennöstenkirjoittajat”) (Cornell University Press 2003). Sitä seuraten voi todeta, että Joycen *Ulysses* – Lehdon uusi käännösprojekti – ei nytemmin tiuken- tuneen tekijänoikeustulkinnan mukaan olisi mahdol- linen. Lehto selostaa:

”Ei ole ihan mahdotonta, että maailmaan yhä pujahtaisi täysin uusia, oma- ja alkuperäisiä ajatuksia (joskaan ei kovin tiuhaan: ja juuri siitä syystä niiden suojaamista ’ajattelijan- oikeuksin’ olisi mahdotonta ajatellakaan), mutta tällöinkin niiden edellytyksenä olisi perimmältään sosiaalinen tyyli. Tai ehkä voisin sanoa: tyyliä tietysti muuttuvat lakkaamatta, mutta vain ajatukset tekevät (joskus) harppauksia. Joka tapauksessa

”Tekijän takuumieheys on sitä, että hän luo tekeleisiinsä ’kätkeytyjä merkityksiä’.”

tuessa. Runoudessa tärkeäksi kohoaa ”periaatteitten toteutus” ja tekijän esseistiikka ”selvittää runojen taustalla olevan esteettisen ohjelman”. (254)

Kajanneksen Kailas-analyysi al- kaa runoilijan tutustumisista, herätteis- tä ja virikkeistä (269). Tulkitsija kuvaa ekspressionistien haluamisia ja tekemi- siä. Runoissa ”kuvataan elämyksiä” ja ”konkretisoidaan sielullista tilaa”, jolloin ”tunne saa täsmällisen kuvallisen asun” (270). Tulkinnassa Kailaan runon ”me” lopulta ”varmistuu” taiteilijoiksi (278). Runoilijan säkeissä ”näkyvä vitalistinen elämän palvonta omakohtaisesti koettuna” (279), toisaalta ne ”kiteyttävät Kai- laan esteettiset näkemykset” (280).

Hollstenin Manner-analyysi am- mentaa maltillisesti runoilijan omasta runoutta käsittelevästä esseestä. ”Ilmai- sukeinojen” ja ”rakentumisen” selvitys painottaa metalyyristä kuvarunon ruo- dintaa (293). Tiivistetään ero subjektin

piilottavaan imagismiin: ”Havainnoi- la on luonnollisesti subjekti eli joku, joka katselee [...], mutta ei tee itseään näkyväksi” (293). Näin siirrytään teks- tistä ei-tekstiseen ”luonnollisuuteen”, jota selitetään Mannerin tavalla essehtiä ”minäkohtaisesta lyyrillisyydes- tä luopumista”. Näkökulmavaihdokset luetaan osaksi ”runon minän” tutkivaa olemistapaa, mutta kysytään syytä sa- nankäytölle. Se löytyy vieraannuttami- sen tekniikasta ja ”kommentista” ima- gismille. Puhutaan ”runon välittämäs- tä kuvakäsityksestä” (299).

Kantolan analyysi alkaa lausumas- ta, jonka ”Saarikoski itse” lausui (303). Tarkataan runoilijan toteutuksia ja ru- nojensa ”vaikuttajia” (304). Runois- sa liikutaan ”tietoisena” asioista (305). Lainataan runoilijaa runojensa syn- nystä: ”kuten Saarikoski itsekin sel- vitti” (307) tai ”kirjoitinkin pyrkinen- sä” (308). Toisaalta todetaan, ettei ”mi-

kään suoranaisesti ohjaa johonkin tiet- tyyn lukutapaan” (309). ”Postmoder- nin lukutilanteen” kuvauksena tämä on sikäli pettävä, että heti perään lisä- tään: ”Saarikoski näyttäisi luoneen ko- koelmassaan eräänlaisen verkoston”, jonka voimasta yksittäisten pätkien ”näennäinen absurdius kumoutuu”. Tekijän takuumieheys on sitä, että hän luo tekeleisiinsä ”kätkeytyjä merkityk- siä”. Lukijan korostunut rooli ja perus- teluvastuu (310) eivät sovi Kantolan ta- paan painottaa Saarikosken ulkorunol- lisia taustoituksia (”kertoo löytäneensä ilmaisun kokemukselle”) ja sisäru- nollisia ”kannanottoja”. Kaiken kes- kellä on Saarikoski, joka ”operoi”. Ru- noilija ”tulkitsi postmodernismia [...] kirjoituksen keinoin” (312) viittaillen runoissaan ”jopa [!]” omiin muihin runoihinsa (313).

Edes ’postmoderni lukijuus’ ei saa meikäläisiä kirjallisuustutkijoita hellit-

on äärimmäisen kiinnostava paradoksi, että samalla kun tekninen kehitys pudottaa pohjaa koko tekijänoikeuden ajatukselta (vrt. että jo kaikkien harjoittama linkittäminen on teknisessä mielessä kopiointia: ajatustapojen hitaasta muuttumisesta kertoo toisinaan vielä kuultava anakronistinen kysymys 'saanko linkittää sivuillesi'), kehitys 'vanhan maailman' puolella vie kohti lainsäädännön tiukentamista. [...] Ottaen huomioon siis, että yhdet eivät halua luopua oikeuksistaan ja toiset eivät niitä enää voi noudattaa, saamme hyvinkin elää (ehkä vielä pitkäänkin jatkuvia) vallankumouksellisia aikoja. Muuten olen sitä mieltä, että tekijänoikeuden voisi kumota saman tienkin."

Muodikkaasti Lehto blogaa. Kopiokommentin kohtaa englanniksi Lehdon käännösblogista The Finnish Ulysses (<http://thefinnishulysses.blogspot.com>). Tämä julkaisu-

muoto tuntui ensin ylenmääräiseltä, vaikka Lehto oli jo kymmenen vuotta pitänyt nettiä ensisijaisena julkaisukanavanaan. "Blogimuoto sopii hyvin piiskaksi jatkuvaan päivittämiseen", hän sanoo varsinaisista nimikkosivuistaan.

Lehto väittää, että Google-haku avaa rikkaamman maiseman kuin mitä kenenkään tajunta kuunaan voi tuottaa. "Internet on tekstin kosto televisiolle", hän sanoo sanottavan. Yleiskieli katoaa, kakkoskielienglanti nousee maailmankieleksi, kieli- ja runokäsitykset muuntuvat.

Lehto näkee ahkerasti silmätyt kotisivunsa "oikeastaan yksityisenä lehtenä", jonne yhden hengen toimituskunta kaavailee paraikaa muun muassa runoarvosteluja. Näennäisestä ristiriidasta piittaamatta hän toteaa, että verkossa klikkaillen muunneltava *Ääninenkin* on ennen muuta kirja.

"Tekijään tarrautuminen on epäkriittistä varaamista arkiantropologiaan."

tämään tekijäkeskeisestä, intentiohakuisesta, ilmaisupainotteisesta, psykologisovasta ja normalisoivasta otteesta. Runosta hapuillaan takana oleviin tuntoihin, tarkoituksiin, kokemuksiin, käsityksiin tai käyttöpäätöksiin. Jos jokin kalskahtaa tutulta, pohditaan lainaamisen luovaa tunnelmaa, viittaamisen tarkoituserää, yhteyden kokemista tai näkemystä kielestä. Säkeen selkäpuolella on jokin tunne tai päätös. Sen yhytys tulkintatavoitteena häätää pois julkisen sanataideteoksen tekstikriittinen tulkinnan.

Runot pysyvät yksilön kielettömän olemisen kielellistykseenä, joita tulkitsijat palauttavat tapahtumiin tai teksteihin. Haussa on ymmärrettävä havaitsemistilanne (kuvan taustalla) tai lukukokemus (sitaatin taustalla), jonka kautta lukeva voi samastua kirjoittavaan.

Arveluttavuudet voi katsoa sovinaisuusiksi. Tekijäkeskeisen sanaston välttäminen saattaisi johtaa käsittämättömään kieleen. Mutta vaikka runotutkijoiden olisikin paras puhua runoista väljin sanakääntein, myönnetyksillä (pedagogisuudelle, "perinteiselle" kirjallisuuskäsitykselle, arkipsykologialle...) on hintansa. Runotulkinta ohjautuu normalisoivan realismin suuntaan ja vie huomion siitä, mitä ja miten

sanotaan, siihen, miksi se sanotaan.

Jos veto tekijyyteen olisi reaktiota 50-lukulaista steriiliä "itsenäisen taideteoksen" tai "autonomisen taidemaailman" varaan pystytettyä runouskäsitystä kohtaan, toimet saattaisivat saada pitävää perustelua ja pontta. Historiallinen täysrekonstruktio jostakin kirjoitus- tai julkaisuuhetkestä runossa seisovien sanojen pohjalta ei olisi hullumpi irtiotto biografismista. Sen sijasta tekijään tarrautuminen on epäkriittistä varaamista luonnolliseksi katsottuun arkiantropologiaan.

Kirjallisuudentutkimuksessa on viime vuosina rehabilitoitu tekijää ja puhdistettu intentioiden ryvettyneitä mainetta. Antologiassa tätä harrastusta ei esiinny, joten tekijäshakuisuutta on lupa lukea muuten vain mukaan kuvioihin tullessa (intentionalistien kielellä: "tahattomana").

Tekijäkeskeisyyden kyseenalaistumisella on verraten vähän tekemistä 'postmodernin tilanteen' kanssa. Mutta yksi arvaus tekijän elinvoimaisuuden syistä voisi kuulua, että tekijästä erossa pysyttely leimautuu herkästi summittaiseksi "postmodernismiksi". Teesien "kaikki on kieltä" ja "runot ovat kieltä" välillä lie vivahde-ero.

Tekstikeskeisen luennan arvel-

laan ehkä tyypistävän runon kokemuksellisuutta ja merkitystä. Voi silti kysyä, kumpi kaventaa enemmän: kokemuksen / tunteen / havainnon ankuroiminen tekijään ja sanan alistus tämän merkiksi vai pohjattomat (kokemus)sanat.

Uuskritiikin ja tekstienvälisyyden oivalluksiin yhdistyivät monisyiset yhteiskunnalliset kehityskulkunsa, kulttuurikamppailunsa, älylliset perusteensa ja poliittiset näköalansa. Uuskritiikin ja intertekstuaalisuuden yhteys on tärkeämpi kuin niiden välinen ero. Tekijän kuoleman myötä (uudesti)syntynyt intertekstuaalisuus lakkautti teosten erillisyyden ja riippumattomuuden, jota uuskritiikki oli vaalinut.

Mutta yhdessä intertekstuaalinen tekijättömyys ja anti-intentionalistinen teoskeskeisyys ovat jotakin, josta poikkeamisen tai vaikenemisen kirjallisuuden nykytulkinnassa odottaisi tulevan erikseen perustelluksi. Muuten syntyy vain laiskasti eskriittistä tunnelmointia, havaintoesityksiä romanttisen runouden ja tekijänoikeuden aikakauden häthätää patinoituneista pelisäännöistä.

NUORI VOIMA

Kirjallisen kulttuurin lehti



Tilaa Nuori Voima vuodeksi 2006!

**Uusille tilaajille lahjaksi vuoden 2005 viimeinen numero "Uni".
Tilaukset p. (09) 628 966, www.nuoreuvoimanliitto.fi/nuori_voima**

Nyt myynnissä 5/05 Synti: Holvas, Nylén, Pynchon, Ruohonen, Timonen...

Nuori Voima - laiskuuden hekumaa jo vuodesta 1908.

Anita Seppä

Pullamössösukupolvi ja koko kansan Sauli

Keski-ikään ehtineet suuret ikäluokat nimittelevät lapsiaan toisinaan pullamössösukupolveksi. Tähän haukkumanaan sisältyy yleensä kaksi oletusta. Ensinnä uskomus, että pullamössöksi tituleerattu on saanut osakseen paljon enemmän materiaalista ja henkistä hyvää kuin häntä edeltävät sukupolvet. Toiseksi pullamössöjä arvostelevaa risoo pelko siitä, että Suomen nuorison ei ole tarvinnut tehdä elettäkään hyvinvointinsa eteen. Pullamössö-termin ilmaantuessa puheeseen Hannun ja Annelin päiden päällä leijuu rikkeen ”kaikkeni olen teille antanut”-sädekehä. He eivät ole koskaan ymmärtäneet, mikseivät heidän lapsensa ole yksinkertaisesti kiitollisia.

Kun asiaa alkaa tutkia tarkemmin, huomaa pian, että 1940-luvulla syntyneiden suurten ikäluokkien ja heidän lastensa hyvinvoinnin välillä vallitsee outo epätasapaino. Jostain kumman syystä pullamössösukupolveksi solvattu kansanosa ja heidän jälkikasvunsa – nykyiset pikkulapset – voivat tilastojen mukaan paljon huonommin kuin Hannu ja Anneli. Miten tämä on mahdollista? Aloitetaan Hannun ja Annelin lapsuudesta.

Kun Hannu ja Anneli olivat lapsia, Suomi kärsi köyhyydestä ja sotaan liittyvistä traumaista ja menetyksistä. Jos Hannu halusi nuorukaisena soittaa rokkikitaraa, se piti rakentaa itse isän autotallissa. Anneli sai kiltin perhetytön kasvatuksen ja ohjeet pitää hyvää huolta tulevasta miehestään. Ensimmäinen jääkaappi, auto ja Kanarianmatka saatiin myöhään. Lapset varhain. Vaikka nuorella parilla oli aluksi tiukkaa

eikä sosiaalitukia ollut, melko vaatimattomallakin koulutuksella saattoi päästä osalliseksi elinikäisestä uraputkesta, kunhan sai langan kerän päähän kerityksi auki. Suurimmalta osalta tämä onnistui.

1960- ja 70-luvuilla, Hannun ja Annelin lasten ollessa vielä pieniä, tulevaisuuden näkymät olivat hyvät. Vahvan vasemmistolaisen politiikan ja Ruotsin esimerkin avulla Suomi rakensi hyvinvointiyhteiskuntaa, joka tavoitteli täystyöllisyyttä ja eräänlaista pohjoista sosialismia, taloudellista ja poliittista demokratiaa sekä kaikille kasautuvaa hyvinvointia. Olipa Hannun ja Annelin henkilökohtainen luokkatausta, puoluekanta ja taloudellinen tulotaso mikä tahansa, heidän osakseen koituivat kaikille samat hyvinvointivaltiossa elävien suomalaisten perusoikeudet: he saivat lapsensa ilmaiseksi koulutettua, tohtorin tutkintoon asti. Yhteiskunta maksoi koko perheen terveydenhuollon. Sosiaaliturvaa rakennettiin vauhdilla. Ensimmäisenä suomalaisena sukupolvena he pääsivät nauttimaan näiden mittavien etuuksien lisäksi vapaa-ajasta ja ylimääräisestä rahasta, nuorisokulttuurista, matkoista, vapaasta rakkautesta – ja hieman myöhemmin, perinnöistä. Tämän sukupolven osaksi koitunut nousukausi oli niin väkevä, että Hannu ja Anneli saattoivat hyvällä syyllä toistella lapsilleen vuodesta toiseen lempihokemaansa: ”On lottovoitto syntyä Suomeen!”

Kun Hannun ja Annelin sukupolvi oli päässyt yhteiskunnassa valta-asemaan ja heidän lapsensa aikuisuuden kynnykselle, he alkoivat kyllästyä liian helpoksi käyneeseen elämäänsä ja päättivät panna

” Hyvinvointivaltion kultakauden eläneet (ja alas ajaneet) Hannu ja Anneli ovat saaneet juoda mesisammioista, joista heidän lapsensa voivat vain haaveilla. Tällainen tausta on synnyttänyt myös aivan uudenlaisia poliitikkoja; täystopattuja keski-ikäisiä pullamössöjä.”

Suomen talouden arpanopat uuteen järjestykseen ennennäkemättömän kiimaisella uhkapelillä. Kuten tunteettua, tämän leikin hinnan maksoi sittemmin koko Suomen kansa – kuten HA-sukupolvesta tosin asiallista olikin. Yhtäkaikki, hyvinvointivaltio oli kuitenkin käynyt Hannulle ja hänen vaimolleen tarpeettomaksi. Tässä vaiheessa Rautarouva Thatcherin viitoittama esimerkki korvasi heidän korviensa välissä ruotsalaiselle pehmopolitiikalle aiemmin varatun tilan. Hannu ja Anneli -ikäluokasta tuli taloudellis-poliittisia dekonstruktionisteja, joiden puoluekannasta ja poliittisesta väristä ei pirukaan enää ottanut selvää. Suureksi turvonneet vatsat pullaa täynnä he päättivät purkaa hyvinvointivaltion vapaaseen kilpailuun, vahvemman etuoikeuksiin ja ”Siperia opettaa”-aatteeseen vedoten.

Mutta millaisia aikuisia tuli Hannujen ja Anneleiden lapsista, joiden lapsuudenkodeista ei pullaa puuttunut? Keski-ikään ehtineen HA-sukupolven dekonstruktionistisen uurastamisen tulokset ylittivät

kaikki odotukset. Heidän lapsensa pääsivät jo heti aikuisuutensa kynnyksellä osalliseksi maailmasta, jossa tuloerot kasvoivat huimaa vauhtia ja jossa hyvinvointinsa eteen oli taisteltava verissä päin. Täystyöllisyydestä ei voinut enää edes uneksia, ei myöskään elinikäisestä työpaikasta tai hyvästä terveydenhuollosta. Kouluja, kirjastoja ja kulttuurilaitoksia sanecrattiin Suomen kartalta sellaisella vauhdilla, että vaikutuksia, pitkäaikaisia sellaisia, taatusti aikaansatiin. 1990-luvun aikana Hannun ja Annelin ikäpolvi vasaroi – poliittiselta väriltään puhtaana punasinivalkoisen idolinsa Paavo Lipposen johdolla – myös lapsiperheiden ja nuorten äitien elintasoja niin tehokkaasti, että vuonna 2005 jo 16 prosenttia suomalaisista lapsista eli köyhyysrajan alapuolella ja joka kymmenes lapsiperhe joutui turvautumaan säännöllisesti toimeentulotukeen. Naisille oli näiden kokemusten myötä syntynyt vahva kollektiivinen alitajunta, joka varoitteli heitä koskaan tekemästä lapsia taloudellisen ahdingon ja syrjäytymisen uhalla.

Hannu-Anneleiden lapset (ja lasten lapset) eivät pitäneet lottovoittona syntymistään Suomeen. Joka kahdeksas alle 18-vuotias asui kotitaloudessa, jonka tulot jäivät alle 60 prosenttiin keskituloista. Näissä perheissä mietittiin päivittäin todella tarkkaan, mitä syödään ja paljonko, ja mistä hankitaan välttämättömät vaatteet ja arjen tarvikkeet. Toisin kuin vanhempansa, yksinhuoltajuuden, työttömyyden ja patkätöiden kierteessä elävät hannujen ja anneleiden jälkeläiset eivät voineet tarjota omille lapsilleen yleistä ja yhtäläistä hyvinvointia. Heille tutumpia il-

miöitä olivat räjähdysmäisesti yleistyneet mielenterveysongelmat sekä alhaisesta tulotasosta juontuva musta putki –elämäkokemus (heikko koulutus – heikko menestys työelämässä – syrjäytyminen), jonka lävitse kiihkeitä tulevaisuus näytti kaikkea muuta kuin ruusuiselta.

Mitä tästä masentavasta tarinasta voi päätellä? Ainakin, että Suomi on todellakin synnyttänyt ensimmäisen pullamössösukupolvensa, mutta se on vanhempi kuin aiemmin on luultu. Hyvinvointivaltion kultakauden eläneet (ja alas ajaneet) Hannu ja Anneli ovat saaneet juoda mesisammioista, joista heidän lapsensa voivat vain haaveilla. Tällainen tausta on synnyttänyt myös aivan uudenlaisia poliitikkoja; täystoppattuja keski-ikäisiä pullamössöjä, joiden tunnussanaksi on muodostunut pitkän hyvinvoinnin seurauksena lähes refleksiinomainen ”ota”, mutta jotka koettavat – jos ei muuten, niin julkista imagoaan parantaakseen – myös kyetä äänittämään sanoja ”jaa” ja ”anna”. Tämä retorinen poliittinen sanaleikki (ja sitä motivoiva halu saada kaikki ja olla ihan kaikkea) on tyypillinen pullamössöille, jotka ovat sekä vasemmiston että oikeiston edustajia, köyhiä ja hyvin toimeen tulevia, ensisijaisesti huolissaan omista ja toisten eduista, konservatiiveja ja radikaaleja, suorassa ja kyykyssä yhtä aikaa.

”Sosiaalidemokraatti” Lipposen lisäksi kaapistista on viime aikoina tullut ryhtisten toinenkin puhdasverinen pullamössösukupolven poliittinen edustaja, kokoomuksen Sauli Niinistö, joka julistautui jo kampanjansa alkumetreillä työväen

presidenttiehdokkaaksi ja erityisesti hyvinvointivaltion ja köyhien puolustajaksi. Suomi on oikeistolais-vasemmistolaiseksi politiikoksi tunnustautuneen Niinistön mukaan ”yhteinen yritys”, joka olisi nyt keksittävä uudelleen, sillä ”parhaiten menestyvät ne kansat, jotka ottavat uuden vastaan uteliaina ja yhteinäisinä, ilman pelkoa”.

Olen vakuuttunut siitä, että pullamössösukupolven jälkikasvu kokee (jälleen kerran) suurta luottamusta ja helpotusta näitä viisaita sanoja kuunnellessaan. Saulin mutkaton positiivisuus tulee takuulla myös osoittamaan h/meille, että vauhdilla kasvaviin tuloeroihin sekä köyhyyteen, syrjäytymiseen ja mielenterveyteen liittyvät murheet ovat yleensä turhia, useimmiten vääränlaisen yhteiskunnallisia vastakkainasetteluja korostavan ajattelun tulosta – ja että niistä pääsee kun virittyy oikein, Saulin rempseälle ja reippaalle, kaikki sateenkaaren värit sisältävälle taajuudelle.

”Turkkulaisia” kansalaisia edustavilla nettisivuilla ”Sauli Niinistö – tyväe presirentti”, Niinistön sosialistishenkiseen kokoomusohjelmaan on katsottu tarpeelliseksi esittää muutamia täydennyksiä. Jotta Saulin luonne koko kansan presidenttinä kävisi varmasti kaikille ilmi, vaali-ohjelmaan ehdotetaan lisättäväksi (Saulin sanomana) vielä että:

”Hei kamoon, kaikha tiätä et mää ole ain ollu lempjä, lämmi ja rakastanu kaikki lähimmäissi, köyhhi tyäläissi varsinki.”

”Pressan mää maksasi kaikil tolpan keskel piha.”

”Hyvä mainostoimisto, eiks o? Mää ole nii sekasi.”

Janne Kurki

Kääntämisen vapaus? Kysymyksiä filosofian kääntäjän tehtävästä

Luovinkin kääntäminen – ja ehkä ennen kaikkea luovin kääntäminen – seuraa tai ilmentää joitain periaatteita. Filosofian kääntäjän seuraamat periaatteet yltyvät kysymykseen ”Mitä on filosofia?” asti. Näiden periaatteiden eksplisiittinen argumentoiminen onkin pysyvä haaste niin kääntäjälle kuin käännosten lukijalle.

Haluaisin jatkaa Pauli Pylkön aloittamaa tärkeää keskustelua filosofisten tekstien kääntämisestä. Pyllkö esittää puheenvuoronsa osana laajempaa esseettä ”Schelling ja panteismikiisti”, joka on liitetty Schelling-käännökseen *Ihmisen vapaudesta*, ja jossa hän kommentoi itse asiassa lähinnä Schellingin kääntämistä. Pyllkön keskustelu koskettaa kuitenkin niin keskeisesti kaikkea filosofisten tekstien kääntämistä, että se voidaan ja – niin väitän – se pitää irrottaa partikulaarisesta kontekstistaan ja asettaa yleisenä kysymyksenä filosofisten tekstien kääntäjien tehtävistä.

Epäselvyyksien ehkäisemiseksi painotan heti alkuun, että pidän Schellingin kääntämistä erittäin tärkeänä ja arvokkaana ja katson Pyllkön perustelevan varsin hyvin näkemyksiään siitä, millainen on hyvä Schelling-käännös. Yhtä selvää on kuitenkin

se, että joudun kyseenalaistamaan Pyllkön näkemykset monissa kohdin (mielestäni ne idealisoivat Schellingin tekstin ja tekevät filosofiasta liian helposti uskonnollista obskurantismia) ja arvostelemaan Saul Bomanin käännöstä *Ihmisen vapaudesta* – sikäli kuin se seuraa Pyllkön ja kääntäjän itsensä esittämiä periaatteita. Schellingin kääntäminen suomeksi on tietenkin äärimmäisen vaikea ja haastava urakka, ja siitä selviäisi harva kunnialla. Kyse onkin nyt ennen kaikkea niistä periaatteista, joita seuraamme kääntäessämme filosofiaa, ei niinkään juuri tästä Schelling-käännöksestä, vaikka se toimiikin keskustelun kimokkeena.

Ongelmat Ihmisen vapaudesta -käännöksessä

Pyllkö esittelee näkemyksiään Schellingin kääntämisestä ennen

kaikkea luvussa ”Mitä Schellingin kirjoitustyyli paljastaa Schellingistä ajattelijana”. Tähän lyhyeen lukuun sisältyy koko joukko äärimmäisen vahvoja periaatelinjauksia ja kannanottoja, joita on syytä tarkastella lähemmin. Lähden liikkeelle kohdasta, jossa Pyllkö arvostelee – varsin oikeutetusti – näkemystä, jossa kääntäminen mielletään yksinkertaisesti jonkinlaiseksi hermeneuttiseksi tulokinnaksi ja kääntäjän tehtävä tekstin soseuttamiseksi helposti nieltäväksi. Otan esiin pitkän lainauksen, jotta Pyllkön lähtökohdat ja poleeminen tyyli tulisivat hyvin esiin:

”Se, joka nykypäivänä kääntää ja tulkitsee Schellingiä saksasta toiselle kielelle, voi aluksi tuntee suurta houkutusta yksinkertaistaa Schellingin kirjoitustyyliä, erityisesti virkerakenteita, vastaamaan anglosaksista ihannetta: lauseiden järjestyistä

muuttamalla ja pitkiä virkkeitä pilkkomalla voidaan *Vapaustutkielmasta* laatia virtaviivainen nykyversio [...] Mutta tulos edustaisi tulkintaa, jossa meidän aikamme tyyli-ihanteet alkavat nopeasti työntää syrjään Schellingin ajatustyön erästä erikoista ominaisuutta, nimittäin Schellingin melkein ainutlaatuisia kykyä antaa suuren, kokonaisvaltaisen näkemyksen ja suunnitelman hallita kirjoituksen yksityiskohtia.”

Myönnän heti, että alkaessani lukea *Ihmisen vapaudesta* -käännöstä mielessäni liikkui seuraavanlaisia ajatuksia: minusta näytti silloin ja näyttää yhä, että saksalle enemmän tai vähemmän tyypilliset rakenteet on tuotu siinä suomeen, jolle ne ovat täysin epätyypillisiä ja kömpelöitä, paikoin suorastaan syntaksin kannalta virheellisiä. Teksti saa näin teennäistä ”syvällisyyttä” ja vai-

keutta, ei siksi, että ajattelun asia olisi tässä niin erityisen vaikea ja monimutkainen, vaan siksi, että kyse on mekaanisesta ”kääntämisestä”, jossa ei oteta huomioon suomea suomena. On liian helppoa lähteä syyttämään lukijaa siitä, että hän kaipaa helppoa tekstiä (olen itsekin syyllistynyt tähän monen monituista kertaa); paljon vaikeampaa on kääntää filosofiaa saksasta filosofiseksi suomeksi. Jos tällainen käännöskäsikirjoitus tulisi minun pöydälleni, oikolukisin sitä rankalla kädellä.

On totta, että suomalainen filosofisten tekstien ”peruslukija” on liian tottunut bonaruokakirjallisuuteen. Yhtä totta on, että kääntäjän on saatava suomi taipumaan ja ”kielimään” aivan uusilla tavoilla: kääntäjän on luotava suomea. Kääntäjä Saul Boman lähtee kuitenkin siitä, että Schellingin teksti pitää siirtää saksalaista välimerki-

tystään ja saksalaista syntaksiaan myöten suomeen: ”Schellingin välimerkkien käyttötapa (esimerkiksi ajatuksellista jatkuvuutta korostava kaksoispiste päälauseen ja sivulauseen välissä) on pyritty mahdollisuuksien mukaan säilyttämään.” Tämä on kummallinen lähtökohta käännökselle: jos kerran saksalaiset sanat vaihdetaan suomalaisiin, miksi ihmeessä ei vaihdettaisi saksalaista välimerkitystä ja lauserakenteita suomalaisiin. Eikö tällainen ole ”puoliksi kääntämistä”, toisin sanoen lipeämistä siitä tosiasista, että käännöksen saattaminen ”valmiiksi” on valtava urakka – niin valtava, että harva tajuaa sen valtavuutta kokeilematta sitä itse? Pylkkö puolestaan toteaa hiukan myöhemmin:

”Käsitteitä kehitellään ja kypsytellään hitaasti, tekstin viittaussuhteet keräävät merkitystä hyvinkin kaukaa

”On totta, että suomalainen filosofisten tekstien ”peruslukija” on liian tottunut bona-ruokakirjallisuuteen. Yhtä totta on, että kääntäjän on saatava suomi taipumaan ja ”kielimään” aivan uusilla tavoilla: kääntäjän on luotava suomea.”

takaapäin, samalla kun ne ennakoivat tulevaa, ja kaikki tuo tapahtuu eurooppalaisen ajattelun ja kirjallisuuden perinteessä. Lähes hämentävällä tavalla Schellingin kielen jokainen sana alkaa lopulta tuntua filosofiselta termiltä. Ajattelun ja kehkeytyksessä olevan tekstin vaikutus tunkeutuu kielen tavallisimpienkin ilmaisujen merkitykseen, eikä yksikään sana ole enää viaton.”

En epäile, etteikö se, mitä Pylkkö tässä toteaa, pitäisi paikkaansa. Toisaalta samaa voitaisiin sanoa monesta muustakin kirjoittajasta. Itse asiassa filosofian puolella tämä ilmiö on tuttu jo Herakleitoksesta – eli alusta? – asti, eikä ole kovinkaan vaikea nimetä tämän ilmiön ruumiillistumia 1900-luvun filosofiasta (Heidegger, Derrida, Blanchot...) tai kirjallisuudesta (Joyce, Beckett, Blanchot...). Oleellista on, että Pylkkö itse toteaa Schellingin ajattelun tapahtuvan ”eurooppalaisen ajattelun ja kirjallisuuden perinteessä”, toisin sanoen hän edellyttää jonkinlaisen kielellisen kontaktin Schellingin ja perinteen välille. Palaan tähän kohtaan alempana. Sitä ennen lainaan vielä hiukan Pylkköltä:

”Jokaista termiä vaanii kokonainen väärinkäsitysten legioona, joka uhkaa tarvella sen, ja Schellingille ajatus työ tarkoittaa taistelua, jolla sanoja

saarostava kuolleiden merkitysten kuona karsitaan ja elävät merkitykset nostetaan kuulijan mieleen. Pyrkimys kohti ajattelun perustaa, joka edeltäisi kaikkea käsitteellistä eriytymistä, pyrkimys kohti alkua, jossa subjekti ja objektikin olisivat vielä yhtä, pakottaa meidät tulkitsemaan jokaisen termin ja sanan, niin filosofisen kuin arkisemmankin, kokonaan uudelleen: mikään vakiintunut sanakirjamerkitys ei riitä Schellingin käyttämien sanojen merkityksen avaamiseen, eikä siis hänen ajatuspolkunsu seuraamiseen. Pyrkimys esikäsitteellisen perustan löytämiseen ohjaa ajatustyötä ja kirjoittamista kauttaaltaan [...]”

Suurin osa lukijoista tietää ja myöntää varmasti, että tietyssä mielessä kääntäminen *on mahdotonta* – yhtä mahdotonta kuin psykoanalyysi, kasvattaminen ja valtion perustaminen, kuten tunnettu Freud-viittaus kuuluu. Yhtä suuri osa lukijoista tietää ja myöntää, että *on käännettävää*. Nämä toteamukset ovat jo lähes latteuksia. Schelling-käännös tekee kääntämisestä kuitenkin eräänlaista translitterointia ja Schellingin tekstistä pyhää tekstiä, jota ei oikeastaan edes saa kääntää (mikä on aivan eri asia kuin kääntämisen mahdottomuus) – aivan kuin teksti saastuisi kääntämisestä. Tiedän monia ajattelijoita, joilla oli tai on ”kykyä antaa suuren, kokonaisvaltaisen näkemyksen ja suunnitelman hallita kirjoituksen yksityiskohtia” (hyvinä esimerkkeinä Schellingin ”ystävät” Hegel ja Hölderlin, tai 1900-luvun ajattelijoista Heidegger, Derrida ja Lacan) – enkä silti lähtisi seuraamaan heitä kääntäessäni niitä periaatteita, joita *Ihmisen vapaudesta* -käännös seuraa.

Ihmisen vapaudesta -käännöksen yhteydessä esitetyt argumentit tuovat itse asiassa mieleen tarinan *Septuagintan* kääntämisestä. Tarinan mukaan 70 tuon ajan viisainta miestä palkattiin tähän tehtävään ja heidät sijoitettiin kaikki erilleen toisistaan kuka millekin autiolla saarelle tai onkaloon. Heidän tehtävänsä oli kääntää Vanha testamentti Uudent testamentin kielelle, siis

koineeksi. Kun heidät oli valittu ja kääntämistehtävä annettu heille, he eivät saaneet keskustella tai kommunikoida keskenään millään tavalla, ja heidät eristettiin kaikista ihmisistä. Vietettyään kaikki eristyksissä saman ajan kääntäjät kömpivät esiin piiloistaan ja kuinka ollakaan, he olivat kaikki kääntäneet tekstin tarkalleen samalla tavalla. Näin voitiin olla varmoja, että Jumala itse oli ohjannut pikkutarkasti heidän käännöstyötään ja ettei Pyhä Sana ollut menettänyt käännöksen aikana tippaakaan pyhydestään.

Onko kieli ajattelun ainoa horisontti?

Koko tämä keskustelu kääntämisen periaatteista liittyy erottamattomasti kysymykseen, onko kieli ajattelun ainoa horisontti. Muun muassa Alain Badiou on kritisoinut monia nykyajattelijoita (esimerkiksi Derridaa) siitä, että he ovat ottaneet kielen ajattelunsa ainoaksi horisontiksi ja menettäneet näin teon/toiminnan näköpiiristään. Tämä Badioun kritiikki on erittäin tärkeää – joskaan ei aina välttämättä täysin oikeutettua – ja koskettaa keskeisesti jokaista käännöstä. Jos nimittäin kieli on ajattelun ainoa horisontti, on kääntäminen periaatteessa täysin mahdotonta: käännettävä teksti ei viittaa mihinkään itsensä ”ulkopuolella”, eikä kääntäjällä ole siis mitään viitepistettä tai kiinnekohtaa, jonka varassa kääntää teksti esimerkiksi saksasta suomeksi. Mikään ei yhdistä kahta historiallista tilannetta toisiinsa. Ongelmalliseksi tämän näkemyksen tekee se, että se vie meidät lähelle yksityiskieltä: esimerkiksi Schelling ei voisi keskustella millään lailla aikaisemman perinteen tai aikalaistensa kanssa, ei viitata mihinkään yleisesti tunnettuun tosiasiaan tai ajatukseen, ei kommentoida ketään, ei edes itseään. Toisin sanoen teksti olisi joko omaa immanenttia läsnäoloaan tai transsendenttia poissaoloaan – eikä sillä olisi mitään tekemistä minkään muun tekstin kanssa (Platon ja Aristoteles kirjoittivat attikaa, Descartes ranskaa, Kant Kantin saksaa, Schelling kussakin

” Tekniset termit ovat kääntymättömiä.

Mikäli tästä

periaatteesta luovutaan, filosofista tulee helposti ”sivistynyttä keskustelua”. Toki osa teknisistä termeistä voidaan ja tuleekin kääntää jollakin auttavalla termillä, mutta selitysten kera. Osa teknisistä termeistä – ja nimenomaan ne tärkeimmät – on kuitenkin jätettävä kääntämättä.”

teoksessaan kunkin teoksensa systeemin vaatimaa saksaa...).

Jotta kääntäminen ylipäänsä olisi mahdollista kaikessa periaatteellisessa mahdollisuudessaan, jokaisen kääntäjän täytyy olettaa kieleen redusoitumaton ajattelun horisontti. Tästä huolimatta kääntäjä ”käsittelee” (”kääntää”) vain kieltä. Tämä on kääntämisen perustava antagonismi: kielen työläisenä kääntäjä edellyttää kieleen redusoitumattoman (ehkä perusteettoman ja pohjattoman) Arkhimedeeseen pisteen, josta käsin käännös orientoituu, olipa se mahdollista tai ei. Yksi tällainen Arkhimedeeseen piste on lukija, toinen ajattelun artikuloimattomat asiat.

Lukiessani *Ihmisen vapaudesta* -käännöstä minulla on koko ajan tunne, ettei siinä ole pystytty hyväksymään kääntämiseen kuuluvaa antagonismia, siis sitä tosiasiaa, että käännös on – loppujen lopuksi – perusteeton. Kääntämisen antagonismi ei tarkoita, että kääntäjällä olisi vapaus tehdä mitä vain, vaan pikemminkin sitä, että käännöstyö on ylideterminoitua (aivan kuten unet Freudin *Unien tulkinnassa*). Lisäksi

kyseinen käännös tuntuu olettavan tekstin omimman/varsinaisen merkityksen/tarkoituksen/ajatuksen olevan jotenkin siinä itsessään läsnä. Provosoitsin, mutta en vain provosoidakseni, väitän, että vain käännöstyö avaa minkäänlaisen tilan tekstin käsittämiseksi. Toisin sanoen kääntäminen on avaus tekstin käsittämiseksi ja tutkimiseksi. Vasta käännös avaa tekstin. Tämä ei tarkoita, että alkuteksti menettäisi primaarin asemansa: käännös on aina ”vain” käännös. Tietyssä mielessä teksti itsessään on kuitenkin mykkä ja vaatii, että siitä keskustellaan – ja kaikki keskustelu tekstistä on jo sen kääntämistä toisiksi sanoiksi. Akateemisesti tämä tarkoittaa muun muassa sitä, että Heidegger- ja Lacan-oppineen täytyy osata Heideggerinsa tai Lacaninsa paitsi saksaksi tai ranskaksi, myös vähintään englanniksi. Toisin sanoen skolaariseen ammattitaitoon kuuluu käsitys kunkin ajattelijan kääntämiseen liittyvästä keskustelusta ja käännösvaihtoehdoista ja näiden vaihtoehtojen vahvuuksista ja heikkouksista. Tämä kääntämismatemaattikka ei ole vain ylimääräinen lisä ja jonkinlainen parasitiini asian itsensä kupeessa, vaan keskustelua ”asiasta itsestään”.

Tämä tuokin meidät tärkeään filosofisten tekstien kääntämiseen liittyvään seikkaan: teknisiin termeihin. Väitän nimittäin, että *Ihmisen vapaudesta* -käännöstä ohjanneet periaatteet eivät sovellu esimerkiksi lauserakenteisiin, mutta ovat aivan perustavia ja välttämättömiä niin sanottujen teknisten termien suhteen. Tekniset termit ovat kääntymättömiä. Mikäli tästä periaatteesta luovutaan, filosofista tulee helposti ”sivistynyttä keskustelua”. Toki osa teknisistä termeistä voidaan ja tuleekin kääntää jollakin auttavalla termillä, mutta selitysten kera. Osa teknisistä termeistä – ja nimenomaan ne tärkeimmät – on kuitenkin jätettävä kääntämättä. Esimerkkeinä tällaisista kääntymättömistä termeistä ovat Platonin *idea* ja Aristoteleen *nous*. Kumpaakaan näistä termeistä ei voi kääntää. Samalla näemme ne ongelmat, jotka liittyvät teknisten termien väkimmäiseen kääntämiseen:

jos Platonin *idea* käsitetään arkiseksi idea-sanaksi, olemme heti vaarassa sortua psykologismiin, ja yhtä lailla kaikki Aristoteleen *nous*-termin käännökset ovat auttamattomasti harhaanjohtavia ja vääristäviä, ja siksi se pitäisikin jättää kääntämättä. Sama pätee vaikkapa Heideggerin *Daseinin* – ja mikäli haluamme seurata Heideggerin tulevia käännöksiä ajatellen antamaa ohjetta, meidän on kirjoitettava se vieläpä väliviivalla: *Da-sein*.

Summa summarum

Näin päädyimme seuraaviin lopputeeseihin:

1) Filosofisten tekstien kääntämisessä on pyrittävä kääntämiseen, toisin sanoen suomennoksessa pitäisi pyrkiä kunnioittamaan ja kirjoittamaan suomea. Näin ollen esimerkiksi Schelling-käännöksessä saksalaiset lauserakenteet ja välimerkit pitäisi muuntaa suomalaisiksi lauserakenteiksi ja välimerkityksi.

2) Filosofinen teksti rakentuu ja kaatuu teknisten termiensä mukana. Siksi niiden kohdalla joudumme luopumaan kääntämisen imperatiivista filosofisten käsitteiden imperatiivista edessä: käännöksestä on pystyttävä erottamaan käsitteiden muodostamat käsitteiden rakennelmat ja siten käsitteiden keskinäiset suhteet, eikä käsitteitä voi siis vesittää väkimmäisillä ja harhaanjohtavilla käännöksillä.

3) Kääntäminen on antagonismilla ratsastamista: kääntäminen on mahdotonta, ja silti tai juuri siksi on käännettävä. Antagonismin kautta käännös avaa alkutekstiä ja tutkii sitä. Tässä mielessä kääntäminen on ankaraa tutkimusta.

Kirjallisuus

- Boman, Saul, Suomentajan huomioita ja selityksiä. Kirjassa F. W. J. Schelling, *Ihmisen vapaudesta*. Suomentanut Saul Boman. Uuni, Kiel, 2004.
- Kurki, Janne, Alain Badiou – Totuuden militantti. Kirjassa Alain Badiou, *Etiikka*. Suomentanut Janne Kurki. Apeiron Kirjat, Helsinki, 2004.
- Pylkkö, Pauli, Schelling ja panteismikiista. Kirjassa F. W. J. Schelling, *Ihmisen vapaudesta*. Suomentanut Saul Boman. Uuni, Kiel, 2004.

Salla Tuomivaara

Amerikan valloittavuuden uhrina

Olin kesällä Amerikassa. Sisällä oli niin kylmä, ettei kesäasussa tarjennut. Lattioita peittivät loputtomat pehmeän pörheät kokolattiamatot, joille teki mieli käpertyä suojaan ilmastointilaitteiden hyökkäykseltä. Mutta niin ei toimita tieteellisissä tapahtumissa. Jääpalakulhoihin oli upotettu huerteisia pehmytjuomia, joita villatakkeihin kietoutuneet konferenssiosallistujat siemailivat. Toisin kuin minä, he tarkenivat shortseissa sisällä käyneessä kylmässä tuulessa. Ulkona oli heille liian kuuma, kaupunkiin ei voinut tustua. Minä hiostutin itseni sopimattomasti kulkemalla liikenevät tauot jalan ympäri maisemia, joita olin opinut pitämään elokuvakulisseina.

Päämäärätön vaelteluni ensimmäisenä päivänä uudessa maanosassa toi eteeni *pow-wow*-festivaalin, intiaanien kulttuuritapahtuman. Paahteisessa teltassa vuorottelivat kilpailevat tanssiryhmät kävelemään oppineista vanhainkotisarjaan, jokaisella kilokaupalla koristuksia sulista kimaltaviin Amerikan lippuihin. Naiset hillittyinä, miehet hyvinkin saalistavina. Meitä valkoisia oli paikalla noin kolme. Mutta vieressäni istunut seneca-nainen innostui kuultuaan kaupungissa järjestettävästä ihmisten ja eläinten välisten suhteiden tutkijoiden konferenssista – olihan hän itse karhun klaania. Heistä ei kerrottu mitään, kun paikakunnan historiaa esiteltiin. Mutta menneiden vääryyksien ansiosta intiaanit saavat omistaa Yhdysvalloissa kasinoja, mikä on muilta kansanryhmiltä kielletty useimmissa osavaltioissa. Viereinen Seneca-kasino olikin pullollaan valkonaamoja. Pihan hikinäinen *pow-wow*-maailma ei houkuttellut. Mutta kasinon sisäänkäynnillä

limusiinit pysähtyivät kilpikonnien, haukan tai karhun viereen. Senecojen toteemieläinten patsaat valvoivat liikennettä sisään ja ulos uhkapelien maailmasta. Kasinotuotoilla moni surkeaan jamaan ajautunut reservaatti on nostanut asujaimistonsa uudenlaiseen tuloluokkaan.

Eläviä eläimiä paikalla ei ollut houkuttimena, vain kulunutkavioiset vaunuhevokset odottivat eläintutkijoita ja muita turisteja. Sen sijaan tapasin ihkαιοikean Pocahontas-tähden. Baseball-lakkiset miehet pyysivät intiaaniprinsessan nimikirjoituksia lapsilleen. Piirroselokuvan äänen omat ”native beauty”-tuotteet tekivät kauppansa. Myös minulle, vaikken ollut aivan varma kuulunko Suomessa niiden joukkoon, joille moiset puserot oikeutetusti kuuluisivat. Kulttuuritapahtuman hätkähdyttävien anti löytyi markkinakojujen keskeltä: Irakin sodan kunniataulu, jossa muistettiin sekä palanneita että palaamatta jääneitä Irakin sodan intiaanianskareita. Soturi-intiaanille on aina suuri kunnia päästä taistelemaan, minulle selitettiin. Olisin halunnut kuulla enemmän siitä, kuinka intiaanien historia ja Yhdysvaltain nykyiset väkivaltaishenkiset toiminnot suhteutuvat alueen alkuperäisten asukkaiden mielissä toisiinsa. Ainakin toisin kuin olin etukäteen kuvitellut. Mielipiteiden kirjosta en tosin saanut selvää.

Mutta konferenssikeskuksessa istuneet sosiologit olivat radikaalimpia kuin opiskelijajärjestöt Suomessa. Meidän välttämättömyytemme, väistämättömät uudistukset ja muutettavaan maailmaan sopeutumismme olivat heille uusoikeiston vyörytystä, hämmentävää ja selityksiä kaipaavaa poliittista suuntausta. Heidän, siis

meidän, sosiologien, eli laajan vasemmiston, olisi ryhdyttävä yhtä koviin toimiin, kuin joilla vastapuoli pelasi. Oikeisto oli järjestäytynyt – heitä vastaan oli käytävä yhtä järjestelmällisesti. Konsensus-Suomen kasvatti ihmetteli. Eihän meillä ole Bushia, eikä edes Schwarzeneggeriä, mutta kyllä minä olin kuullut vastustettavat ajatukset aiemminkin, täällä Suomessa. Meillä vain on kovin vaikeaa kenenkään olla kokonaan toista mieltä. Amerikan jälkeen tiesin entistä vähemmän mitä mieltä pitäisi olla. Moni vanhentuneeksi luulemani totuus ja tämän päivän väärä mielipide olikin siellä totta.

Meillä on puhuttu vanhojen vasemmistosielijujen maailman romahuttamisesta neuvostoblokin myötä. Mietitty heidän selviämistään tuhoutuneiden ideaalien keskellä. Mutta ei ole kannettu huolta aikakauden lapsista. Me emme edes itse olleet keksimässä ja levittämässä ideoita, vaan ne tarjottiin meille valmiina. Niinpä me, ainakin osa meistä, todella kuvitteli, että sotilaallinen liittoutumattomuus on kaunis ja tarpeellinen aate, jonka soisi leviävän maailmassa, eikä Neuvostoliiton vallan sanelema reaaliopoliittinen valhe. Armeijattomia maita ihailtiin. Ajattelimme, että hyvinvointivaltio on paras valtiomalli, joka on taannut tasa-arvoa, hyvinvointia ja yhteiskunnallista vakautta. Peruskoulun idea oli auttaa heikoimpia ja kasvattaa kaikkia, eikä torpedoida lahjakkaiden uraa kohti Nobel-puheita. Siitä ei oikein uskalla edes puhua, että valtio-omisteisuudesta nähtiin koituvan hyötyjä. Vaikka edelleen ajattelien, että lääkkeiden valmistuksen ja jakelun voisi valtiollistaa.

Entä jos työelämän kiristyvä tahti ja pätkätöyläisyys eivät ajakaan

kolmikymppisiä psyykenlääkemaa-ilmaan, vaan varastetut lapsuuden arvot? Vanhoille vasemmistolaisille oli sentään pienenä opetettu, että kova työ se on joka kannattaa, ja että elämässä selviää, kun huolehtii omista asioistaan, eikä turhaan rettelöi. Niillä opeilla pärjää tänäkin päivänä aivan hyvin. Mutta entä me rauhankyyhkynemme ja tukiopeuksinemme? Niitä voi hyödyntää ensisijaisesti museotoimessa tai nostalgisissa romaaneissa.

Mutta päästyäni perille tähän oikeistolaisten elokuvatahtien hallitsemaan maahan, minä löysin sisältäni pienen amerikkalaisen, siis pohjoisamerikkalaisen – eteläamerikkalainen oli löytynyt jo aiemmin. Hymyily ja puhe pulppusivat aamusta iltaan. Kaikilla ihmisillä ympärilläni oli ilmeitä. He tervehtivät, kommentoivat, kyselivät, nauroivat. He olivat valloittavia. Myös muut kuin sosiologien radikaali ammattijoukko. Muistuttaminen heidän huonoista puolistaan ei auta – tiedän ne kaikki. Mutta minä viihdyin. Ja pohdin poliittisen oikeamielisyyden ja mukavan luonteen olematonta suhdetta.

Illalla hotellihuone oli kuin jääkaappi. Huonetoveri haki käytävän seinästä lisää jäätä viilentääkseen juomia. Hiki ei saanut tulla kuin urheillessa. Mutta onko tuo oikeastaan kummallisempaa kuin se, ettei bussissa tarvitse käyttää talvivaatteita edes keskellä paukkuvimpia pakasia, tai ettei toppatakkikansan valloittamassa kauppakeskuksessa saa olla alle 20 astetta lämmintä. Hiki saa täällä meillä virrata – kunhan vaan ketään ei palella. Ilmastonmuutos on aikamoinen kulttuurijuttu. Aivan välttämättömimmistä ei liene vielä tingitty, näissä maissa.

” Meillä on puhuttu vanhojen vasemmistosielijujen maailman romahtamisesta neuvostoblokin myötä. Mietitty heidän selviämistään tuhoutuneiden ideaalien keskellä. Mutta ei ole kannettu huolta aikakauden lapsista. ”



Rauno Huttunen

Jürgen Habermas ja julkisuuden rakennemuutos

Jürgen Habermas on niin sanotun Frankfurtin koulun toisen sukupolven tunnetuin ja merkittävin edustaja. Häntä voi monessakin mielessä pitää kriittisen teorian perinteen jatkajana ja uudistajana. Tuotantonsa ensimmäiseen vaiheeseen kuuluvassa kirjassaan *Julkisuuden rakennemuutos* hän esittelee ne perusteemat ja käsitteet, jotka pysyvät keskeisinä myös myöhemmin, kuten idean rajoittamattomasta keskustelutilanteesta sekä näkemyksen länsimaisen yhteiskunnan rationalisoitumisesta.

Frankfurtin koulun katsotaan syntyneen vuonna 1931, kun Max Horkheimer valittiin Institut für Sozialforschung -laitoksen johtoon. Horkheimerin tavoitteena oli yhdistää filosofinen pohdinta ja erityistieteellinen tutkimus yhteiskuntakriittisessä hengessä. Karl Marx ja Sigmund Freud olivat tärkeitä inspiraation lähteitä instituutin tutkimuksissa. Vähän myöhemmin Horkheimer alkoi kutsua ohjelmaansa kriittiseksi teoriaksi¹. Kriittisen teorian ideaan voidaan katsoa kuuluvan filosofian ja yhteiskuntatieteiden kiinteä yhteys, monitieteellisyys, kapitalismille tai modernille tunnusomaisen järjen etsiminen, teorian ja käytännön yhteys, kriittinen asenne vallitsevia repressiivisiä ja ideologisia yhteiskunnallisia rakenteita kohtaan.

Habermas aloitti tieteellisen uransa toimimalla Frankfurtin koulun toisen voimahahmon eli Theodor

Adornon assistenttina. Horkheimerin ja Habermasin välit olivat sen sijaan erittäin viileät. Horkheimer ei arvostanut 1950-luvulla nuoren Habermasin tutkimusta eikä suostunut lukemaan Habermasin A-väitöskirjan käsikirjoitusta. Tästä huolimatta Habermas nousi instituutin johtoon ja hänestä tuli sodanjälkeisen Saksan merkittävin intellektuelli.

Habermas ei jatkanut instituutin työtä ainoastaan virkansa puolesta, vaan kriittisen teorian perinne pääsee uuteen loistoonsa hänen tutkimuksissaan, joissa näkyy filosofian ja yhteiskuntatieteiden kiinteä yhteys. Habermasin työ on ollut esimerkillisellä tavalla monitieteellistä. Häntä voidaan pitää yhden miehen tutkimusryhmänä, koska hän on syvällisesti perehtynyt useaan tieteenalaan. Niin ikään kriittisen teorian ytimessä oleva rationaa-

” Habermasin mukaan julkisuus omana yhteiskunnallisena sfäärinään muotoutui 1600- ja 1700-luvun taitteessa Englannissa. Se tapahtui osana eriytymis- ja rationalisoitumisprosessia, joka synnytti koko kansalaisyhteiskunnan.”

lisuuden teema on keskeisellä sijalla jokaisessa Habermasin pääteoksista. Toisin kuin Adorno ja Horkheimer (1991) esseessään *Valituksen dialektiikka*, Habermas ei samaista kapitalismia ja modernia välineelliseen järkeen. Habermas löytää modernista länsimaisesta rationalisatiosta myös myönteisen kehitystendenssin, joka realisoi itse kielessä olevan rationaalisen potentiaalin. Tämä on antanut aiheen väittää, että Habermasin kommunikatiivisen toiminnan teoria edustaa hegeliläistä hengenfilosofiaa, jossa järki kirkastuu historian edistyessä.

Kriittisen teorian perimmäinen tavoite saavuttaa teorian ja käytännön yhteys on Habermasin tuotannossa jäänyt hyvin akateemiselle tasolle. Tällainen käytännöllinen intressi on selvästi nähtävissä Habermasin 1960-luvun ideologiakriittisissä töissä. Myöhemmin koko ideologiakritiikin teema katoaa Habermasin tuotannosta² ja ehkä myös hänen yhteiskuntakritiikkinsä laimentuu. Siinä missä ainakin nuori Habermas jakoi kriittisen teorian peruspyrkimyksen yhteiskuntakritiikkiin, voi myöhäistuotannon osalta kysyä, onko kritiikin hammas kadonnut. Onko nuoresta vihaisesta uusmarxilaisesta tullut tavallinen liberaali Jörn Donner?

Habermasin poliittiset kirjoitukset ovat oma lukunsa. Niissä hän välillä harjoittaa terävää yhteiskuntakritiikkiä ja toisinaan edustaa jopa konservatismia. Viime aikojen merkittävin Habermasin poliittinen puheenvuoro on yhdessä Jacques Derridan kanssa julkaistu (suomeksikin saatavilla oleva) yhteisartikkeli, jossa Habermas voimakkaasti puolustaa EU:n perustuslakia.³ Jos EU:sta joskus tulee liittovaltio, Habermas tullaan muistamaan tämän valtion kansallisfilosofina.

Habermasin tuotannon vaiheet

Habermasin tuotanto voidaan jakaa kolmeen paradigmaan.⁴ Ensimmäistä paradigmaa kutsun julkisuusparadigmaksi *Julkisuuden rakennemuutos* -kirjan nimen mukaisesti. Toista paradigmaa kutsun tiedonintressi-paradigmaksi Habermasin ja Karl-Otto Apelien kehittämän tiedonintressiteorian mukaan. Habermasin tiedonintressiteorian tarkoituksena on paljastaa tiedon ja tietämisen yhteiskunnalliset ehdot. Hänen mukaansa elä-

mismaailman kokemukset organisoituvat yhteiskunnalliseksi tiedoksi tiettyjen pysyvien intressien kautta. Intressit tekniseen kontrolliin, praktiseen ymmärrykseen ja emansipaatioon määrittävät sen, miten todellisuus meille ilmenee. Nämä kolme tiedonintressiä määrittävät kolme mahdollisen tiedon kategorioita: 1) informaation, joka laajentaa teknistä valtaamme, 2) tulkinnan, joka mahdollistaa toiminnan suuntautumisen yhteisten perinteiden puitteissa, sekä 3) analyysin, joka vapauttaa tietoisuuden sisäisestä tai ulkoisesta määräytyneisyydestä. Habermasin mielestä nämä tiedonintressit muotoutuvat työn, kielen ja vallan välineiden kautta. Näillä kolmella käsitteellä Habermas halusi korvata Marxin päällysrakenne/perusta- jaottelun.⁵

Kolmas paradigmaattinen vaihe Habermasin ajattelun kehityksessä on kommunikatiivisen toiminnan teoria. Kommunikatiivisen toiminnan teoria on laaja kokonaisuus, jonka ytimen muodostaa 1) toiminnan jako kommunikatiiviseen ja strategiseen toimintaan, 2) rationalisaatioteoria sekä 3) yhteiskuntateorian aspektien jako elämismaailmaan ja systeemiin. Strateginen toiminta tarkoittaa välineellistä ja hyväksikäyttävää toimintaa sosiaalisessa kontekstissa. Kommunikatiivinen toiminta on sen sijaan yhteisymmärrykseen pyrkivää toimintaa, jossa toisia ihmisiä kohdellaan aitoina persoonina ja kansasubjekteina. Näihin liittyen Habermas rakentaa teorian kommunikatiivisesta sekä strategis-välineellisestä rationalisoitumisesta. Habermasin perusväite on, että länsimainen rationalisoituminen ei tarkoita vain ihmisiä hyväksikäyttävän strategisen toiminnan tehostumista vaan myös yhteisymmärrykseen pyrkivien toimintamuotojen mahdollistumista ja laajentumista. Elämismaailma-systeemi-jaolla Habermas esittää oman tulkintansa David Lockwoodin kehittämille systeemisen ja sosiaalisen integraation käsitteille.⁶

Ikään kuin kommunikatiivisen toiminnan teorian sivutuotteena syntyi diskurssietikka, joka hakee normin oikeutusta kieleen itseensä sisältyvästä yhteisymmärryksen päämäärästä.⁷ Vuonna 1992 julkaisemassaan oikeuden diskurssiteoriassa Habermas soveltaa diskurssietikan periaatteita oikeusfilosofiaan ja etsii mallia pätevälle oikeudelliselle prosessille.⁸

Julkisuuden historiallinen kehitys

Nyt suomennetun *Julkisuuden rakennemuutos* -kirjan Habermas julkaisi vuonna 1962 ja se oli hänen habilitaatiokirjoituksensa, jonka jälkeen hän oli pätevä hakemaan professuuria. Kirjassaan Habermas tutkii julkisuuden sfäärin rakennemuutosta 1700-luvulta näihin päiviin.

Habermasin mukaan julkisuus omana yhteiskunnallisena sfäärinään muotoutui 1600- ja 1700-luvun taitteessa Englannissa. Se tapahtui osana eriytymis- ja rationalisoitumisprosessia, joka synnytti koko kansalaisyhteiskunnan (porvarillisen yhteiskunnan eli nousevan porvariston toiminta-alueen). Feodaalisessa yhteiskunnassa julkisuus ei muodostanut omaa itsenäistä yhteiskunnan osa-aluetta, vaan se oli olemassa niin sanottuna edus-

tavana julkisuutena. Sanalla julkinen oli aivan toinen merkitys kuin nykyään. Ruhtinas ja hänen säätynsä edustivat omaa valtaansa kansan asemasta samoin kuin kirkko edusti jumalaa tai jumalallista auktoriteettia:

”Ei ole silti sattuma, että vallan merkkejä, kuten ruhtinaan sinettiä, kutsuttiin ’julkiseksi’ tai että Englannin kuningas nautti ’publicnessiä’ – tapana näet oli osoittaa tai näyttää julkista valtaa. Tämä edustava eli näyttävä julkisuus ei rakentunut sosiaalisesti alueeksi, siis julkisuuspiiriksi; pikemminkin se oli jonkinlainen arvoaseman tunnusmerkki, jos näin voi sanoa. Millä askelmalla maanherra sitten sijaitsikin, kriteerien ’julkinen’ ja ’yksityinen’ suhteen hänen asemansa oli neutraali, mutta asemansa haltijana hän edusti sitä julkisesti, hän esittäytyi enemmän tai vähemmän ’korkean vallan ruumiillistumana.’”⁹

Julkisen keskustelun sfääri oli kyllä ollut olemassa jo antiikin Kreikassa ja Roomassa, mutta se katosi pimeään keskiaikaan. Habermasin mukaan kategoriat yksityinen ja julkinen ovat samoin lähtöisin antiikin Kreikasta. Kreikkalainen kaupunkivaltio *polis* oli vapaiden kansalaisten yhteisen keskustelun sfääri, joka erotettiin *oikosista* eli kotitalouden yksityisfääristä. Kansalaisten julkista elämää (*bios politikos*) vietettiin torilla eli *agoralla*. *Agoralla* harjoitettiin politiikkaa, kaupankäyntiä, oikeutta ja urheilua eli kaikkea sitä, mitä tehdään modernissakin julkisuudessa. Jotta henkilö pystyi osallistumaan *poliksessa* julkiseen elämään, täytyi hänen olla *oikosin* eli taloutensa yksinvalti. Kansalaisen vapaus perustui kotitalouden yksityispiirissä tapahtuvalle orjien ja naisten työn tulosten haltuunotolle eli tasa-arvoa (*homoi*) saattoi olla vain parhaimpien (*aristoiin*) kesken. Antiikissa oli siis olemassa julkisuuden sfääri, joka roomalaisen yksityisen ja julkisen oikeuden jakona välittyi keskiajalle, mutta poliittisen toiminnan ja keskustelun sfäärinä sitä ei ollut olemassa keskiajalla. Habermas väittää, ettei keskiajan esittäytymisjulkisuudessa ollut tilaa poliittiselle viestinnälle.

Muun muassa maailmankaupan ja yksityisen tavara-tuotannon ekspansio loivat sekä edellytykset että pakottavan tarpeen poliittisen valtion ja epäpoliittisen markkinamekanismeilla toimivan kansalaisyhteiskunnan eriytymiselle. Näiden väliin syntyi itsenäinen julkisuuden sfääri. Niin sanottu varhaiskapitalismi loi globaalin tavaravaihdon sekä uutisliikenteen, jonka perusteella kauppiat ja sijoittajat saivat tietoa kaukomaisten tilanteesta ja siirtomaissa puolestaan saatiin tietää mitä tuotetta kysytään. Euroopassa tarvittiin nopeaa, luotettavaa ja tarkkaa tietoa kaukomaisten tapahtumista. Ensiksi perustettiin niin sanottu ordinaariposti, jossa kauppiaskillat lähettivät kurssiviestejä. Kärjistetyksi voitaisiin Habermasia tulkita niin, että moderni globalisaatio alkoi jo 1300-luvulla kauppiaiden järjestelmällisenä kirjeenvaihtona. Uutisten kulun nopeutta mitattiin silloin kuukausissa eikä sekunneissa kuten nyt.

Aluksi kauppiaiden uutisliikenne pysyi kauppiaskunnan, kaupunkien ja kuninkaan hovien sisäisenä järjestelmänä. Tästä säännöllisestä kirjeenvaihdosta tuli

Lehdistön ja lukijakunnan verrattain

myöhäiseen syntyyn vaikutti lukutaidon vähäisyys väestön piirissä, mutta koululaitoksen kehittyessä syntyi lukutaitoinen *julkiso* eli lukeva yleisö. Keskiajalla edes aatelisto ei osannut kunnolla lukea.

lehdistöä, kun uutisvälitys tehtiin julkiseksi kirjapainon avulla. Tämä tapahtui kuitenkin vasta 1600-luvun loppupuolella. Habermasin mukaan vanhimpana sanomalehtenä pidetään strassburgilaisen kustantajan Johann Caluksen julkaisemia raportteja. Aikaisemmin raportteja ulkomailta sekä muita merkittäviä uutisia painettiin vain satunnaisesti yksisivuisina painoarkkeina, joita kutsuttiin ”uusiksi sanomiksi”. Varsinaisesta lehdistöstä voidaan puhua vasta englantilaisten *Gazette of London* ja *Intelligencer of Court* -lehtien myötä.

Lehdistön ja lukijakunnan verrattain myöhäiseen syntyyn vaikutti lukutaidon vähäisyys väestön piirissä, mutta koululaitoksen kehittyessä syntyi lukutaitoinen *julkiso* eli lukeva yleisö. Keskiajalla edes aatelisto ei osannut kunnolla lukea. Tilanne oli kuitenkin toinen esimerkiksi Novgorodin valtiossa, jossa uusimpien arkeologisten tutkimusten (tuohikirjoitus) mukaan väestön lukutaito oli erittäin laaja, mutta mitään muita edellytyksiä julkison synnylle ei ollut.

Samoihin aikoihin myös taloudessa alkoivat julkinen ja yksityinen erkaantua toisistaan. Valtion kassa irrotettiin kuninkaan tai ruhtinaan henkilökohtaisesta kassasta. Valtion tehtävien kasvaessa kasvoivat myös valtion menot ja tarvittiin tehokas ja järjestelmällinen verotuskoneisto. Habermasin mukaan moderni valtio onkin olennaisesti verovaltio. Tässä vaiheessa sanasta ”julkinen” tulee kapeammassa merkityksessä valtiollisen synonyymi. Yksityinen talous kehittyi valtion ohjauksessa ja suuntautui tavaroiden tuottamiseen markkinoille. Näin talouden alue murtautui ulos hellenistisestä kotitalouden tai tilayhteisön piiristä.

Kaikki nämä kehitystendenssit loivat tarpeen itsenäisen julkisuuden alueen synnylle, jossa julkinen valta saattoi ilmoittaa määräyksensä ja kauppiat kertoa tuotteistaan ja hinnoistaan. Wienin hallinto antoi 1769 asetuksen hallinnon päätöksien julkistamisesta: ”Jotta lehtikirjoittaja tietäisi, mitkä kotimaiset määräykset, toimenpiteet ja muut esiin tulevat asiat sopii tiedottaa yleisölle,

kunnan syntyessä yksityisyyden alueen ja julkisen vallan väliin.

Erityisesti poliittisen julkisuuden tehtävänä on Habermasin mukaan toteuttaa kansalaisyhteiskunnan ja valtion välitys eli alistaa julkinen valta yksityisen sfäärin tarpeille. Tämä toteutuu ideaalitalanteessa siten, että persoonat nousevat yksityisestä sfääristä julkisuuden sfääriin keskustelemaan avoimesti siitä, mikä on yleinen intressi. Julkisuuden sfäärissä syntyvän yleisen mielipiteen on tarkoitus vaikuttaa, tarkkailla ja kontrolloida julkisen vallan toimintaa tavallisesti epävirallisella tavalla. Olennaista tässä prosessissa on se, mitä Habermas kutsuu diskursiiviseksi tahdon muodostukseksi eli avoimen, tasa-arvoisen ja pakottoman keskustelun kautta muodostuva tahto. Julkisuuden sfäärissä julkisen järkeilyn tarkoituksena on saavuttaa konsensus poliittisista kysymyksistä vapaassa diskurssissa ilman vallan tai tradition pakotusta. Tällä tavoin julkinen mielipide voisi olla järkevä ja todella edustaa yleistä intressiä.

Porvarillis-liberaalista julkisuudesta manipulatiiviseen julkisuuteen

Porvarillis-liberaalin julkisuus ei koskaan ollut edellä kuvaillun ideaalin mukainen tai oli sitä hyvin pienelle ihmismäärälle. Vaikka julkisuuden ideaan sisältyi ajatus kaikkien vapaasta pääsystä julkisuuden sfääriin, käytännössä poliittinen julkisuus oli aivan juridisestikin rajattu omistuksen ja sivistystason kriteereillä. Kaarlo Tuorin mukaan liberalistinen ideologia ei nähnyt tässä mitään ristiriitaa, sillä vapaa markkinatalous takasi jokaisen mahdollisuuden päästä yksityisomistajaksi ja poliittisen julkisuuden vaikuttajaksi.¹²

Marx aikanaan kyseenalaisti julkisen mielipiteen oikeutuksen. Marx piti julkista mielipidettä vääranä tietoisuutena. Julkinen mielipide peittää toden luonteensa ja toimii porvariston luokkaintressien maskina. Myös Habermas itse pitää liberaalis-porvarillista julkisuuden ideaa ideologisena legitimaationa. Habermas kuitenkin pyrki tästä ideasta kehittämään immanentin kapitalismin kritiikin, johon kriittisen teorian normatiivisen perustan voisi kiinnittää.

Kilpailukapitalismin haihduttua edellä esitetty kuvio julkisuudesta ei enää kuvaa julkisuuden sfäärin asemaa modernissa kapitalismissa. Nyt uudessa tilanteessa valtion yhteiskunnallistuttua ja toisaalta yhteiskunnan valtiollistuttua porvarillisen julkisuuden perusta, eli valtion ja kansalaisyhteiskunnan ero, alkaa vähittäin murentua. Kansalaisyhteiskunnan sfääri politisoituu uudelleen valtion suorittaessa intervention talouselämään jopa siinä määrin, että ne muodostavat yhden kompleksisen kokonaisuuden, jota ei enää voida kunnolla jakaa julkiseksi ja yksityiseksi. Sen sijaan perhe, mikä myös sekini sosiaalivaltiollistuu, paradoksaalisesti privatisoituu yhä enemmän.

Siirryttäessä myöhäiskapitalismiin porvarillinen julkisuus ei enää suorita valtion ja kansalaisyhteiskunnan välitystä. Päätöksenteko siirtyy paljolti julkisuuden ul-

kopuolella oleville monopoleille, puolueille ja työmarkkinajärjestöille. Julkisuus ikään kuin uusfeodalisoituu. Virkamiehet, poliitikot, ay-johtajat, teollisuusjohtajat julkisuudessa vain edustavat valtaansa ja markkinoivat jo tehtyjä päätöksiä massayleisölle, joka ei toimi niinkään julkisuuden subjektina vaan objektina. Sosiaaliburokratian, korporatismien ja monopolismin synty merkitsevät porvarillis-liberaalin julkisuuden romahdusta, joka tekee tilaa näytösluonteiselle ja manipulatiiviselle julkisuudelle.

Porvarillis-liberaalisessa julkisuudessa yksityiset kansalaiset saattoivat julkisessa keskustelussa vaikuttaa julkiseen valtaan. Julkisuuden rakennemuutoksen jälkeen tällainen keskustelu on poistunut julkisuudesta ja siirtynyt erilaisten yhteiskunnallisten organisaatioiden sisälle ja niiden väliseksi. Yksilö ei enää voi vaikuttaa porvarillisena subjektina julkisessa keskustelussa vaan osana organisaatioita. Juha Koivisto ja Esa Väliaverron tiivistävät kirjassaan *Julkisuuden valta* Habermasin kritiikin seuraavasti:

”Habermasin mielestä nämä organisaatiot eivät pyri julkiseen keskusteluun, vaan pikemminkin neuvottelemaan valtion kanssa ’suljettujen ovien takana’. Rationaalisen argumentoinnin periaate on korvattu neuvotteluissa syntyvillä kompromisseilla.”¹³

Myöhäiskapitalismissa yhteiskunnassa poliittinen julkisuus tai päätöksien tekoprosessi ”skientifikoituu” samalla kun kansalaisyhteiskunta politisoituu. Tällä termillä Habermas tarkoittaa sitä, että poliittisista kysymyksistä tulee teknisiä kysymyksiä. Teknokraattisessa päätöksenteossa ei ole sijaa arvorationaalisuudelle, vaan päätökset tehdään teknisen rationaalisuuden mukaan.

Kansalaisyhteiskunnan paikka

Kun Habermas 1960-luvulla siirtyi tuotannossaan eteenpäin, ei hän juuri palannut uudelleen julkisuuden ongelmaan. Julkisen tahdonmuodostuksen käsite sen sijaan pysyi keskeisenä Habermasin myöhemmässä tuotannossa ja näyttelee tärkeää roolia myös Habermasin diskurssieteikassa sekä oikeuden diskurssiteoriassa.

Kansalaisyhteiskunnan käsitteen kohtalo Habermasin töissä on mielenkiintoinen. Kun Habermas esitteli kommunikatiivisen toiminnan teorian, häntä kritisoitiin poliittisen toiminnan ja kansalaisyhteiskunnan sfäärin puuttumisesta. *Julkisuuden rakennemuutos* -kirjassa termi ”kansalaisyhteiskunta” ei tarkoita poliittisen toiminnan sfääriä vaan yksityisen tavaratuotannon sfääriä. *Julkisuuden rakennemuutoksessa* ”poliittinen julkisuus” viittaa siihen tilaan, mitä nykyisessä sosiologisessa ja valtio-opillisessa keskustelussa tarkoitetaan kansalaisyhteiskunnalla (tämän käsitteen Pietilä kääntää termillä *siviiliyhteiskunta*).

Minne tämä poliittisen toiminnan sfääri katoaa kommunikatiivisen toiminnan teoriassa? Olen samaa mieltä

Kari Palosen kanssa, ettei se sisälly siihen. Jean Cohen ja Andrew Arato tarttuvat tähän puutteeseen paksussa kirjassaan nimeltä *Civil society and political theory* (1992). He haluavat tietoisesti paikata kommunikatiivisen toiminnan teoriaa rakentamalla tilan kansalaisyhteiskunnalle (siviiliyhteiskunta) elämismailman ja systeemin väliin. Oikeuden diskurssiteoriassa Habermas omaksuu tämän mallin sellaisenaan.¹⁴ Ongelmana tässä Cohenin ja Araton mallissa on se, että elämismailma ja systeemi eivät ole yhteiskunnan osa-alueita samassa merkityksessä kuin yksityisen alue ja julkisen alue. Elämismailma ja systeemi ovat saman tutkimuskohteen eli yhteiskunnan eri aspekteja. Sen sijaan kansalaisyhteiskunta (siviiliyhteiskunta) käsitteen nykymerkityksessä on yhteiskunnan osa-alue eikä sen aspekti. Sitä voidaan tarkastella siten joko systeemiteoreettisilla käsitteillä tai elämismailman näkökulmasta. Joka tapauksessa henkilön, joka aikoo tähän keskusteluun perehtyä, täytyy alkajaisiksi lukea Habermasin *Julkisuuden rakennemuutos*.

Suomennetun laitoksen liitteenä on Habermasin vuonna 1990 kirjoittama hyvin valaiseva jälkipuhe. Siinä Habermas kertoo saamastaan kritiikistä ja siitä miten hän haluaisi nyt muokata teoriaansa. Habermas noteeraa muun muassa feministisen kritiikin, joka tuo esille naisten oman erityisen julkisuuden muodon puuttumisen julkisuuden synnyn historiassa. Jälkipuheessa Habermas myös antaa tunnustusta Cohenin ja Araton *siviiliyhteiskunnan (civil society)* käsitteelle. Habermas kiinnittää huomion siihen, miten DDR:n, Tšhekkoslovakian ja Romanian mullistuksissa joukkoviestimillä ja erityisesti televisiolla oli keskeinen rooli. Televisio ikään kuin loi näihin maihin poliittisen julkisuuden tyhjästä. Nyt tietoverkkojen aikakaudella tarvittaisiin oma tutkimuksensa siitä, miten internet on muuttanut poliittisen julkisuuden luonnetta.

Suomentaja Veikko Pietilä on tehnyt merkittävän kulttuuriteon kääntäessään Habermasin ensimmäisen pääteoksen. On vaikea kuvitella teokselle ketään toista kääntäjää, sillä kääntäjän täytyy hallita sekä journalistiikan että filosofian terminologia syvällisesti. Lukevan yleisön kääntäminen *julkisoksi* aluksi ihmetytti, mutta käännöksen lukemisen jälkeen se on jo tullut osaksi omaa sanavarastoa. *Bürgerliche Gesellschaftin* kääntäminen kansalaisyhteiskunnaksi saattaa aiheuttaa vaikeuksia lukijalle, joka ei tunnista kansalaisyhteiskunta-termin alkuperää. Hämmennystä saattaa lisätä se, että jälkipuheessa *civil society* käännetään termillä *siviiliyhteiskunta* (Habermasin viitatessa Coheniin ja Aratoon).

Itse olen lukenut tätä Habermasin kirjaa noin 15 vuoden ajan kolmella eri kielellä ja silti jotkin kohdat ovat jääneet hämäräksi. Suurin osa näistä hämäräksi jääneistä kohdista aukeni luettuani Pietilän käännöksen. Niinpä suosittelen käännöksen lukemista myös niille, jotka ovat lukeneet kirjan alkukielellä.

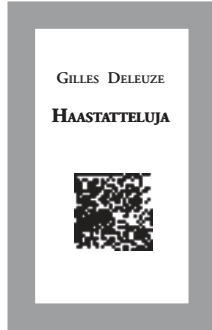
Viitteet

1. Horkheimer 1991.
2. Ks. Kaunismaa 1992.
3. Habermas & Derrida 2004.
4. Huttunen 2003.
5. Habermas 1976.
6. Habermas 1981a, 1981b.
7. Habermas 1994.
8. Habermas 1992; Huttunen & Heikkinen 1998.
9. Habermas 2004, 28.
10. Habermas 2004, 47.
11. Habermas 2004, 60.
12. Tuori 1988, 63.
13. Koivisto ja Välvverronen 1987.
14. Habermas 1992.

Kirjallisuus

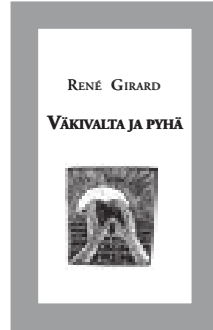
- Cohen, Jean & Andrew Arato, *Civil society and political theory*. Cambridge (Mass.), MIT Press 1992.
- Habermas, Jürgen, *Tieto ja intressi*. Suomentanut Paavo Löppönen. Teoksessa Raimo Tuomela ja Ilkka Patoluoto (toim.), *Yhteiskuntatieteiden filosofiset perusteet*. Gaudeamus, Helsinki 1976.
- Habermas, Jürgen, *Theorie des kommunikativen Handelns, Band 1*. Suhrkamp, Frankfurt am Main 1981a.
- Habermas, Jürgen, *Theorie des kommunikativen Handelns, Band 2*. Suhrkamp, Frankfurt am Main 1981b.
- Habermas, Jürgen, *Faktizität und Geltung*. Suhrkamp, Frankfurt am Main 1992.
- Habermas, Jürgen, *Diskurssiettiikka: Huomioita perustelemaan ohjelmaan*. Teoksessa *Järki ja kommunikaatio: tekstejä 1981-1989*. Suomentanut Jussi Kotkavirta. Gaudeamus, Helsinki 1994.
- Habermas, Jürgen, *Julkisuuden rakennemuutos: tutkimus yhdestä kansalaisyhteiskunnan kategoriasta*. Suomentanut Veikko Pietilä. Vastapaino, Tampere 2004.
- Habermas, Jürgen & Jacques Derrida, Sodan jälkeen: Euroopan uudelleensyntyminen. *niin & näin* 2/2004.
- Horkheimer, Max, Traditionaalinen ja kriittinen teoria. Suomentanut Jussi Kotkavirta. Teoksessa Adorno, Horkheimer & Marcuse, *Järjen kritiikki*. Vastapaino, Tampere 1991.
- Horkheimer, Max & Theodor Adorno, Valistuksen käsite. Suomentanut Jussi Kotkavirta. Teoksessa Adorno, Horkheimer & Marcuse, *Järjen kritiikki*. Vastapaino, Tampere 1991.
- Huttunen, Rauno, *Kommunikatiivinen opettaminen: indoktrinaation kriittinen teoria*. Jyväskylä, Sophi 2003.
- Huttunen, Rauno & Hannu L.T. Heikkinen, Between Facts and Norms: Action Research in the light of Jürgen Habermas's Theory of Communicative Action and Discourse Theory of Justice. *Pedagogy, Culture & Society* (Curriculum Studies) vol. 6, 3/1998. [<http://www.triangle.co.uk/cus/>]
- Kaunismaa, Pekka, *Ideologia, kommunikaatio ja systeemit: ideologian käsitteen teoria ja ideologian muutos Jürgen Habermasin kommunikatiivisen toiminnan teoriassa*. Jyväskylän yliopisto, Jyväskylä 1992.
- Koivisto, Juha & Esa Välvverronen, *Julkisuuden valta: Jürgen Habermasin sekä Oskar Negtin ja Alexander Klugen julkisuusteorioiden tarkastelua*. Tampere: Tampereen yliopisto 1987.
- Tuori, Kaarlo, *Oikeuden rationaalisuus: Max Weber ja Jürgen Habermas oikeuskehityksen tulkitsijoina*. Helsinki, Helsingin yliopisto 1988.

Paradeigma



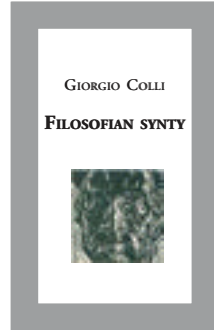
GILLES DELEUZE:
HAASTATTELUJA

Gilles Deleuzen ja Félix Guattarin haastatteluja ja kirjoituksia. Tapahtuman filosofia.
23 euroa.



RENÉ GIRARD:
VÄKIVALTA JA PYHÄ

Miten pyhä ja uskonnot kontrolloivat väkivaltaa, joka on aina läsnä yhteisössämme.
32,50 euroa.



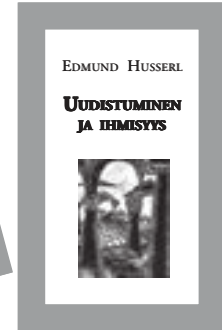
GIORGIO COLLI:
FILOSOFIAN SYNTY

Kirja filosofiasta ennen filosofiaa, eli ennen Platonia. Uusintapainos. 18 euroa.



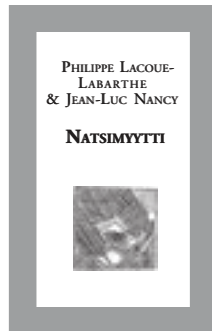
JUSSI VÄHÄMÄKI:
KUHNURIEN KERHO

Vanhan työn paheista uuden hyveiksi. Levottomuuden ja ikävystyneisyyden hallitseman työelämän (ja elämän) filosofia.
23 euroa.



EDMUND HUSSERL:
UUDISTUMINEN JA IHMISYYS

Luentoja ja esseitä.
Maaliskuu 2006. Arviohinta 24 euroa.



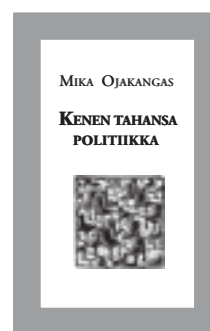
PHILIPPE LACOUÉ-LABARTHE & JEAN-LUC NANCY:
NATSIMYYTTI

Filosofinen analyysi kansallissosialismin mahdollistaneesta ideologiasta.
20 euroa.



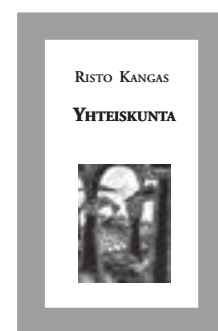
JEAN-PAUL SARTRE:
MINÄN ULKOISUUS

Fenomenologisen kuvauksen habmotelma. Sartren filosofinen varhais-teos. 20 euroa.



MIKA OJAKANGAS:
KENEN TAHANSA POLITIIKKA

Kohti ulossulke-matonta demokraattista yhteisöä. Tutkimus vallattoman yhteisön mahdollisuudesta. 20 euroa.



RISTO KANGAS:
YHTEISKUNTA

Tutkielmia yhteiskunnasta, yhteiskuntakäsitteestä ja sosiologiasta. Uusintapainos joulukuussa 2005. Arviohinta 30 euroa.

ÄLÄ MATKI. SEURAA ESIMERKKIÄ.

Saatavilla hyvistä kirjakaupoista (mm. Kolmen sepän kirjakauppa Helsingin Kaivopihalla, avoinna ma-pe 11-18, la 11-16, joulukuussa myös sunnuntaisin 12-17) sekä suoraan Tutkijaliitosta, Lönnrotinkatu 25 A, 00180 Helsinki, (09) 633 239 (24 h), tutkijaliitto@helsinki.fi ja www.tutkijaliitto.fi



Kaarlo Tuori

Liberaalista poliittisesta julkisuudesta deliberatiiviseen demokratiaan

Suomenkielisenä käännöksenä nyt ilmestynyt, alkuaan vuonna 1962 julkaistu habilitaatio-väitöskirja *Strukturwandel der Öffentlichkeit* oli Habermasin ensimmäinen monografia-tutkimus, 30 vuotta myöhemmin julkisuuteen saatettu *Faktizität und Geltung* (1992) taas todennäköisesti jää viimeiseksi. Nämä kaksi teosta tarjoavat toisilleen kiinnostavat vertailukohtat. Voimme seurata, miten Habermasin edustaman kriittisen teorian kritiikkimuoto on kehittynyt. Voimme myös arvioida, miten Habermasin aikalaisdiagnoosi ja hänen tulkintansa nyky-yhteiskunnan emansipatoris-utooppisista voimavaroista ovat muuttuneet. Vertailulle luovat pohjaa myös teosten temaattiset yhteydet: julkisuus, oikeusvaltio, demokratia, perusoikeudet ja niin edelleen.

Julkisuuskirjassa Habermas tiivistää liberaalin julkisuuden ja samalla liberaalin oikeusvaltion idean lakikäsitteseen, joka muotoiltiin 1700-luvun loppupuolen valistusajattelussa. Lain yleisyyden ja abstraktiuden muodollisiin tunnusmerkkeihin kytkettiin rationaalisuus sisällöllisenä tunnusmerkkinä. Rationaalisuuden – lakien totuuden ja oikeudenmukaisuuden – takasi julkinen mielipide, joka valistusajattelun mukaan oli lakien ainoa legitiimi lähde. Julkinen mielipide kiteytyi poliittisessa julkisuudessa, jonka institutionaaliseksi osaksi parlamentti tulkittiin. Liberaalissa poliittisessa julkisuudessa tasa-arvoiset yksityishenkilöt keskustelivat kansalaisina julkisesti yhteisistä intresseistään. Tässä keskustelussa

lain sisällöksi siirtyvän julkisen mielipiteen oli määrä täsmentyä yksin paremman argumentin voimasta: poliittisesti toimivassa julkisuudessa käytävän keskustelun on määrä muuntaa ”*voluntas ratioksi*, joka on yhtä kuin yksityisten argumenttien julkisessa kilpailussa syntyvä yhteisymmärrys siitä, mikä on yleisen edun vuoksi käytännössä välttämätöntä”¹.

Kun liberaalin oikeusvaltion idea edellytti, että valtiolta saattoi puuttua yhteiskunnallisiin suhteisiin vain lain muodossa tai lain pohjalta, valistuksen lakikäsite viittasi koko poliittisen herruuden purkamiseen, sen korvaamiseen järjen herruudella. (*Julkisuuden rakennemuutos*, 129–135)²

”Poliittinen julkisuus erityisenä yhteiskunnallisena toiminta-alueena muotoutui 1600-luvun lopulta alkaen ensin Englannissa ja hieman myöhemmin Ranskassa ja Saksassa.”

Poliittinen julkisuus erityisenä yhteiskunnallisena toiminta-alueena muotoutui 1600-luvun lopulta alkaen ensin Englannissa ja hieman myöhemmin Ranskassa ja Saksassa. Tämä oli osa sitä yhteiskunnallista eriytymisprosessia, joka synnytti porvarillisen yhteiskunnan. Keskitetty valtiokoneisto sekä markkinamekanismien mukaan toimiva tavaravaihdon ja yhteiskunnallisen työn alue, kansalaisyhteiskunta, irtautuivat toisistaan. Samalla tuotannollisista funktioistaan vapautuneen pienperheen ympärille muodostui erityinen intiimipiiri. Poliittinen julkisuus kehittyi historiallisesti siitä kirjallisesta tai kulttuurisesta julkisuudesta, joka oli jo aiemmin muotoutunut intiimipiirin pohjalta. (80–119) Poliittisen julkisuuden tehtävänä oli toteuttaa kansalaisyhteiskunnan ja valtion välitys, alistaa julkinen valta kansalaisyhteiskunnan tarpeille. Tämän oli määrä tapahtua sen julkisen mielipiteen kautta, joka syntyi kansalaisyhteiskunnan jäsenten yksityishenkilöinä käymässä keskustelussa ja joka kiteytyi laeissa.

Valtiosääntöjen perusoikeusluettelot antoivat sittemmin oikeudelliset takeet yhteiskunnan yksityiselle alueelle, toisin sanoen poliittiselle julkisuudelle, kansalaisyhteiskunnalle eli tavarankierron ja yhteiskunnallisen työn alueelle sekä intiimipiirille. Osa valtiosääntöihin kirjatusta perusoikeuksista suojaa julkisuuden aluetta (sanan-, kokoontumis- ja yhdistymisvapaus, ääni- ja vaalioikeus), osa kansalaisyhteiskuntaa (omaisuuden suoja, yhdenvertaisuus lain edessä) ja osa puolestaan intiimipiiriä (kotirauha, kirjesalaisuus) (132).

Porvarillinen oikeusvaltio oli Habermasin mukaan sidottu tiettyihin yhteiskunnallisiin edellytyksiin; poliittisen julkisuuden idea ja rationaalisuuskriteerin sisältävä lakikäsite voivat toteutua vain tietyillä yhteiskunnallisilla ehdoilla. Poliittinen julkisuus erityisenä yhteiskunnallisena toiminta-alueena edellytti valtion ja kansalaisyhteiskunnan eroa. Tätä eroa suojasi osaltaan vaatimus valtio toimintojen alistamisesta yleisille ja abstrakteille laeille. Ero oli kuitenkin mahdollinen vain, mikäli tavaravaihdon ja yhteiskunnallisen työn alue toimi anonyymien markkinamekanismien varassa. Markkinamekanismien oli määrä sopeuttaa yksityisintressit keskenään; julkisuuden asiana oli tiivistää vain yksityisomistajien yhteinen etu. Kansalaisyhteiskunta oli itsestään antamansa kuvan (klassinen poliittinen taloustiede!) mukaan vapautunut paitsi poliittisesta herruudesta myös yhteiskunnallisesta vallasta; valtasuhteiden sijasta sen in-

tegraatiosta huolehtivat markkinoiden lainalaisuudet, jotka toteutuivat vastikkeiden tasa-arvoisen vaihdon välityksellä. (128–129) Yleiseen etuun perustuva ja julkisessa mielipiteessä ilmauksensa saava yhteisymmärrys edellytti lisäksi julkisuudessa keskusteluun osallistuvan yleisön intresseiltä tiettyä homogeenisuutta. Poliittisen julkisuuden ideaan sisältyi tosin ajatus kaikkien ihmisten pääsystä sen piiriin. Kuitenkin julkisuus oli porvarillisen oikeusvaltion alkutaipaleella rajattu sekä sosiaalisesti että oikeudellisesti omistuksen ja siihen käytännössä liittyvän sivistyksen (*Besitz und Bildung*) kriteereillä; oikeudellisesti tätä ilmensivät ennen muuta ääni- ja vaalioikeuden rajoitukset. Julkisuusideologia ei nähnyt tässä ristiriitaa: vapaan markkinatalouden oli määrä taata, että jokaisella oli mahdollisuus päästä yksityisomistajan asemaan ja näin myös poliittiseen julkisuuteen. (134–139)

Liberaalin julkisuuden katoaminen ja lakikäsitteen muutos

Poliittisen julkisuuden idea ja sen mukaisesti järjestetty porvarillinen oikeusvaltio saattoivat yhteiskunnallisten edellytystensä vuoksi toteutua vain tietyssä historiallisessa vaiheessa ja tällöinkin ristiriitaisessa muodossa. Kansalaisyhteiskunta oli vain kilpailukapitalismin lyhyenä kukoistuskautena 1800-luvun puolivälissä vapautunut julkisen vallan ohjauksesta ja valvonnasta siten kuin itsenäinen julkisuusalue edellytti. Se yleinen etu, jota suhteellisen homogeenisen yleisön muodostama julkinen mielipide ilmensi, samastui kuitenkin todellisuudessa vähemmistönä olevan omistavan luokan eli porvariston luokkaintressiin. (137–138) Markkinoiden ohjaama kansalaisyhteiskunta ei purkanutkaan sosiaalisia valtasuhteita, eikä julkisuuden alue myöskään taannut vapautumista poliittisesta herruudesta.

1800-luvun lopulta alkaen kiihtyvä valtio-interventionismi romahduttaa valtion ja kansalaisyhteiskunnan välisen raja-aidan. Samalla uudet sosiaalipoliittiset liikkeet – ennen kaikkea työväenliike – ja äänioikeuden laajentaminen avaavat kansalaisyhteiskunnan intressiristiriidoille tien poliittiseen julkisuuteen. Näin poliittisen julkisuuden yhteiskunnalliset edellytykset murenevät. Habermas erittelee tätä kehitystä yhteiskunnan valtiolistumisena ja valtion yhteiskunnallistumisena, jonka tuloksena syntyy uusi yhteiskunnallinen toiminta-alue: uudelleen politisoitu sosiaalipiiri. Oikeudessa julkis- ja yksityisoikeuden ero liudentuu esimerkiksi sosiaalioikeudellisissa sääntelyissä. (211–236)

Poliittinen julkisuus, joka perustui yksityishenkilöiden julkiseen ja argumentoivaan keskusteluun, välitti kansalaisyhteiskunnan ja valtion eron vallitessa näiden toiminta-alueiden yhteyttä. Tämä välitystehtävä siirtyy uudelleen politisoidussa sosiaalipiirissä hallinnolle sekä puolueille ja etujärjestöille, joissa kansalaisyhteiskunnan yksityisintressit ovat järjestäytyneet kollektiivisesti ja välittömän poliittisessa muodossa. Etujärjestöjen, puolueiden ja hallinnon väliset, kompromisseihin tähtäävät neuvottelut ovat paljolti julkisuusperiaatteen tavoitta-

mattomissa; sama koskee myös näiden kollektiivisten toimijoiden sisäistä kannanmuodostusta. Julkisuus ei ole enää kriittistä julkisuutta, vaan etujärjestöjen, puolueiden ja hallinnon julkisuustyöllään tuottamaa, manipulatiivista tai demonstriivista julkisuutta. (257–263) Tämä uusi julkisuus hyödyntää kulttuurisen julkisuuden muuttoksia: kulttuurista keskustelevalle yleisölle on muuntunut kulttuuria kuluttavaksi yleiseksi (237–256). Julkisuustyössä poliittista päätöksentekoa edellyttäviä kysymyksiä ei saateta yleisön keskusteltavaksi ja julkisen mielipiteen ja tahdonmuodostuksen kohteeksi. Uudessa poliittisessa julkisuudessa yleisön tehtävänä on niin sanotun akklamaatiodemokratian mukaisesti ainoastaan jakaa suosionosoituksia poliittisen näyttämön esiintyjille. (290–305)

Habermas muotoilee uudelleen politisoidun sosiaalipiirin tuottaman ristiriidan parlamenttivaalien muuttanutta luonnetta eritellessään seuraavasti:

”... yhtäältä lisääntyvät ne yksityisen olemassaolon yhteiskunnalliset ehdot, joita julkinen valta ylläpitää ja takaa ja jotka tästä syystä tulisi myös käsitellä poliittisesti autonomisen kansalaisyleisön viestintäprosessissa, tematisoida julkisessa mielipiteessä; toisaalta tämä objektiivisesti katsoen lisääntyviä tehtäviä saanut instanssi kykenee sitä vähemmän toimimaan julkisena mielipiteenä ja rationalisoimaan poliittista ja yhteiskunnallista vallankäyttöä, mitä enemmän sitä tuotetaan demonstratiivisesti tai manipulatiivisesti abstraktin äänestyskäytännön akklamaatiotarkoituksiin pelkästään tilapäisesti tuotetun julkisuuden puitteissa.” (319)

Valtiovoiman harjoittaminen perustui yleiseen ja rationaaliseen lakiin, johon yhtä lailla toimeenpanokoneisto kuin tuomioistuimetkin olivat sidottuja. Nyt tämä lakikäsite menettää yhteiskunnallisen perustansa. Yleisyydestä lain tunnusmerkkinä voidaan pitää kiinni ainoastaan valtion ja kansalaisyhteiskunnan eron vallitessa. Tällöin yksityisintressien keskinäisestä sopeuttamisesta huolehtii kansalaisyhteiskunta. Oikeudellinen sääntely rajoittuu vain tämän sopeuttamisen yleisiin ehtoihin, joissa samalla tiivistyy yksityisomistajien yhteinen intressi. Kun valtio puuttuu kansalaisyhteiskuntaan korjaamalla markkinalakien toimintaa ja sosiaalisia tuloksia, oikeudellinen sääntely ulotetaan asiallisesti ja henkilöisesti eriytyneisiin sekä ajallisesti epävakaisiin yhteiskunnallisiin suhteisiin ja prosesseihin. Samalla lain ja toimenpiteen sekä lainsäätäjän ja toimeenpanokoneiston väliset rajat hämärtyvät. Tätä ilmentävät muun muassa lakien sääntösten konkretisoituminen (”toimenpidelaki”, *Massnahmengesetz*) ja normien antamisen siirtäminen toimeenpanokoneistolle (valtuuslait). (260–264)

Ration tai totuuden tunnusmerkki lakikäsitteeseen voitiin puolestaan liittää vain niin kauan kuin poliittiseen julkisuuteen osallistuvan yleisön etujen yhtäläisyys salli julkisen mielipiteen muodostamisen argumentoivassa, yhteisymmärrykseen pyrkivässä keskustelussa. Kun keskenään kilpailevat yksityisintressit pääsevät kansalaisyhteiskunnasta julkisuuteen ja saavat etujärjestöissä ja puolueissa välittömästi poliittisen muodon, valistuksen

”Yleinen etu, jota julkinen mielipide ilmensi, samastui kuitenkin todellisuudessa vähemmistönä olevan omistavan luokan eli porvariston luokkaintressiin.”

lakikäsitteen edellyttämältä etujen yhtäläisyydeltä ja yhteisymmärryksen mahdollisuudelta romahtaa pohja. Oikeusnormien asettaminen siirtyykin osaksi kokonaan parlamentaarisen julkisuuden ulkopuolelle; työehtosopimukset ovat malliesimerkki tästä kehityksestä (287–289). Myös parlamentaarisen lainsäätämisen todellisuudessa julkisessa ja argumentoivassa keskustelussa saavutetun yhteisymmärryksen korvaavat erityisintressien väliset kompromissit, jotka perustuvat valta-asetelmiin ja julkisuudelta suojassa käytyihin neuvotteluihin (297–299). Saksassa 1800-luvun viimeisellä kolmanneksella niin valtio-oikeuden teoriassa kuin valtiokäytännössäkin omaksuttu lain kaksinaiskäsite luopuukin yleisyyden sekä rationaalisuuden ja totuuden tunnusmerkeistä (263–264).

Oppi lain kaksinaiskäsitteestä erottaa muodollisen ja aineellisen lain. Muodollisen lain käsite kytkeytyy pelkästään valtion tahdonilmaisun muotoilemisessa noudatettavaan menettelyyn: muodollisia lakeja ovat valtiosäännön mukaisessa lainsäädäntömenettelyssä käsitellyt ja määrätavalla julkaistut valtion tahdonilmaisut. Aineellisia lakeina taas pidettiin erillisten oikeussubjektien välisiä suhteita – siis joko kansalaisten keskinäisiä tai heidän ja valtion välisiä suhteita – säänteleviä normeja. Muodollinen lakikäsite mahdollistaa muun muassa ”toimenpidelain”, konkreettisia yksittäistapauksia koskevien käskyjen antamisen lain muodossa; yleisyys ei enää ole parlamenttilain välttämätön tunnusmerkki. Aineellinen lakikäsite puolestaan sallii yleisten normien antamisen myös toimeenpanokoneiston päätöksillä. Aineellinen lakikäsite katkaisee näin yhteydet sisällölliseen rationaalisuuteen, joka oli määrä taata julkisuuden ympäröimällä, argumentoivalla parlamenttikäsittelyllä.

Habermasin mukaan porvarillinen yhteiskunta oli pettänyt antamansa lupaukset. Se ei ollut toteuttanut synnyttämäänsä poliittisen julkisuuden ideaa, joka on oikeudellisesti vahvistettu moderneissa valtiosäännöissä ja joka edellyttää poliittisen herruuden rationaalistamista alistamalla se yhteisistä intresseistä käytävälle vapaalle ja tasa-arvoiselle, julkiselle ja argumentoivalle keskustelulle. Habermasin erittely julkisuuden rakennemuutoksesta valtion ja kansalaisyhteiskunnan yhteen kietoutumisen ja poliittisen hahmon saaneiden intressiristiriitojen paineessa maalaa synkän kuvan tämän idean toteuttamismahdollisuuksista myöhäiskapitalismissa. Kuvan sävytystä tummentaa vielä se, että Frankfurtin koulukunnan

” Habermasin mukaan porvarillinen yhteiskunta oli pettänyt antamansa lupaukset. Se ei ollut toteuttanut synnyttämäänsä poliittisen julkisuuden ideaa.”

ensimmäisen sukupolven tavoin Habermaskaan ei enää pysty tunnistamaan työväenluokkaa sellaiseksi kollektiiviseksi toimijaksi, joka kykenisi lunastamaan porvarillisen yhteiskunnan täyttämättömät lupaukset. Hän ei osoita myöskään uutta vastarinnan ja muutoksen subjektia.

Julkisuuskirjan ehdotukset kriittisen poliittisen julkisuuden elvyttämiseksi eivät vakuuta. Habermas korostaa, että sosiaalivaltion oikeudelliset sääntelyt jatkavat eräässä olennaisessa suhteessa liberaalin oikeusvaltion ohjelmaa. Saksassa näillä sääntelyillä on valtiosääntöisenä perustanaan perustuslain 20 artiklan sisältämä demokraattisen ja sosiaalisen liittovaltion käsite. Liberaalia oikeusvaltio-ideologiaa vastaavat perusoikeudet muotoiltiin negatiivisesti, valtiota rajoittavasti. Niillä oli silti positiivinen, sosiaalista ja poliittista kokonaisjärjestystä koskeva tavoite: varmistaa kansalaisille yhtäläiset mahdollisuudet osallistua yhteiskunnallisen rikkauden jakoon ja poliittiseen päätöksentekoon, julkisen mielipiteen muodostamiseen. Tämän positiivisen tavoitteen oli kuitenkin määrä toteutua perusoikeuksien negatiivisen vaikutuksen kautta: perusoikeudet suojasivat kansalaisyhteiskuntaa ja poliittista julkisuutta julkisen vallan puuttumisilta ja turvasivat näin hyödykkeiden ja mielipiteiden vapaan vaihdon. Sosiaalivaltioprojekti sen sijaan perustuu havaintoon, että yhteiskunnallisen rikkauden ja poliittisen osallistumisen tasapuolinen jakautuminen voidaan saavuttaa vain valtion myötävaikutuksella. Positiivisesti tulkitut perusoikeudet asettavatkin valtiolle tämänsisältöisen valtiosääntöisen velvoitteen. (320–329)

Sosiaalivaltio ei voi Habermasin mukaan palauttaa julkisuutta liberaalina julkisuutena, jossa keskusteleva yleisö koostui yksilöllisistä kansalaisista. Sen sijaan Habermas pitää mahdollisena uuden kriittisen julkisuuden rakentamista niiden samojen yhteenliittymien varaan, jotka myöhäiskapitalismissa ovat korvanneet liberaalin julkisuuden valtion ja kansalaisyhteiskunnan yhteyksien välittäjinä. Tämä tapahtuisi varmistamalla järjestöjen ja puolueiden sisäinen julkisuus ja demokraattinen tahdonmuodostus sekä ulottamalla julkisuusperiaate niiden sisäiseen päätöksentekoon, niiden keskinäiseen vallankäyttöön samoin kuin niiden hallintoon suuntautuvaan toimintaan. Uuden kriittisen julkisuuden keskusteleva yleisö ei koostuisi enää yksilöllisistä vaan etujärjestöihin ja puolueisiin järjestäytyneistä kansalaisista. Porvarillisessa oikeusvaltiossa institutionaalistettu julkisuuden

idea, poliittisen herruuden rationaalistaminen, on Habermasin mielestä nykyisin mahdollista toteuttaa vain ”rationaalistamalla sosiaalinen ja poliittinen vallankäyttö siten, että kilpailevat organisaatiot, jotka niin sisäisessä rakenteessaan kuin kanssakäymisessään valtion kanssa ja keskenään ovat alistetut julkisuudelle, valvovat vastavuoroisesti toisiaan.” (304)

Habermasin luonnoksessa uudeksi poliittiseksi julkisuudeksi korostuu julkisuuskirjan perusdilemma: miten myöhäiskapitalismissa sosiaalivaltiossa voidaan pitää kiinni poliittisen julkisuuden idean käyppyydestä ja toteuttamismahdollisuudesta, jos sen yhteiskunnalliset ja institutionaaliset edellytykset ovat kerta kaikkiaan peruuttamattomasti murentuneet? Habermas (334) toteaa itsekin, että poliittisen herruuden rationaalistaminen julkisuuden avulla edellyttää yhä yhteisymmärryksen mahdollisuutta. Tämä on puolestaan sidottu yleisen intressin ehtoon. Mutta mihin yleinen intressi voi kiinnittyä kollektiivisesti järjestäytyneiden ja poliittisen muodon saaneiden erityisintressien ristipaineessa? Tähän kysymykseen Habermas (336) vastaa ainoastaan viittaamalla tuotantovoimien kehityksen mahdollistamaan yltäkylläisyyden yhteiskuntaan, jossa kilpaileville tarpeille perustuva intressipluralismi menettäisi antagonistisen kärjekkyytensä. Vastauksen voi tulkita rajoittamattoman taloudellisen kasvun ohjelmaksi, mikä muutaman viime vuosikymmenen ekologisen keskustelun jälkeen tuskin vakuuttaa konkreettisen yhteiskuntautopian toteuttamisen ohjenuorana.

Kriittisen teorian kriittinen mittapuu

Julkisuuskirja kritikoi porvarillisen yhteiskunnan poliittista todellisuutta tämän yhteiskunnan itsensä synnyttämää poliittisen julkisuuden ideaa vasten. Teos toteutti ideologiakriittistä ohjelmaa: porvarillisen julkisuuden ja porvarillisen oikeusvaltion ideat osoittautuvat ideologiaksi, joka ei vastaa todellisuutta. Kuitenkin ne ikään kuin viittaavat todellisuuden tuolle puolen, toteuttamattomiin mahdollisuuksiin, ja saattavat siksi toimia kritiikin normatiivisina mittapuina. Nyt julkaistuun suomennokseen on otettu Habermasin vuonna 1990 kirjoittamat jälkisanat. Niissä Habermas itsekin viittaa teoksensa ideologiakriittiseen painotukseen:

”Kirjan rakennetta määräävä porvarillisen julkisuuden dialektiikka paljastaa oitis sen ideologiakriittisen lähtökohdan. Porvarillisen humanismin ihanteet, jotka leimaavat intiimipiiriin ja julkisuuden itseymmärrystä ja joita minuuden ja itsetoteutuksen, järkipärisen mielipiteen- ja tahdonmuodostuksen sekä henkilökohtaisen ja poliittisen itsemääräämisen avainkäsitteet tuovat julki, ovat kyllästäneet perustuslakivaltion siinä määrin, että vaikka valtiosääntötodellisuus poistaakin ne viralta, ne viittaavat samalla utooppisena voimavarana tuon todellisuuden ohi. Tämän idean ja todellisuuden välisen jännitteen oli määrä vauhdittaa myös historiallisen kehityksen dynamiikkaa.” (380–381)

Habermas kuitenkin toteaa luopuneensa sittemmin ideologiakriittisestä ohjelmasta. Miksi? Hänen mukaansa ”tämä ajatuskuvio ... viettelee idealisoimaan porvarillista julkisuutta yli sen, mitä ideaalityyppisen käsitteenmuodostuksen metodologinen mieli idealisoinnille sallii”. Lisäksi

”se nojautuu vähintäänkin julkilausumattomasti viimeistäänkin 1900-luvun sivilisoituneen barbarian kumoamiin historianfilosofiin taustaoletuksiin. Näiden porvarillisten ihanteiden lakkauttaminen ja tietoisuuden kynnistyminen rappeuttavat normeja ja arvosuuntauksia, joista ideologiakritiikin on edellytettävä yhteisymmärrystä niihin vedotakseen.”

Voimme kuitenkin viitata myös edellä toteamaani umpikujaan, johon julkisuuskirja päätyi: Miten voidaan pitää kiinni poliittisen julkisuuden normista, jos sen yhteiskunnalliset edellytykset on peruuttamattomasti menetetty ja jos yhteiskunnasta ei voida osoittaa voimia, jotka voisivat muuttaa kehityksen suuntaa?

Habermasin tuotannon pitkässä kaareissa on tapana erottaa lingvistinen käänne, joka ajoittuu 1960- ja 1970-lukujen vaihteeseen. Kommunikatiivisen toiminnan teoriallaan ja siihen osaltaan nojautuneella modernin yhteiskunnan uudella diagnosoillaan Habermas yritti avata julkisuuskirjan umpikujia. Myös uudessa teoriavaiheessaan Habermas on säilyttänyt sen rationaalisuusnäkökulman, joka poliittisen vallankäytön rationaalistamisena oli lähtökohtana jo julkisuuskirjassa. Hän niin ikään sitoo julkisuuskirjan tavoin rationaalisuuskäsitteensä yhä vapaaseen ja tasa-arvoiseen kommunikaatioon, joka pyrkii paremman argumentin voimaan perustuvaan yhteisymmärrykseen. Myöhemmälle teorialle keskeinen normatiivinen lähtökohta, ideaalinen puhetilanne, kertoo ne argumentatiiviseen yhteisymmärrykseen pyrkivän kommunikaation ehdot, jotka julkisuuskirjassa sisältyivät liberaalin poliittisen julkisuuden ideaan.

Julkisuustutkimuksessaan Habermas satoi porvarillisen yhteiskunnan ja oikeuden kriittisessä analyysissä käyttämänsä rationaalisuuskäsitteen tämän yhteiskunnan omiin rakenteisiin ja ideoihin. Uudessa teoriavaiheessa normatiivinen rationaalisuus käsite sen sijaan saa ylihistoriallisen ja tavallaan antropologisen perustelun inhimillisen kommunikaation välttämättömistä ehdoista; kyky kielelliseen kommunikaatioon kuuluu ihmisluonnon antropologisiin vakioihin. Näin myös vapaan ja tasa-arvoisen kommunikaation idea saa uuden käyppysperustan. Niin ikään ne kehitystendenssit, jotka Habermasin nyky-yhteiskunnan diagnosoimien mukaan uhkaavat tuon normatiivisen idean toteutumista, kohtaavat uuden vastarintapesäkkeen modernin elämismailman, *Lebensweltin*, kommunikaatiivisissa rakenteissa.

Julkisuuskirjan jälkisanojen mukaan ideologiakritiikin ongelmat johtivat Habermasin ehdottamaan, että ”kriittisen yhteiskuntateorian perustat kaivettaisiin syvemmälle”. Habermas (381) toteaa pyrkineensä kommunikaatiivisen toiminnan teoriallaan vapauttamaan viestinnälliseen arkikäytäntöön sisään rakennetun ratio-

” Myöhemmän teorian normatiivinen lähtökohta, ideaalinen puhetilanne, kertoo ne kommunikaation ehdot, jotka julkisuuskirjassa sisältyivät liberaalin poliittisen julkisuuden ideaan.”

naalisuuspotentiaalin. Samalla tämä teoria on raivannut tietä rekonstruktiviselle yhteiskuntatieteelle, joka tunnistaa kulttuurisia ja yhteiskunnallisia rationaalistumisprosesseja ja paljastaa niiden modernisaatiota edeltävät juuret. Tällöin kriittisen yhteiskuntateorian normatiivista perustaa ei enää tarvitse etsiä vain tietyllä aikakaudella ominaisesta julkisuusmuodosta.

Kommunikatiivisen toiminnan teorialle rakentuu myös se diskursiivinen tai deliberatiivinen demokratiakäsitys, johon Habermas nyt haluaa suhteuttaa ”poliittisen julkisuuden” ja jota hän on laajimmin kehitellyt *Faktizität und Geltung* -teoksessaan. Poliittisen julkisuuden käsite kokoaa ne kommunikaatiiviset ehdot, joita kansalaisten diskursiivinen mielipiteen- ja tahdonmuodostus edellyttää, ja tällaisena ”se sopii normatiiviseksi viritetyn demokratiateorian peruskäsitteeksi”. Näiden kommunikaatiivisten ehtojen – ”rationaalisen kollektiivisen mielipiteen- ja tahdonmuodostuksen” ehtojen – rekonstruktio ja yhteiskuntatieteellisesti informoitu välittäminen aikaistodellisuuteen on *Faktizität und Geltung* -teoksen perusjuonteita. Rekonstruktio tehdävää toteuttaa ”rationaaliseen kollektiivisen mielipiteen- ja tahdonmuodostukseen” kuuluvien kommunikaatiomuotojen eriyttäminen pragmaattisiin, eettis-poliittisiin ja moraalisiin diskursseihin sekä menettelyllisesti säänneltyihin, kompromisseja tavoitteleviin neuvotteluihin (”bargaining”) samoin kuin näiden kommunikaatiomuotojen erilaisten rationaalisuusedellytysten sekä erityisten kohde- ja pätevyysalueiden täsmentäminen.

Vaikka Habermas ilmoittaakin luopuneensa marxismivaikutteisesta ideologiakriittisestä lähestymistavastaan, myös lingvistisen käänneen jälkeisen tuotannon voi väittää toteuttaneen väljässä mielessä immanenttia kritiikkiä. Immanentissa kritiikissä todellisuutta arvostellaan siitä, että se ei ole vielä toteuttanut sisäisiä mahdollisuuksiaan. Tutkijan tehtävänä on määrittää ja perustella todellisuudesta itsestään nouseva mutta samalla sen yli viittaava kritiikin normatiivinen mittapuu, diagnostisoida todellisuutta sen avulla ja osoittaa todellisuuden sisältämien mahdollisuuksien pohjalta vaihtoehtoinen, normin toteutumista kohti vievä yhteiskuntakehityksen tie. Vaihtoehtoon täsmentäminen ja toteuttaminen on sen sijaan yhteiskunnallisten toimijoiden ja yhteiskunnallisen käytännön asia. Normatiivisen mittapuun ylihistoriallis-

**]] Nyky-yhteiskunnan
keskeisenä
ongelmana on
uhka elämismaailman
kolonisaatiosta, systeemisten
ohjausvälineiden
tunkeutumisesta
elämismaailman alueelle.”**

tuminen, sen johtaminen kaiken inhimillisen viestinnän sisäänrakennetuista oletuksista ja edellytyksistä, ei nähdäkseni ole riistänyt Habermasin kritiikkimuodolta sen immanenttia sävytystä.

Aikalaisdiagnoosi

Myös Habermasin sosiologinen teoria on kokenut muutoksia julkisuuskirjan jälkeen. Hänen 1970-luvun alussa Niklas Luhmannin kanssa käymänsä keskustelu³ jätti jälkensä siihen yhteiskunnan jäsenystapaan, jonka seikkaperäisin esittely sisältyy 1980-luvun alussa julkaistuun *Theorie des kommunikativen Handelns* -teokseen. Moderni yhteiskunta jakautuu nyt talouden ja hallinnon osajärjestelmistä muodostuvaan Systeemiin ja yhteiskunnan jäsenten arkitodellisuutta edustavaan elämismaailmaan (*Lebenswelt*). Systeemissä toimintoja yhteen sovittavat systeemisistä ohjausvälineet raha ja valta, kun taas elämismaailma rakentuu yhteiskunnan jäsenten kommunikatiiviselle, yhteisymmärrystä edellyttävälle toiminnalle. Nyky-yhteiskunnan keskeisenä ongelmana on uhka elämismaailman kolonisaatiosta, systeemisten ohjausvälineiden tunkeutumisesta elämismaailman alueelle, elämismaailman monetarisoinnista ja byrokratisoinnista.

Jälkisanoinaan Habermas viittaa myös yhteiskunta-teoreettisten lähtökohtiensa tarkistamiseen. Julkisuuskirjan utooppinen, tulevaisuuteen avautuva perspektiivi nojautui paljossa Wolfgang Abendrothin tulkintaan demokraattisen ja sosiaalisen oikeusvaltion käsitteestä. Abendroth oli tällä tulkinnallaan osallistunut Saksassa 1950-luvulla käytyyn valtio-oikeudelliseen keskusteluun oikeusvaltion ja sosiaalivaltion suhteista. Schmitt-koulukunta, keskeisenä edustajanaan Ernst Forsthoff, korosti perinteisten vapausoikeuksien ehdotonta ensisijaisuutta ja halusi typistää valtiosäännön oikeusvaltiolliseen ulottuvuuteensa. Abendroth puolestaan koetti perustaa demokraattisen sosialismin ohjelmansa perustuslain sosiaalivaltio-lausekkeeseen. Tässä ohjelmassa demokratian periaate ulotettiin myös tuotantovälineiden hallintaan.

Jälkisanoinaan Habermas arvostelee 1950-luvun valtiosääntökeskustelun kummankin äärikannan yhteiskunta-teoreettista perustaa: ”Missä takertuminen liberaaliin oikeusvaltiodogmatiikkaan oli selvästi jälkijätöistä ajatellen muuttuneita yhteiskuntasuhteita, siinä Abendrothin sinänsä kiehtova ohjelma paljasti hegeliläis-marxilaisen, totaliteettikäsitteille perustuvan ajattelun

heikkoudet.” Ongelmana on, että ”holistiset yhteiskuntakäsitykset eivät saa otetta funktionaalisesti eriytyneestä yhteiskunnasta” (373). Abendrothin käsitys ”jäi yhteiskuntaa ja sen itseorganisoitumista koskevan, sittemmin kyseenalaistuneen totaliteettikäsitteen vangiksi”. Siinä ”itse itseään hallitseva ja taloudellisesta uusintamisestaan lähtien kaikkia elämänalueitaan suunnittelulainsäädännällä ohjelmoiva yhteiskunta oli määrä pitää koossa suvereenin kansan poliittisen tahdon välityksellä”. Nytemmin ”ajatus, että yhteiskunta voidaan kokonaisuudessaan mieltää jättiyhteenliittymäksi, joka vaikuttaa poliittisen vallan ja oikeuden välinein itseensä, on kuitenkin kadottanut kaiken uskottavuutensa”, sillä ”funktionaalisesti eriytyneet yhteiskunnat ovat tältä kannalta aivan liian monimutkaisia”. Niinpä ”holistinen mielle yhteiskuntakokonaisuudesta, johon yhteiskunnallistuneet yksilöt kuuluvat kuten jäsenet laajaan järjestöön, kilpistyy markkinoiden ohjaaman talouden ja vallan ohjaaman hallintojärjestelmän realiteetteihin.” (382) Tässä Habermas viittaa Luhmannilta saamiinsa opetuksiin modernin talouden ja hallinnon vääjäämättömästä systeemisestä omalakisuudesta.

Nämä opetukset olivat saaneet hänet tarkastelemaan ”taloutta ja valtiokoneistoa systeemisesti yhdyntyneinä toiminta-alueina, joita ei voi uudistaa sisältä päin demokraattisesti, siis siirtää poliittisen yhdyntämismallin pohjalle, niiden omaa järjestelmämieltä vahingoittamatta ja toimintakykyä haittaamatta”.

Julkisuuskirjassa porvarillisen yhteiskunnan keskeinen jäsenyskriteeri oli jako julkisen vallan ja yksityisen alueeseen, jossa kansalaisyhteiskunnaksi tulkittu talous oli osa yksityistä toiminta-aluetta. Habermasin omaksumat systeemitteorian ainekset muuttavat modernin yhteiskunnan jäsenystä: julkisen vallan ja talouden toiminta-alueet sijoittuvat nyt samalle puolelle modernia yhteiskuntaa jakavaa rajaviivaa, systeemisesti integroidun Systeemin osajärjestelmiksi. Julkisuus sijaitsi aiemmassa jäsenyksessä ikään kuin julkisen vallan ja yksityisen alueen välissä, joskin yksityisellä puolella. Nyt julkisuus, jota valtion ja yhteiskunnan yhteen kietoutuminen sosiaalivaltiossa oli julkisuuskirjan diagnoosin mukaan uhannut, on osa elämismaailmaa, *Lebensweltiä*, yhdessä pienperheen ympärille rakentuneen yksityispiiriin kanssa.

Jälkisanoinaan Habermas (374) myös mainitsee ne elämismaailman kolonisaation ongelmat, joita seuraa oikeudellis-byrokrattisesta puuttumisesta elämismaailman kommunikatiivisiin rakenteisiin. Näiden ongelmien torjuminen, elämismaailman – mukaan luettuna julkisuuden – kommunikatiivisten rakenteiden suojaaminen, on nyt Habermasin ”radikaalidemokraattisen” poliittisen ohjelman keskiössä. ”Radikaalidemokraattiset” tavoitteet määrittäytyvät nyt vaatimattomammin, puolustusvoittoisemmin, kuin julkisuuskirjan aikoihin. Nyt ”tavoitteena ei ole enää ... kapitalistisesti itsenäistyneen talous- ja byrokrattisesti itsenäistyneen herruusjärjestelmän kumoava ylitys” vaan ”järjestelmäpakkojen elämismaailmaan luovuttomasti kajoavien ja sitä kolonisoivien otteiden demokraattinen patoaminen” (383).

Habermasin myöhemmässäkin teoriavaiheessa säilyi immanentin kritiikin ohjelman mukaisesti normatiivisen ideaalin ja yhteiskunnallisen todellisuuden välinen jännite. Silti on nähdäkseen oikeutettua puhua vähintäänkin painopisteen siirtymästä julkisuuskirjan jälkeen. Esimerkiksi Habermasin 1980- ja 1990-luvuilla julkaisemia erittelyjä modernin yhteiskunnan oikeudellisista menettelyistä institutionaalisina praktisina diskursseina on helppo lukea ikään kuin Habermas katsoisi normatiivisen ideaalin jo toteutuneen. Habermas on tosin viitannut praktisen diskurssin ideaalimallin merkitykseen kriittisenä mittapuuna oikeudellisia menettelyjä institutionaalistavien normistojen ja ”valtiosääntötodellisuuden” arvioinnissa. Tästä huolimatta hänen voi väittää olleen kiinnostuneempi osoittamaan, että kommunikatiivisella rationaalisuudella on institutionaalinen käypyyssperusta oikeudellisissa menettelyissä, kuin arvioimaan julkisuuskirjan tavoin ristiriitoja ja puutteita tämän normin toteutumistavassa.

Käännöksen ongelmat

Habermas on omassa tuotannossaan ohittanut julkisuuskirjan filosofiset ja yhteiskuntateoreettiset lähtökohdat. Onko kirjalla enää vain oppihistoriallista mielenkiintoa Habermasin kehityskaaren erittelyssä? Voi olla, että teoksen tämän päivän kannalta kiinnostavin ja ehkä myös omaperäisin anti on julkisuusalueen synnyn historiallisessa tarkastelussa sekä modernin ja esimodernin julkisuuden vertailussa. Historiallissakin tarkasteluissa on tosin puutteensa, kuten Habermas vuoden 1990 itse-kritiikissään myöntää. Niinpä kirja esimerkiksi sivuuttaa hallitsevan julkisuuden ulkopuolisen ”rahvaan” julkisuuden eikä nosta esille ydinperheen ja sen intiimipiirin varaan rakentuneen porvarillisen julkisuuden patriarkaalista luonnetta.

Kirjan kääntämistä suomeksi on joka tapauksessa pidettävä tervetulleena kulttuuritekona. Kääntäminen ei ole ollut helppo tehtävä. Sitä ei ole vaikeuttanut ainoastaan Habermasin usein saksalaisen koukeroinen esitystapa; ongelmia aiheuttaa myös sopivien suomenkielisten termien löytäminen Habermasin keskeiskäsitteille. Kaikin osin kääntäjä ei valitettavasti ole tehtävässään onnistunut. Lauseet ovat toisinaan niin mutkikkaita, että niistä ei yksinkertaisesti saa tolkkua ilman alkuteoksen tukea. Joskus on ajatuskin kääntynyt päälälleen. Niinpä sivulla III kerrotaan vallankumousta edeltävän ajan Ranskasta, että ”parlamentteja olivat itse asiassa ylimmät tuomioistuimet”, kun asia päinvastoin oli niin, että parlamentit olivat ylimpiä tuomioistuimia. Myös eräät terminologiset valinnat antavat aihetta arvosteluun.

Teoksen keskeisiä käsitteitä on *Publik* keskustelevana yleisönä vastakohtana keskiaikais-feodaalisen representatiivisen tai myöhäiskapitalistisen yhteiskunnan manipulatiivisen julkisuuden vastaanottavalle, vaikutuksen kohteena olevalle yleisölle. Kääntäjä on tässä kohdin valinnut uudissanan *julkiso*. Itseäni valinta ei miellyttänyt: ilman silytyksiä julkiso ei sano lukijalle yhtään mitään. Habermasin ilmaus *vermachtete Öffentlichkeit* on hankala käännettävä.

”Tämän päivän kannalta teoksen kiinnostavin ja omaperäisin anti on julkisuusalueen synnyn historiallisessa tarkastelussa sekä modernin ja esimodernin julkisuuden vertailussa.”

Epäilen kuitenkin, että ”mahtien miehittäjä julkisuus” ei lukijalle kovin paljon kerro mistä oikein on kysymys. Yleisenä linjana terminologiassa on ollut vierasperäisten ilmausten välttäminen. Tässäkin on mielestäni menty liian pitkälle: kotoperäiset ilmaukset eivät yksinkertaisesti aina tavoita vierasperäisten termien erityistä merkityssisältöä ja saattavat viedä harhaankin. Selkeä esimerkki on legitiimin korvaaminen laillisella (93).

Joissakin oikeudellisissa yhteyksissä termit ovat yksinkertaisesti väärä tai harhaanjohtavia ja saattavat tehdä tekstin käsittämättömäksi ei vain maallikoille vaan myös oikeustieteellisen koulutuksen saaneille. Niinpä ”*wobler-worbene Recht*” eivät ole hyvin eivätkä asianmukaisesti ansaittuja vaan saavutettuja oikeuksia. Perusoikeuksien tosiasiallisten toteuttamismahdollisuuksien turvaamisen yhteydessä käytetään ilmausta ”asianajotae” (327). Sivulla 214 puhutaan julkisen toimivallan ulottamisesta yksityisiin elimiin, kun kyse on siitä mitä nykyisin kutsutaan yksityistämiseksi eli tällaisen toimivallan siirtämisestä yksityisille. Sivulla 173 *Gesetzgebung* on käännetty ”lain asetukseksi”, mitä juristinkin on vaikea ymmärtää. *Sozialrechtliche Institute* (323) eivät puolestaan ole sosiaalioikeudellisia ”laitoksia” vaan ”instituutteja”.

Kirjassa on kuitenkin lukuja, joissa kieli on sujuvaa ja ymmärrettävää. Erityisiä ongelmia näyttävät tuottaneen ne luvut, jotka sisällöllisesti ehkä ovat kauimpana kääntäjän tieteellisestä asiantuntemuksesta. Muut kuin erityistermien käännösvalinnat ovat pitkälti tyyliseikkoja. Joissakin kohdin voi kuitenkin puhua puolialatyylisistä lipsahduksista: esimerkkeinä vaikkapa ”metka” (77) tai ”hinku” (241).

Kirjan kielelliseen ja terminologiseen viimeistelyyn olisi tullut panostaa vieläkin enemmän. Nyt vaarana on, että kieli karkottaa lukijat ja kirjan julkaiseminen kääntyy tarkoitustaan, uusien Habermas-lukijoiden houkuttamista, vastaan.

Viitteet

1. En ole lainauksissani kaikin kohdin seurannut Pietilän suomennosta.
2. Habermas, Jürgen, *Julkisuuden rakennemuutos: tutkimus yhdestä kansalaisyhteiskunnan kategoriasta*. Suomentanut Veikko Pietilä. Vastapaino, Tampere 2004. [Kaikki tekstissä sisäviittauksina annetut sivunumerot viittaavat tähän laitokseen.]
3. Ks. Habermas, Jürgen & Luhmann, Niklas, *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie*. Frankfurt am Main 1971.



Kauko Pietilä

Habermasin tiedonintressiajatuksen käyttö ja intressi

”Jokainen tutkija, opettaja tai profession harjoittaja”, on arveltu, ”joutuu kysymään itseltään: onko tässä järkeä, mitä minä tutkin tai professionaalisesti harjoitan.” Habermasin tiedonintressiajatus selvittää tätä tieteenharjoituksen kysymystä lähtökohtanaan Husserlin käsitys tieteen kriisistä, joka merkitsee, että ”elämämme hädässä tällä (tosiasiatieteeksi tulleella) tieteellä ei ole meille mitään sanomista”¹. Esittelen ja arvioin tiedonintressiajatusta lähteenäni Habermasin kirjoitus ”Tieto ja intressi”². Teksti perustuu Habermasin vuonna 1965 pitämään virkaanastujaisesityksensä. Hän sanoo sitä tiedonintressiteorian ensimmäiseksi systemaattiseksi esitykseksi; sen eräät ideat yleensä esitetään silloin, kun tiedonintressiteoriaan viitataan.

Kysymys on teorian ja elämän käytännön välisestä suhteesta. Eli siitä, pystyykö teoreettinen tieto ohjaamaan toimintaa: onko tieteenharjoituksella merkitystä elämän käytännölle? Habermas asettaa³ vastakkain kaksi teorian käsitettä, ”perinteellisen teorian” ja ”kriittikinä käsitetyn teorian”.⁴ Ja lähtökohtana on siis Husserlin kritiikki⁵: ”Elämähädässämme – näin kuulemme sanottavan – ei tällä [tosiasiatieteeksi tulleella] tieteellä ole meille mitään sanottavaa.”

Habermas kommentoi: ”Arvelematta Husserl [...] ottaa kritiikkinsä mittapuuksi sen tiedon käsitteen, joka säilyttää puhtaan teorian ja elämän käytännön välisen platonisen yhteyden”, siis perinteisen teorian käsitteen. Teorian ja käytännön platoninen yhteys on, että teoria siirtyy ”mimesiksen avulla [...] sielun kosmoksen liikkeeseen mukautumisesta elämän käytäntöön”. Teoriassa

sielu mukautuu kosmoksen liikkeeseen ja saa selville sen mittasuhteet; jäljittelemällä toiminnassa kosmosta toimija painaa teorian muodon elämään. Husserlin aikaiset/nykyaikaiset tieteet – ne joista Husserl sanoo: ”Pelkät tosiasiatieteet tekevät pelkkiä tosiasiaihmisiä” – eivät ole mittapuun mittaisia, vaan ovat ”luopuneet todellisesta teoriasta.”⁷ Siksi niillä ei olisi meille, elämähädässämme, mitään sanottavaa.

Niinkö on laita?

Juuri näin Habermas kysyy: ”Kuinka asia todella on?” Ja toteaa, että tieteiden ”positivistisen itseymmärryksen ja vanhan ontologian välillä on toki yhteys”, sillä kumpaakin ”velvoittaa teoreettinen asenne, joka pyrkii vapautumaan luonnollisten elämänintressien dogmaattisesta

yhteydestä ja häiritsevistä vaikutuksesta; ja molemmat löytävät toisensa yhteisessä pyrkimyksessä kuvata maailmankaikkeutta ja sen lainalaista järjestystä sellaisena kuin se on”.⁸

Mutta jos jotakin on säilynyt, jotakin on myös särkynyt. Näet arvovapauden nimessä eli pyrittäessä vapautumaan luonnollisista elämänintresseistä toteutuu ”ehdoton pitäytyminen teoriassa ja tietoteoreettisesti tiedon erottaminen intressistä. Loogisella tasolla tätä erottelua vastaa kuvaavien ja normatiivisten lauseiden erottelu”.⁹ Arvovapaus merkitsee ”puhtaan olevan (*Sein*) asettamista abstraktia arvomaailmaa (*Sollen*) vastaan” – ja silloin tuhoutuu klassinen ”*theorian* ja *kosmoksen, mimesiksen* ja *bios theoretikoksen* välinen yhteys, joka säilyi aina Platonista Husserliin”. Tuhoutuu siis se yhteys, jossa teoria mukautui kosmokseen ja vaikutti elämän käytäntöön: ”Nykyisin on metodologisesti kiellettyä se, joka aikoinaan muodosti teorian käytännöllisen vaikutavuuden. Teorian käsittäminen kasvatustapahtumaksi on muuttunut täysin hämäräksi.” Sitä ideaa, että lausuman totuus liittyy viime kädessä hyvän ja toden elämän pyrkimykseen, ei tunnusteta.

Husserlin yritys ja erehdys

Husserl kritikoit siis tieteitä siitä, että luopuessaan todellisesta teoriasta ne ovat menettäneet elämäkäytännöllisen merkityksensä – ovat leikanneet itsestään irti tämän aspektin. Habermas rekonstruoit Husserlin kritiikin kolmessa vaiheessa:¹⁰

(1) Ensinnäkin Husserlin kritiikki suuntautuu sitä ”tieteiden objektivismia vastaan”, jolle maailma näyttäytyy ”tosiseikkojen universona”. Hän kritikoit oikeutetusti sitä objektivistista illuusiota, joka johtaa tiedettä harhaan mielikuvalla todellisuudesta an sich, jonka lainomaisesti rakenteistuneet tosiasiat muodostavat. Todellisuudessa ”näennäisesti objektiivista tosiseikkojen maailmaa koskeva tieto perustuu transsendentaalisesti esitieteelliseen maailmaan” eli ”merkityksiä luovan subjektiivisuuden toimin[taan]”.

(2) Toiseksi Husserl ajattelee, että tämä ”subjektiivisuus katoaa objektivistisen itseymmärryksen varjossa, koska tieteet eivät ole irrottautuneet tiukasti primaarin Lebensweltin intresseistä”. Objektivistinen illuusio kätkee tosiasioiden konstituution ja estää tietoisuuden tiedon ja elämämaailman intressien keskinäisestä lomittumisesta. Vasta fenomenologia pystyy niistä irtautumaan. Koska fenomenologia hajottaa illusion, Husserl näkee sen intressivapaaksi.

(3) Lopuksi Husserl ”samaistaa transsendentaalisen itserefleksion [eli] fenomenologisen kuvauksen [...] puhtaan [eli perinteisen] teorian kanssa.” Intressivapaana fenomenologia ansaitsee sen puhtaan teorian statuksen, jota tieteet vaativat väärin itselleen.

Tältä tiedon vapautukselta Husserl odottaa elämäkäytännöllistä apua. Fenomenologian ja puhtaan teorian samastamisen pitäisi palauttaa kadotettu: ”Teoreettinen asennoituminen, kun se kerran on omaksuttu, mahdol-

listaa käytännön välittymisen”, niin että teoreettisessa asennoitumisessaan uudistunut ihmiskunta tulee – tässä Habermas lainaa Husserlia suoraan – ”kykeneväksi absoluuttiseen omavastuuseen absoluuttisen teoreettisen tiedon pohjalta”.

Habermas katsoo Husserlin erehtyvän fenomenologisen kuvauksen terapeuttisesta voimasta. Johonkin se kykenee, johonkin taas ei: ”[K]antilaisesti puhuen se kuvaa puhtaan järjen lainalaisuuksia, mutta ei käytännön järjen toimintaedellytyksiä, joiden mukaisesti vapaa tahto voisi suunnistautua.” Nimittäin: ”[T]eoria perinteellisessä merkityksessä syntyi, koska se uskoi löytävänsä maailmankaikkeuden rakenteesta ihanteen, prototyypin myös ihmismaailman rakenteelle.”¹¹ Tähän se pystyi kosmologiana. Husserl odottaa turhaan fenomenologian kasvatuksellisia vaikutuksia, koska se ”on poistanut vanhasta teoriasta sen kosmologisen sisällön ja pyrkinyt säilyttämään abstraktina jonkinlaisen teoreettisen asennoitumisen.” Antiikin perinteessä oli kaksi momenttia, ”teoreettinen asennoituminen ja ontologinen perusolettamus maailman rakenteesta an sich”.¹² Husserlin objektivismin kritiikki poistaa jälkimmäisen – ja halvauttaa teorian kyvyn vaikuttaa elämän käytäntöön.

Habermasin käsitys on, että vanhan teorian kasvatuksellinen vaikutus ei perustunut – toisin kuin Husserl ajattelee – siihen, että tieto olisi vapautettu intresseistä ja saatu puhdas teoreettinen asennoituminen, vaan *todellisten intressien salaamiseen*.¹³

Tiedon ja intressin yhteys kolmessa tutkimustyyppissä

Habermas sanoo, että kreikkalaisessa perinteessä tiedon ja intressien erottamisen ei pitänyt niinkään puhdistaa teoria subjektiivisuudesta kuin subjekti intohimoista.¹⁴

Subjekti karistaa intohimot mukautumalla teoriassa kosmoksen liikkeeseen, saamalla selville sen mittasuhteet ja ”identifioitumalla maailmankaikkeuden rakenteen abstrakteihin säännönmukaisuuksiin”. Jos olevaisen identiteetti olisi havaittu objektivistiseksi harhaksi eli intressin vaikuttamaksi, ”ei siihen liittyvä Minän identiteetti olisi päässyt muodostumaan. Se seikka, että intressi joutuu torjunnan kohteeksi, kuuluu itse intressiin”.¹⁵

Jos siis tieto ja intressi eivät yhdisty, niin ei siksi, ”että tieteet olisivat vapautuneet klassisesta teoriakäsityksestä, vaan päinvastoin siksi, että tieteet eivät ole täysin siitä vapautuneet.”¹⁶

Objektivismi (joka liittää teoreettiset väittämät naivistisesti asiantiloihin) ”peittää ne transsendentaaliset puitteet, joista käsin teoreettisen kielen väittämät vastaavat merkityksensä. Heti kun nämä väittämät suhteutetaan konstituoiiviin puitteisiin, objektivistinen harha väistyy ja samalla mahdollistuu tietoa ohjaavien intressien tiedostaminen.” Husserliin nähden Habermas sanoo, että syyte ”objektivismista säilyy *puhtaan teorian ontologisen harhan vuoksi*, joka on tieteille yhteistä filosofisen perinteen kanssa vielä teorian *kasvatustekijöiden poisjäännin* jälkeenkin” eli senkin jälkeen, kun fenome-

nologia ”on poistanut vanhasta teoriasta sen kosmologisen sisällön”. Puhtaan teorian idea sellaisenaan sisältää ontologisen harhan; sen ”ylläpitäminen on petollista”.

Habermas etenee osoittamaan kolmen tutkimustyyppin osalta metodologisten sääntöjen ja tiedonintressin välisen yhteyden: ”Empiiris-analyttisten tieteiden lähestymistapaan liittyy *tekninen* tiedonintressi, historiallis-hermeneuttisten tieteiden lähestymistapaan liittyy *praktinen* intressi ja kriittisesti orientoituvien tieteiden lähestymistapaan liittyy *emansipatorinen* tiedonintressi”.

– Teknisen intressin *empiiris-analyttiset tieteet* tuottavat *informaatiota* joka laajentaa teknisen kontrollin kykyä ja valtaa; ne saavuttavat tosiasiansa *havainnoimalla*.

– Praktisen intressin *historiallis-hermeneuttiset tieteet* tuottavat *tulkintoja*, joiden aivulla on mahdollista suunnata toiminta yhteisten perinteiden puitteissa; reitti tosiasioihin kulkee *merkityksen ymmärtämisen* kautta.

– Emansipatorisen intressin *kriittiset tieteet* tuottavat *analyysia*, joka vapauttaa tietoisuuden sen riippuvuudesta esineistyneisiin valtoihin; niiden tosiasiat antaa *itserefleksio*, joka paljastaa todelliset motiivit rationalisointien/ideologian takaa.

Kolme tutkimustyyppiä, kolme metodologiaa

(1) ”*Empiiris-analyttisissä tieteissä* [...] tieteiden teoriat tutkivat todellisuutta tiedonintressinään instrumentaalisen toiminnan tarvitseman informaation varmentaminen ja laajentaminen”.¹⁷ Yhteiskuntatieteissä suuntauksen on katsottu merkitsevän¹⁸, että ”tarkoituksena on faktojen (tosiasia-aineistojen) ja informaation kerääminen. Ajatuksena on yhteisen (asioiden hallittavuutta lisäävän) kommunikaation ja sen tietoperustan laajentaminen politiikkaa, sosiaalisia ongelmia, hallintoa ja valtaa koskevien kysymysten osalta.” Tällainen sosiaaltekninen tutkimus ”toimii tavallaan hallinnon managerina ja kansalaisyhteiskunnan kommunikaatiivisuutta vastaan”. – Tutkimustyyppin eetos ilmenee Kuusen sosiaali- ja alkoholipoliittisessa tutkimuksessa vuodelta 1956:¹⁹

”Pohjolan pienten kansojen keskuudessa on siirrytty jo – eikä ilman hienoista ylpeyttä – puhumaan *yhteiskunnan suunnittelusta*. [...] Luontoa ihminen on oppinut ajattelullaan hallitsemaan; ihmistä ja ihmisjoukkoja ihminen yhä yrittää hallita enemmän sydämellään kuin aivoillaan, enemmän uskomuksillaan kuin tiedoillaan. Kun ihmisen kerran on hallittava ihmistä, kun ihmiskunta kerran kehityy kohti enenevää inhimillistä yhteistoimintaa, tällöin ihmisen on myös opittava tuntemaan nämä hallittavansa. Kuta pitemmälle ihmissuhteiden järjestäminen, yhteiskunnan rakentaminen, kehittyä, sitä uhanalaisempaa on rakennuksen jatkaminen ilman, että rakennusainetta – ihmistä ja ihmisjoukkoja – sekä rakennusaineen lujuuksia – ihmisten käyttäytymistä – riittävästi tunnetaan. Kehittyvä yhteiskuntapolitiikka tarvitsee suunnannäyttäjäkseen yhteiskuntatieteellistä tutkimustyötä. Ihmisyksilö ja ihmisjoukot ovat olemassaolomme arvokkain aines. Tätä aineesta älköön

rohjettako käsitellä uskomusten varassa. Tuntemattomuudessaan pelottava ihminen on opittava käyttäytymiseltään tuntemaan. Kansalaisten sosiaaliseen turvaan tähtäävä sosiaalipoliittikka on vasta silloin turvallista, kun etukäteen tiedetään, miten ihmiset tulevat sosiaalipoliittisten toimenpiteitten vaikutuksesta käyttäytymään. Olkoon tämän tutkimuksen keskeisenä pyrkimyksenä yli erikoisalansa piirin viitoittaa tietä kohti turvallista sosiaalipoliittikkaa. Olkoon tämän tutkimuksen pyrkimyksenä viitoittaa tietä kokeiluvasta yhteiskuntapolitiikasta kohti kontrolloitua, kokeellista yhteiskunnan rakentamista.”

(2) ”*Historiallis-hermeneuttiset tieteet* [...] lähesty[vät] todellisuutta toimintasuuntautuneen ymmärryksen tarvitseman intersubjektiiivisuuden säilyttämisen ja laajentamisen intressin ohjaamana. Ymmärtäminen suuntautuu rakenteensa mukaisesti toimivien yksilöiden yhteisymmärryksen saavuttamiseen perinteestä käsin avautuvan itseymmärryksen puitteissa”.²⁰ Yksinkertaistaen tavoitteena on itseymmärrys yhteisymmärryksen edellytyksenä.

Itseymmärrys merkitsee merkityksiä: ”Etsiessään finaalisien ja teleologisen (ihmisen intentioiden, tavoitteiden, utopioiden) pohdiskelun kautta perustavia merkityksiä ihmisten elämässä ymmärtävä tulkitsija hahmottaa myös kontekstin (iän, sukupuolen, luokan ja kotiseudun) merkityksinä. Kyse on siis siitä, kuinka köyhä, maalainen, nainen tai nuori näkee tai lukee oman kontekstinsa tai kuinka ihminen elää näitä sosiaalisia olosuhteita koskevien kulttuuristen koodien tai järjestysten mukaisesti.”²¹

Jos Kuusi on empiiris-analyttisen suuntauksen valio, niin Lehtonen voi edustaa historiallis-hermeneuttista otetta:

”1900-luvun toisella puoliskolla ihmiset ovat joutuneet ennennäkemättömän merkkien tulvan kohteiksi. Erilaiset kulttuuriset merkit puhuttelevat kaikkia aistejamme käytännössä koko hereilläolomme ajan [...] Meille suunnatut merkit eivät niinkään häiritse arkeamme kuin pikemminkin pitävät yllä päivittäistä elämäämme. Aamun sanomalehti, suosikitelevisiosarjamme ja yöpöydän romaani [...] Ihmiset ovat [...] tulkinneet kaiken aikaa omia ja toisten tarpeita, motiiveja, haluja ja kykyjä sekä ennakoineet omista toimissaan toisten reaktioita. [...] Ilman tätä jatkuvaa, mutta ihmisille itselleen pääosin huomaamatonta merkityksellistämistyötä todellisuus esittäytyisi heille puhtaaksi kaaokseksi.”²²

(3) ”*Kriittinen yhteiskuntatiede* [koettaa] selvittää, milloin teoreettiset väitteet ilmaisevat yleisiä yhteiskunnallisen toiminnan muuttumattomia lainalaisuuksia ja milloin ne ilmaisevat ideologisesti kiinteytyneitä, mutta periaatteessa muutettavia riippuvuussuhteita”.²³ Metodologian keskus on *itserefleksio*: ”Itse-refleksio vapauttaa subjektin oletettujen riippuvuussuhteiden vallasta. Emansipatorinen tiedonintressi ohjaa itserefleksiota. Se on yhteinen tiedonintressi kriittisille tieteille ja filosofialle.”

Mitä havainnointi empiiris-analyttisessä ja tulkinta historiallis-hermeneuttisessa tutkimuksessa, sitä itseref-

leksio kriittisessä tutkimuksessa. Itselfleksio ei siis ole sama kuin edellä mainittu itseymmärrys. Mitä se sitten on, siitä koetan päästä selville tuonnempana; joka tapauksessa se on kriittisen tutkimuksen ytimessä, sillä juuri sen pitäisi vapauttaa subjekti esineistyneiden mahtien vallasta (suomennoksen ”oletettujen riippuvuussuhteiden” vallasta).

Paakkunaisen esityksessä (2001) emansipatorinen intressi ”viittaa kriittisiin yhteiskuntatieteisiin ja niiden haluun nostaa esiin aiemmin tiedostamattomia ja ihmisiä vaivaavia tai repressoivia rakenteita – siis itse asiassa puuttua vallan jakoon ja purkamiseen. [T]utkija voi ajatella omaavansa kriittisen distanssin joihinkin yhteiskunnallisiin rakenteisiin ja kykenevänsä paljastamaan ne ja tuottamaan näin tilaa ja tietoa muuttaa näitä rakenteita. [...] Tullessaan tietoiseksi näistä rakenteista ihmiset voivat ryhtyä vastarintaan ja murtaa heidän oikeuksiaan ja tietoisuuttaan painavia rakenteita. Tutkija toimii ikään kuin etujoukkona, joka tuo tietoisuuden alistetuille.” (Itselfleksio on hivenen outo termi kuvaamaan Paakkunaisen kriittiseksi yhteiskuntatieteeksi nimittämää toimintaa, jossa tiedostava etujoukkotutkija tuo tietoisuuden *toisille*, tosin saavutettuaan sen ensin itse. Onko tietoisuuteen herätettyjen herääminen itselfleksiota?)

Kriittisestä tutkimuksesta minulla ei ole sellaista esimerkkiä, jollaisia Kuusi ja Lehtonen ovat kahdesta muusta suuntauksesta. Habermas on itsekin vaikeuksissa kriittisen tutkimuksen kanssa. Termi on kriittinen *yhteis-*

kuntatiede; hänen esimerkkinsä ovat kuitenkin *psykoanalyysi* ja *ideologiakritiikki*, joista kumpikin koettaa ”käynnistää asianosaisten tietoisuudessa [itse]refleksioprosessin”.²⁴ Ehkä emansipatorinen intressi näkyy *Aamulehden* talousosaston jutussa ”Muutospaja paljastaa ongelmat” (12.1.2005), jossa M-real -nimisen firman työhyvinvointipääällikkö kertoo, miten organisaatiossa käsitellään huonoa työilmapiiriä ja työnteon takkuamista:

Vaikeutena on se, miten pinnan alla oleva tehdään näkyväksi. M-realissa ongelman ratkaisemiseksi käytetään sisäisesti kehitettyä muutospajakonseptia, joka avaan työn ja työelämän muutoksia.

– Muutospaja perustuu kehittävän työntutkimuksen teoriaan. Käytännössä se rakentuu viiteen kahden tunnin ryhmäistuntoon, Pursio kertoo.

– Liikkeelle lähdetään osallistujien työhistoriasta ja kokemuksista. Sen jälkeen järjestelmällisesti tehdään näkyväksi asioita, jotka estävät sujuvan työskentelyn. Puhutaan niin sanotuista häiriöistä tai kehitysjännitteistä, jotka usein ovat esimerkiksi jaksamisen taustalla.

Vasta silloin kun häiriöt on tehty näkyviksi, niitä voidaan lähteä muuttamaan ja luomaan uusia toimintakäytäntöjä.

Psykoanalyysin ja ideologiakritiikin kontekstina on ’asianosaisten tietoisuus’; muutospajan ja kehittävän työntutkimuksen teorian kontekstina pienryhmä ja firma. Missä on kriittisen yhteiskuntatieteen *yhteiskunta?*

Joka tapauksessa pelkistämällä kolme tiedonintressiä ja niitä vastaavat tiedekompleksit Habermas kääntää kritiikin, jota filosofia harjoittaa tieteiden objektivismia vastaan, sen omaa puhtaan teorian harhaa, siis myös Husserlia vastaan – ja uskoo saavansa tiedostetusta riippuvuussuhteesta voimaa.²⁵

Tiedonintressiteorian käyttö saattaa pysähtyä tähän: eri tavoin suuntautuneelle tutkimukselle saadaan luokitus, josta tutkija voi valita oman suuntauksensa tietäen, mitä on valinnut ja mitä sulkenut pois. Idea on, että ”reflektoitu intressi ei ole este tiedolle vaan päinvastoin siltä pätevään tietoon. Kun tiedonintresseihin on tiedostava suhde, tiedetään minkä intressin avulla päästään pätevään tietoon milläkin yhteiskunnan alueella.”²⁶ – Tulkinta on hivenen epäuskottava. Yhteiskunnan alueet eivät näet jäsenny intressiperustaisesti. Kuusi sai alkoholipoliittisen kokeilunsa tuottaman tiedon teknisen intressin ohjauksessa; mutta varmaankaan tekninen intressi ei ole alkoholipoliitikalle ainoa mahdollinen intressi. Jääkö intressi siis tutkijan valittavaksi? Mutta ovatko intressit vaihtoehtoisia, niin että tutkija voi valita vapaasti?

Näinkin voisi ajatella; näet tiedonintressiteoria ”puolustaa intressien pluralismia; kukin intressi päteköön omalla sarallaan”.²⁷ Mutta voi ajatella toisinkin: ”Kysymys on tutkijan arvovalinnasta, jossa hän [...] kiinnittää itsensä kriittis-emansipatorisen tiedon tuottamiseen (tietenkin myös muuhunkin intressiin, *mutta jos tutkija yleensä ottaen valitsee tiedonintressiteorian, hän on jo kiinnittänyt itsensä emansipatoriseen intressiin*).”²⁸ Viimeksi mainittu – jos tutkija nojaa tiedonintressiteoriaan, hänen intressinsä on jo emansipatorinen – viittaa jo siihen teorian omaan intressiin, joka menee teorian yleisintä käyttöä pitemmälle. Teorian oman intressin näkökulmassa ei ole ensinkään selvää, että tiedonintressit olisivat erillisiä, samanarvoisia ja tutkijan mieltymysten mukaan vapaasti valittavissa.

Itse asiassa Habermasin tiedonintressiteoria varsinaisesti alkaa vasta sen jälkeen, kun hän on esittänyt intressien, tieteiden ja metodologisten perusratkaisujen kolmijaot. Teoriaansa Habermas esittää viitenä teesinä.²⁹ Siirryn nyt niihin.

Teoria: viisi teesiä

Habermas esittää siis ne *perusintressit*, joita tieteet saavat kiittää objektiivisuudestaan: ”Tekninen käyttö, praktinen ymmärrys ja emansipaatio luontoperäisestä pakosta määrittävät nimittäin ne erityiset näkökulmat, joista käsin voimme vasta käsittää todellisuuden sinänsä.” Näet ”intressit alunperin saavat aikaan subjektin ja objektin välisen yhteyden”.³⁰ Entä mistä intressit saavat alkunsa? Luonnonhistoriasta; nimittäin: ”*Transsendentaalisen subjektin suoritukset* [jotka siis tuottavat sille tietoa] *perustuvat ihmislajin luonnonhistoriaan*”³¹ eli itsesäilytyspyrkimykseen. Tämä on ensimmäinen teesi.

Tiedollisten suoritusten mieli ei ole pelkästään itsesäilytys: ”*Tieto on yhtä suurella määrällä itsesäilytyksen väline kuin se transsendoi pelkkää itsesäilytystä.*” Tämä on

Habermasin toinen teesi. Transsendoidessaan pelkkää itsesäilytystä tieto viittaa muihin, itsesäilytykseen palautumattomiin tarkoituksiin. Mihin? Kolmeen tiedollisen toiminnan lajiin, jotka ovat:³²

– *informaatio*, ”joka laajentaa teknistä valtaamme” (ja auttaa kasaamaan *tuotantovoimia*);

– *tulkinta*, ”joka mahdollistaa toiminnan suuntautumisen yhteisten perinteiden puitteissa” (ja auttaa muodostamaan *kulttuuria*); ja

– *erittely*, ”joka vapauttaa tietoisuuden riippuvuussuhteesta oletettuihin [esineistyneisiin] voimiin” (ja auttaa purkamaan/rakentamaan *legitiimaatiota*).

Toiminnan lajit perustuvat kukin mediuumiinsa: *työhön, kieleen ja valtaan*: ”*Tiedonintressit muotoutuvat työn, kielen ja vallan välineiden (media) kautta.*” Tämä on kolmas teesi.

Kuinka sitten mediumien, intressien ja tiedon lajien kompleksit löydetään ja tunnistetaan? Habermasin sanoo, että tietoisuus ”voi palata siihen intressiyhteyteen, joka alun perinkin muodosti subjektin ja objektin välisen yhteyden. Tähän pystyy vain itserefleksio.” Mikä mainiota, itserefleksion kriteerit ”ovat teoreettisesti varmoja”.³³ Nimittäin: ”Intressi kypsään ihmisyyteen ei ole horjuva, vaan se voidaan oivaltaa a priori” – koska näet kieli, jonka tunnemme sen luonteesta johtuen, ”määrittelee meille kypsän ihmisyyden” (vapautena; tästä kohta enemmän).

Varmana lähtökohtana a priori on siis (1) intressi kypsään ihmisyyteen, joka (2) toteutuu emansipaationa, joka (3) motivoi kriittistä yhteiskuntatiedettä, jonka (4) metodologiana on itserefleksio, joka (5) ”tavoittaa tiettyssä määrin intressin”³⁴ ja sulkee kehän, niin että Habermas voi sanoa: ”Itserefleksiossa yhdistyy tieto tiedon vuoksi inhimilliseen kypsyyteen suuntautuvaan intressiin. Emansipatorinen tiedonintressi tähtää refleksioon täydellistämiseen sellaisenaan.”³⁵ Tämän Habermasin muotoilee neljänneksi teesikseen: ”*Itserefleksiossa tieto ja intressi yhdistyvät*”, niin että intressi tavallaan katoaa tietoon, ja tiedon intressinä on enää – mutta kuitenkin – se itse.

Tieteet, joita ei ohjaa emansipaatiointressi, ovat intressoituneet muulla tavoin: teknisesti tai praktisesti. Niissä kypsän ihmisyyden projekti jää vajaaksi. Projekti (joka vie eroon luonnosta/työstä kohti kypsää ihmisyyttä eli valtaa vapautena) etenee näin: ”Se, joka erottaa meidät luonnosta, on asia, jonka voimme tuntea tämän asian luonteesta johtuen [eli a priori]: *kieli.*” Tämä on ensimmäinen askel, joka jättää teknisen tiedonintressin taakseen ja astuu praktisen tiedonintressin alueeseen; onhan näet kieli intersubjektiivisuuden edellyttämän itseymmärryksen mediuumi. Seuraavan askeleen edellytykset on samalla annettu: ”Sen [eli kielen] rakenne määrittelee *meille* kypsän ihmisyyden.” Mikä rakenne? Habermasin seuraava virke esittää rakenteen: ”Lausessamme ensimmäisen lauseemme ilmaisemme samalla intention yleiseen ja pakottomaan kommunikatiiviseen yhteisymmärrykseen.”

Praktisen tiedonintressin ohjaamien historiallis-

hermeneuttisten tieteiden tavoitteena ei vielä ole kommunikaatio; tähtäimessä on vasta ymmärtäminen, siis tulkinnassa saavutettava *itseymmärrys intersubjektivi-*suuden edellytyksenä. Yhteisymmärrys saavutetaan kommunikaatiossa. Kun lähtökohtana on kieli, *sen* rakenne ei edellytä muuta kuin puhujan, kuulijan ja asian josta on puhe. Rakenteen esittäjä muinoin käyttämäni suomen kielen oppikirja näin:³⁶

Kun tahdot toiselle ilmoittaa, mitä ajattelet, niin sinä tavallisesti *sanot* eli *virkat* sen hänelle. Sinä lausut erinäisiä ääniä, jotka toinen kuulee ja ymmärtää, s.o. sinä *puhut* ja toinen *ymmärtää*. [...] Näillä ihmisillä, jotka tällä tavoin osaavat toisilleen selittää ajatuksensa, niin että toiset ne ymmärtävät, sanotaan olevan yhteinen *kieli*.

Jos lisäksi, että tuo toinen, joka on ymmärtänyt sanomasi, voi puolestaan sanoa vastauksenaan jotakin, niin olen esittänyt *koko* rakenteen. Siinä on samalla projektin toinen askel eli siirtyminen käytännöstä emansipatorisen intressin alueeseen. Näet kielen edellä esitetty rakenne tarkoittaa kielenkäyttäjien sellaista keskinäistä toimintaa (interaktiota), jossa 'yleinen ja pakoton kommunikatiivinen yhteisymmärrys' voi realisoitua. Voimme jättää yhteisymmärryksenkin pois ja sanoa kielen rakenteen tarkoittavan yksinkertaisesti yleistä ja pakotonta kommunikaatiota/interaktiota. Emansipatorisen intressin tavoitteena on juuri sellainen kommunikaatio/interaktio: yleinen ja pakoton.

Nyt tiedämme, että emansipatorinen intressi tähtää kahtaalle, toisaalta

– refleksioon täydellistämiseen, täysimittaiseen itserefleksioon ja

– yleiseen ja pakottomaan kommunikaatioon.

Edellinen aspekti tarkoittaa emansipatiointressin motivoiman kriittisen tieteen metodologiaa; jälkimmäinen viittaa kriittisen tieteen merkitykseen elämän käytännölle eli vastaa lähtökohtana olleeseen ongelmaan: siihen Husserlin arvosteluun, että "elämämme hädässä tällä [tosiasiatieteeksi tullessa] tieteellä ei ole meille mitään sanomista".

Emansipatorisen tiedonintressin tavoite on kypsä ihmisuus. Jos se saavutettaisiin eli päästäisiin emansipoituneeseen yhteiskuntaan, "joka olisi toteuttanut jäsentensä kasvamisen kypsyyteen [...] kommunikaatio kehittyisi kaikkien pakottomaksi dialogiksi kaikkien kanssa".³⁷ Viimeisen teesiin edeten Habermas esittää, että vasta kun "filosofia tavoittaa [...] jäljet, jotka estävät jatkuvasti käyntiin ponnistellun dialogin, ja jotka ovat harhautaneet meidät pakottoman kommunikaation raiteilta, se pystyy viemään eteenpäin prosessia, jonka paikallaanpysymistä se muuten on oikeuttamassa: ihmislajin etenemistä kohti täyttää ihmisyyttä".³⁸ Tämän Habermas tiivistää viimeiseksi eli viidenneksi teesikseen: "Tiedon ja intressin ykseys varmistuu sellaisen dialektiikan kautta, joka rekonstruoii alistetun dialogin historiasta sen alistetut elementit." Dialektiikka, "joka rekonstruoii alistetun dialogin historiasta sen alistetut elementit", on yhtä kuin

itserefleksio, joka on kriittisen yhteiskuntatieteen metodologia. Kriittisen yhteiskuntatieteen tehtäväksi siis tulee *rekonstruoida alistetun dialogin historiasta sen alistetut elementit*. Mitä sitten on alistetun dialogin historia? Tautologisesti: pakkojen leimaaman kommunikaation historia.

Tiedonintressiteoria näyttäisi järjestävän tieteet tiettyllä tavalla. Alussa olisivat teknisen tiedonintressin empiiris-analyttiset tieteet (luonnontieteet ja luonnontieteen mallin mukaiset yhteiskuntatieteet, sellaiset kuin Kuusen 'yhteiskunnan kokeellisen rakentamisen oppi'). Niiden ylityksenä kypsän ihmisyyden projektissa rakentuisivat käytännön tiedonintressin historiallis-hermeneuttiset tieteet, joille ihmiset eivät olisi luonnon objekteja, vaan kanssaihmisia, joita voi ja pitää ymmärtää. Nämä kaksi kerrosta ylittävänä muodostuisivat emansipatorisen intressin kriittis-yhteiskunnalliset tieteet, jotka eivät tyydy vain ymmärtämään kanssaihmisia, vaan tavoittelevat niiden yleistä ja pakotonta kanssakäymistä.

Sokeat näkeviksi, eikö niin?

Tarkastelemassani kirjoituksessa Habermas tiivistää objektivismiin ja puhtaan teorian kritiikin seuraavasti:

"Objektivismi ei estä tieteitä millään tavoin puuttumasta elämän käytäntöön, kuten Husserl uskoi. Ne ovat siihen tavalla tai toisella yhteydessä. Mutta ne eivät kehitä eo ipso praktista vaikuttavuutta toiminnan lisääntyvän rationaalisuuden merkityksessä."³⁹

Ja niin tieteiden ilmeisesti pitäisi vaikuttaa: lisätä toiminnan rationaalisuutta.

Habermasin mukaan objektivistiset ja puhdasta teoriaa tavoittelevat tieteet ovat *tavalla tai toisella* yhteydessä elämän käytäntöön. Tämä 'tavalla tai toisella' ei ole satunnaista, vaan täsmennyä:

"*Sokaiseva historian filosofia* [esineistyneiden arvohierarkioiden ja epäpätevien auktoriteettien moninaisuus] on vain sokaisituneen desisionismin [edellisten välillä tapahtuvan hämärän valinnan] *käänteispuoli* – *väärinymmärretty arvovapaus tulee kovin hyvin toimeen byrokraattisesti järjestäytyneen puolueellisuuden kanssa*."

Habermasin kritikoimat 'intressivapaat' tieteet puuttuvat siis elämän käytäntöön byrokraattisesti järjestäytyneiden intressien kannalta ja hyväksi.

Asiantilan "voi muuttaa vain kritiikki, joka tuhoaa objektivistisen harhan".⁴⁰ Ja sen tuhoaa "ainoastaan sen yhteyden osoittaminen, jonka objektivismi peittää: tiedon ja intressin välisen yhteyden osoittaminen". Tämä kritiikki sisältää oman historian filosofiansa: sen perustana on kypsän ihmisyyden projekti, joka on meille – Habermasin mukaan – ilmeinen *a priori*. Epäilemättä tämä historian filosofia on, kun se on vastakohta sokaisevalle historian filosofialle, *näkemään auttava*. Sanalla sanoen emansipatorinen.

Onko emansipaation projekti meille ilmeinen a priori ja siten sitova, on kiisteltävissä. Siihen kiistelyyn en kuitenkaan sijoittaisi erityisemmin mitään sijoitettavissa olevaa. Enemmän lähtisin selvittämään asiaa siitä näkökulmasta, jonka Simmel asettaa näin:

”Jos sitä paitsi yhteiskunnallistumisen eettisenä tehtävänä on saada aikaan se, että elementtien yhteen liittymiset ja toisistaan eroamiset ilmaisevat tarkasti ja oikein yhteiskunnan sisäisiä, sen elämän kokonaisuuden määräämiä suhteita, niin seurallisuudessa tämä suhteisiin ryhtymisen vapaus ja suhteiden ilmaisen asianmukaisuus irtautuvat konkreettista ja sisällöllisesti syvemmistä ehdoistaan; miten ryhmät muodostuvat ja jakautuvat, miten keskustelu sukeutuu, syventyy, hajoaa ja päättyy ”seurassa”, siinä on sen yhteiskuntaideaalin miniatyyrikuva, jota voitaisiin kutsua sidoksen vapaudeksi.”⁴¹

Seurallisuus on siis sen yhteiskuntaideaalin *miniatyyri*, jota on mahdollista sanoa sidoksen vapaudeksi, *Freiheit der Bindung*. Muusta ei emansipaation projektissakaan voi olla kysymys.⁴²

Jos seurallisuus on yhteiskuntaideaalin (eli sidoksen vapauden) miniatyyri, niin mitä yhteiskuntaideaali – sidoksen vapaus, ehkä yhtä kuin ’kaikkien yleinen ja pakoton kommunikaatio kaikkien kanssa’ – olisi mittakaavassa yhden suhde yhteen? Siis yhteiskunnan itsensä mittakaavassa? (Edellä vihjasin, että niin psykoanalyysi, ideologiakritiikki kuin muutospaja ja kehittävän työntutkimuksen teoriakin ovat diminutiivisia siihen kompleksiin nähden, jollainen nyky-yhteiskunta on.) Lähtökohdakseni ottaisin ne kaksi maalia, joihin Habermasin emansipatorinen intressi tähtää: (1) refleksioin täydellistäminen eli täysimittainen itserefleksio ja (2) kaikkien yleinen ja pakoton kommunikaatio kaikkien kanssa. Kysyttäväksi tulisi ensiksi: Mikä olisi se *itse*, joka yhteiskunnan mittakaavassa reflektoi itseään? Ja toiseksi: Kuinka yhteiskunnan mittakaavassa *kaikki* (ja kaikki voi tarkoittaa silloin miljoonia ihmisiä) voisivat kommunikoida kaikkien kanssa?

Viitteet

1. Habermas 1968/1976, 124.
2. Habermas 1968/1976; suomennoksen alkutekstinä Habermas 1968, 146–168.
3. Habermas 1968/1973, 9.
4. Habermas 1968/1976, 124.
5. Siten kuin Horkheimer 1937/1977 on ne esittänyt.
6. Husserl 1935–36/1976, 4.
7. sanoo Habermas 1968/1976, 125.
8. Ibid. 125.
9. Ibid. 126.
10. Ibid. 127.
11. Ibid. 128.
12. Ibid. 130.
13. Ibid. 129.
14. Ibid. 129.
15. Ibid. 129–130.
16. Ibid. 130.

17. Ibid. 131.
18. Paakkunainen 2001.
19. Kuusi 1956, 2–4. Löysin esimerkin Sulkuselta 1998, 40.
20. Habermas 1968, 131–132.
21. Paakkunainen 2001.
22. Lehtonen 1996/2000, 14–16.
23. Habermas 1968/1976, 132–133; kursivointi minun.
24. Ibid. 132–133.
25. Ibid. 133.
26. Huttunen iv.
27. Ibid.
28. Huttunen 1998; kursivointi minun.
29. Habermas 1968/1976, 133–138.
30. Ibid. 134.
31. Ibid. 135.
32. Ibid. 136.
33. Ibid. 137.
34. Ibid. 136.
35. Ibid. 137.
36. Setälä ja Nieminen 1956, 5.
37. Habermas 1968/1976, 137.
38. Ibid. 137–138.
39. Ibid. 138–140.
40. Ibid. 149.
41. Simmel 1917/1999, 127.
42. Idea ei ole ”vapaus sidoksista” kuten Noro (1991, 60) suomentaa Simmelin termin.

Kirjallisuus

- Habermas, Jürgen, *Technik und Wissenschaft als "Ideologie"*. Suhrkamp. Frankfurt am Main 1968.
- Habermas, Jürgen, *Erkenntnis und Interesse*. Mit einem neuen Nachwort. Suhrkamp. Frankfurt am Main 1968/1973.
- Habermas, Jürgen, Tieto ja intressi, ss. 123–141 teoksessa Raimo Tuomela ja Ilkka Patoluoto (toim.), *Yhteiskuntatieteiden filosofiset perusteet*, osa I. Gaudeamus. Helsinki 1968/1976.
- Horkheimer, Max, Traditionelle und kritische Theorie, teoksessa Max Horkheimer. *Kritische Theorie*. Eine Dokumentation. (toim. Alfred Schmidt) Fischer, Frankfurt am Main, 1937/1977, s. 521–575.
- Husserl, Edmund, *Gesammelte Werke*, Bd. VI: Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. 2. p. Martinus Nijhoff, Haag 1935–36/1976.
- Huttunen, Rauno (i.v.). Subjekti, modernisaatio ja oikeuden mukaisuus. Luento yhteiskuntakriittisestä näkökulmasta subjektiin modernissa yhteiskunnassa. www.cc.jyu.fi/~rakahu/habermas.html (23.12.2004).
- Huttunen, Rauno, Filosofian merkityksestä. Opetusnäyte yhteiskunnalliselle tiedekunnalle 3.9. 1998. www.cc.jyu.fi/~rakahu/YLIASSIS2.html (23.12.2004), 1998.
- Kuusi, Pekka, *Alkoholijuomien käyttö maaseudulla*. Kokeellinen tutkimus alkoholijuomien käytöstä eräissä maalaiskunnissa ja kauppaoloissa. Väikijumakysymyksen tutkimussäätö. Helsinki, 1956.
- Lehtonen, Mikko, Merkitysten maailma. Kulttuurisen tekstintutkimuksen lähtökohtia. 4. p. Vastapaino, Tampere 1996/2000.
- Noro, Arto, *Muoto, moderniteetti ja 'kolmas'*. Tutkielma Georg Simmelin sosiologiasta. Tutkijaliitto. Helsinki 1991.
- Paakkunainen, Kari, Valtio-opin johdantokurssi. Helsingin yliopiston tutkimus- ja koulutuskeskus Palmenia. www.avoin.helsinki.fi/Kurssit/valjohd/osa5_3.html (12.1.2005). 2001.
- Setälä, E.N ja Kaarlo Nieminen, *Suomen kielen oppikirja*. 9. p. Otava, Helsinki 1956.
- Simmel, Georg, *Pieni sosiologia*. (Suom. Kauko Pietilä.) Tutkijaliitto, Helsinki 1917/1999.
- Sulkunen, Pekka, *Johdatus sosiologiaan*. Käsitteitä ja näkökulmia. Werner Söderström, Porvoo 1998.

Markus Lång Havainnointia vai tulkintoja?

Tor Nørretranders, *Homo generosus. Seksiä, tiedettä ja bisnestä*. Suomennut Tarmo Haarala. (*Det generose menneske: En naturhistorie om at umage giver mage*, 2002.) Art House, Helsinki 2004. 272 s.

Yhdysvaltalainen filosofi Charles S. Peirce arvosteli 1800-luvun loppulla ”yhden idean filosofeja”, jotka koettavat selittää yhdellä käsitteellä koko maailman.¹ Tieteenfilosofian näkökulmasta sellaiset yritykset ovat kiistanalaisia, koska maailma on monimutkainen ja elävä eikä sitä voida sitoa yhdellä otteella. Sellaisessa voimannäytteessä on silti jotakin houkuttelevaa, eikä tunnu yllättävältä, ettei yrityksille näy loppua – G. W. F. Hegelin henki elää.

Tanskalaisen tietokirjailijan Tor Nørretrandersin teos *Homo generosus* pyrkii selittämään yhteiskuntaa Charles Darwinin sukupuolivalinnan ja erityisen vaivannäköteorian avulla. Lähtökohtana on Amotz Zahavin kehittämä rasiteperiaate (*handicap principle*). Kirja on joviaali ja lennokka, ja se edustaa viime vuosina uudelleen virinnyttä sosiobiologiaa (evoluutiopsykologiaa). Kirjan perusongelmat voi tiivistää seuraavasti:

1. Nørretranders nojaa rasiteperiaatteeseen, vaikka se ei ole kiistanaton; jos periaate on katteeton, hänen teoriarakennelmansa luhistuu.

2. Hän yksinkertaistaa ilmiöitä saadakseen ne liitettyä rakennelmaansa ja pyrkii liittämään rakennelmaansa liikaa ilmiöitä kasvattaakseen sen merkittävyyttä. Hän ei niinkään tavoittele mahdollisimman totuudenmukaista teoriaa vaan esittää ja tulkitsee asiat niin, että ne soveltuvat hänen rakennelmaansa, ja jättää sivuun sen, mikä ei teoriaan sovi.

3. Hän esittää mielikuvitukseksi hypoteeseja mutta ei ole kiinnostunut niiden koettelemisesta, koska hänellä on liian vahva ennakkokäsitys siitä mitä haluaa löytää.

Teorian diskonfirmoitavuus ei kiinnostanut: kaikki havainnot tulkitaan niin, että ne tukevat kirjoittajan lemmikkiteoriaa, ja viime kädessä jää epäselväksi, millaiset havainnot voisivat teorian kumota.²

4. Teoria on rakennettu niin, että maailma on täynnä verifikaatioita eikä mikään voi kumota teoriaa. Nørretrandersin diskurssi ei siksi ole niinkään tieteellistä vaan esteettistä: hän ehdottaa asioita tarkasteltavaksi tietystä – epätarkoitukseenmukaisesta – näkökulmasta,³ ei syvennä tiedollista kosketustamme todellisuuteen.

Käytännön teleologiaa

Kirjan populaari perusteeksi on kiistanalainen. Nørretrandersin mukaan eliöt, myös ihmiset, näkevät vaivaa ja sen tarkoituksena on saada seksiä. Ilmiön kehitystaustaan hän kuvaa kyllä osuvasti:

”Evoluutiotaso: me emme näe vaivaa siksi, että saisimme seksiä. Näemme vaivaa sen tuloksena, että ne, jotka tekivät sitä meitä edeltäneiden sukupolvien aikana, saivat valtavasti seksiä ja sen seurauksena jälkeläisiä, jotka perivät heidän taipumuksensa nähdä vaivaa. Psykologinen taso: me emme näe vaivaa saadaksemme seksiä vaan siksi, että olemme uteliaita, meillä on ilmaisutarve, joka on seurausta vaivannäköön mieltuneiden valikoitumisesta evoluutiossa.” (137)

Jos jokin tietty seuraus, kuten pariuuttuminen, nostetaan mielivaltaisesti esiin, sekoitetaan ilmiöiden korrelaatio ja kausaaliiteetti. Ihmisten toimet

ovat monimutkaisia, ja aina välillä he pariuuttuvat, mutta he tekevät muutakin. Jos pariuuttuminen asetetaan keskipisteeksi, siinä on kyse fundamentalistisesta päättelystä. ”Tilastollinen yhteys on kuitenkin aivan selvä” (139), ja sen avulla voidaan laatia ennustuksiakin, mutta kausaaliiteettia tilasto ei osoita (vrt. jäätelönsyönti ja hukkumiskuolemat kesäaikaan).

Nørretranders yrittää selittää vaivannäön periaatteella kaiken ja liittää vaivannäön kaikkialle (mm. altruismiin, *potlatziin*, hyväntekeväisyyteen), vaikka todellisuudessa ilmiöt ovat monisyisempiä. Hän pyrkii selittämään asioita perimmäisen (ultimaattisen) syyn avulla ja jättää välittömät (proksimaaliset) syyt oman onnensa nojaan. Tämä yksinkertaistaa hänen mallejaan liikaa, sillä seuraus ei riitä selitykseksi luonnon-tieteissä. Hän tuntee kyllä syylijien eron (135) mutta ei ota sitä riittävästi huomioon vaan pyrkii paljastamaan perimmäisen syyn (seksin saamisen) kuin vulgaarifreudilaiset ikään. Hän ei esimerkiksi ota huomioon samastumisen merkitystä altruistille: tunnistamme lähimmäisessämme saman ihmisyyden, jota itsekkin edustamme, ja kohtelemme häntä arvokkaasti myös siksi että sijoitamme häneen omia mielensisältöjämme. (Sosiobiologitkin ovat kiinnostuneet peilisoluisista ja mielen teoriasta, jotka edesauttavat psykologista samastumista.)

Jos väitetään, että eläin näkee vaivaa saadakseen seksiä, siinä langetaan eläinten inhimillistämiseen, antropomorfismiin, kansanetologiaan. Kirjassa on huolestuttavan karkeita esimerkkejä eläinten inhimillistamisestä (esim. s. 96). Eläimet

eivät toimi tavoitteikkaasti, vaan havainnoija sijoittaa kohteeseen omia psyykkisiä prosessejaan ja sitten käsittelee niitä kuin ne olisivat kohteen ominaisuuksia. ”Noin minäkin tekisin tuossa tilanteessa!” ajattelee tutkija eikä näe ongelmaa siinä, mikä todella kaippaa selitystä, koska eläin näkyy käyttäytyvän aivan järkevästi.

Koska ihmisen ajattelu on luonteeltaan metaforista, meidän on helppoa tarkastella jotain jonakin, vaikkapa työyhteisöämme gorilla-laumana tai juoruilua sukimisenä. Sellaisessa tarkastelussa (oikeammin tulkinnassa) yhtäläisyydet korostuvat ja samalla erot katoavat tietoisuudestamme, ja jos joku on päättänyt uskoa, että työyhteisö on gorilla-lauma, hän saa vahvistusta omasta vääristyneestä havainnostaan. Kaikki on kultaa, mikä kiiltää.

Luonnontieteen, varsinkin makrofysiikan, tutkimuskohteet ovat additiivisia, ja ne voidaan purkaa osiin ja selvittää näiden toimintaa erillään kokonaisuudesta, mutta ihmisyhteisöjen ilmiöt ovat holistisia, emergenttejä ja siksi multiplikatiivisia: jos jokin osa irrotetaan kokonaisuudesta ja sitä tarkastellaan erillään, emergentit piirteet katoavat ja tutkimustulokset jäävät köyhiksi (esimerkiksi todellinen parinvalinta vs. lomakekyselyt). Sosiobiologiassa tutkimuksessa ihmisyyden kokemuksellinen, fenomenologinen puoli jätetään syrjään ja yksilöä kohdellaan olennaisesti psyykettömänä olentona.

Taiteelle selitys?

Toisin kuin Nørretranders esittää, hänen biologinen teoriansa ei vastaa kovinkaan vakuuttavasti siihen, miksi meillä on kulttuuria (131). Tuohon kysymykseen sisältyy useita aspekteja (*causa materialis*, *causa efficiens*, *causa formalis* ja *causa finalis*), eikä hän jäsennä niitä riittävästi. Vaikka The Beatles -yhtyeen jäsenet saivat runsaasti seksiä, tämä ei tarkoita, että he tekivät musiikkia saadakseen seksiä, kuten Nørretranders tuntuu haluavan paljastaa (136 ym.), vaan enemmänkin muista

syistä. Seksin saaminen ei myöskään selitä, miksi juuri Beatles on yksi maailman merkittävimmistä pop-yhtyeistä tai miksi musiikkitieteilijät yhä analysoivat yhtyeen kappaleita.

Kuinka monia taiteilijoita Nørretranders on haastatellut ja huolehtinut siitä, että vastaukset voisivat osoittaa hänen hypoteesinsa mahdollisesti virheelliseksi? Luovuuden ja sukupuolisuuden välillä on yhteyksiä (136–137), mutta ne ovat monimutkaisempia kuin Nørretranders esittää. Ihmisen on jatkuvasti käsiteltävä psyykkistä levottomuutta, ja taide on yksi sitomisen ja jäsentämisen keino. (Psykoanalyyseissa ei enää nojauduta Sigmund Freudin sublimateerintä-käsitteeseen, johon Nørretranders viittaa.)

Outoja ihmiskuvia, kestäättömiä yleistyksiä

Nørretrandersin totalisoiva käsitelytapa johtaa välillä absurdeihin hypoteeseihin. Muutamia tutkijoita (mm. Jared Diamonia) seuraten hän tulkitsee tupakoinnin ja päihdeiden käytön kosiskelumuodoksi:

”— teini-ikäisten hämmästyttävä taipumus juoda itsensä enemmän kuin ankyrakänniin kaikkien läsnä ollessa ja saada sen jälkeen kaikenlaisia viiltohaavoja ja naapurien haukut ja järjestää kaiken huipuksi nöyryyttäviä yrjöämisnäytöksiä on mielekäs eräänä kosiskelumuotona. Voi vain ihmetellä, että teinityöt hurmaantuvat moisesta.” (99)

Ensinnäkään tuollainen oletus on ainoastaan ihannoiva ja esteettinen, *tulkintaa ohjaileva*; hän katselee käyttäytymistä etäältä, voimakkaiden ennakkokäsitysten valtaamana. Nuorten itsetuhoisen päihdekäyttäytymisen taustalta löytyy todennäköisesti kokonaan muita syitä (esimerkiksi ongelmalliset kotiolot), ja ne voisivat käydä ilmi, jos kyseisiä nuoria tutkitaisiin ja havainnoitaisiin konkreettisesti. Lisäksi Nørretranders yleistää käyttäytymismallin koskemaan kaikkia nuoria, vaikka vain osa juo humalahakuisesti: onko se adaptaatiota vai maladaptatiota? Tuskin

kyse myöskään on teinipoikien kosiskelumuodosta, koska juomista harastetaan enemmänkin poikaporkoissa ja teinityttöjen juomakäyttäytyminen jätetään huomiotta (sehän ei sovi Nørretrandersin teoriaan).

Tuommoisia kehitelmiä lukiessaan kriittinen lukija joutuu tavan takaa kohottelemaan kulmiaan äärimmäisen hämmäntyneenä: *voiko* kirjoittaja tosissaan uskoa tuollaiseen, vai yrittääkö hän vetää lukijoita huulesta?

Nørretrandersin ihmiskuvan epätodellisuus johtuu sen yksilöllisyydestä. Hän ei ota huomioon sitä, kuinka vauva kasvaa äitiyhteydestä yhteiskunnan jäseneksi, eikä hän ota huomioon ihmisen kuolevaisuutta. Molemmat seikat vaikuttavat ratkaisevasti ihmisen käyttökseen ja erottavat häntä eläimestä. Sen sijaan että altruismin alkuperää etsitään kaukaa evoluutiosta ja altruismin syyksi määritellään vain oman vahvuuden mainostaminen ja seksin tavoittelu, altruismin alkuperä löytyy todennäköisemmin vauvan ja äidin dyadisesta vastavuoroisuudesta; voi olettaa, että tiedostamattaan ihminen odottaa lähimmäisiltä ja yhteisöltä samanlaista vastavuoroisuutta kuin sai äidiltään.⁴

Tämä oletus vastaisi kysymykseen, mistä yhteisöön ”tuli alun alkaen suuri joukko altruisteja” (63): äidin rinnolta. Tämä on järkevä ja tieteellinen hypoteesi, ja sitä voidaan koetella havainnoin ja haastatteluin. Evoluutio-psykologit jättävät tutkimuksissaan elämänkohtalon ja kulttuurisesti periytyvät valmiudet huomiotta, vaikka ne vaikuttavat ihmisen käyttökseen olennaisesti, ja etsivät selityksiä mieluummin esihistoriasta (57).

Lieneekö tämä yksi muoto niin sanottua muinaisen kulta-ajan myyttiä: täydellisen ja eheän elämän ihanne (oma varhaislapsuus) projisoidaan kauas muinaisuuteen?

Ihminen on ainut eliölaji, joka tietää kuolevaisuutensa ja joka joutuu käsittelemään sitä mielessään. Elias Canetti on kuvannut, kuinka ihminen koettaa väistää kuoleman uuraamalla sille muita, äärimuodossaan tappamalla toisia ihmisiä, jotta voisi itse tuntea jääneensä eloon.⁵ Canetti kuvailee useita ”eloonjättäytymisen”

(*Überleben*) muotoja, eivätkä ne näy vähentyneen viime vuosina – ajateltakoon vaikkapa itsemurhapommitajia. Nørretrandersin naiivit maailmanparannushaaveilut osoittautuvat katteettomiksi. ”On oman etumme mukaista, että kaikista tulee niin hyvinvoivia, että he voivat lähettää satujaan ja myyttejään – verkkoon” (211), mutta yhtä lailla on oman etumme mukaista, että muut pysyvät kurjuudessa, koska silloin oma kurjuutemme ja kuolevaisuutemme ei tunnu enää niin musertavalta. Generöösiä, vai mitä? Nørretranders puolustaa kyllä sinänsä ansiokkaasti ihmisten tasa-arvoa ja moittii taloustieteilijäin *Homo oeconomicus*-konstruktiota kestävämmäksi. Kokeellisen taloustieteen tulokset ovat kiinnostavia (15–25).

Tor Nørretrandersin *Homo generosus* muistuttaa myyntimiehen huoliteltua esitystä. Kirjoittaja ei pyri saamaan kirjallaan seksiä, vaan hän haluaa suostutella lukijaa omaksumaan tietyn tarkastelutavan. Suostuttelu ja vastakkaisten argumenttien ja todisteiden tarkoitushakuinen huomiotta jättäminen ei kuitenkaan täytä tieteellisyyden vaatimuksia.

Viitteet

1. Peirce 2001, 257.
2. Popper 1995, 33–. Kuten Popper huomauttaa, myös astrologia vetoaa havaintoihin ja suunnattomaan todistusaineistoon mutta jää pseudoempiiriselle tasolle.
3. Näin Ludwig Wittgenstein arvosteli Sigmund Freudin teorioita (Bouveresse 1995, 49–55).
4. Esim. Durkin 1964, 71–.
5. Canetti 1998, 286–.

Kirjallisuus

- Bouveresse, Jacques, *Wittgenstein Reads Freud: The Myth of the Unconscious*. New French Thought. Princeton University Press, Princeton 1995.
- Canetti, Elias, *Joukko ja valta*. Loki-Kirjat, Helsinki 1998.
- Durkin, Helen E., *The Group in Depth*. International Universities Press, New York 1964.
- Peirce, Charles S., *Johdatus tieteen logiikkaan ja muita kirjoituksia*. Vastapaino, Tampere 2001.
- Popper, Karl, *Arvauksia ja kumoamisia. Tieteellisen tiedon kasvu*. Gaudeamus, Helsinki 1995.

Ville Lähde Historian tuhojen peili?

Jared Diamond, *Romahdus – Miten yhteiskunnat päättävät tuhoutua ja menestyä*. Suomentanut Kimmo Pietiläinen. Terra Cognita, Helsinki 2005. 604 s.

Kertomukset Pääsiäissaaren asukkaiden salaperäisestä tuhosta, mayakulttuurin häviämisestä tai Grönlannin viikinkisiirtolaisten kuolemasta ovat tuttuja niin ympäristöhistoriallisista kirjoituksista kuin populäärihistoriasta. Ympäristötuhojen ja ”luonnonvoimien” vaikutukset yhteiskuntien kohtaloihin on pääosin hyväksytty, mutta niiden roolista kiistellään jatkuvasti. Tämä ei ole yllättävää, koska tiukat dikotomiat luonnontieteellisten ja yhteiskuntatieteellisten selitysmallien välillä hallitsevat keskustelua edelleen.

Esimerkiksi ”Hedelmällisen puolikuun” korkeakulttuurien tuhon selitykseksi riittää toisten mukaan ihmisen aiheuttama eroosio, toiset taas pitävät tällaista selitystapaa yksinkertaistavana, sillä se väheksyy sosiaalisten muodostumien sekä yksittäisten tekojen ja tapahtumien merkitystä. Kiistat lyijypäästöjen ja muiden ympäristövaikutusten roolista roomalaisen kulttuurin kohtaloissa ovat seuranneet samoja linjoja. Luonto ja kulttuuri mielletään itsenäisiksi sfääreiksi, joiden välisiä yhteyksiä harvoin pohditaan syvällisemmin.

Tuoreessa teoksessaan *Romahdus (Collapse – How Societies Choose to Fail or Succeed)* Jared Diamond pyrkii ylittämään näitä jakolinjoja ja esittämään mielekkäitä tapoja tarkastella yhteiskuntien ympäristösuhteita. Kuten kirjan nimi kertoo, hän keskittyy teoksessa esimerkkeihin ympäristösuhteiden rapautumisesta ja niihin liittyvästä yhteiskunnallisesta romahduksesta. Alaotsikko

taas osoittaa, että hän korostaa yhteiskuntien kohtaloon liittyvää ”pääöstä” tai ”valintaa”. Termit on ymmärrettävä hyvin laajassa mielessä: ne kuvastavat yhteiskunnissa vallitsevia keskeisiä arvostuksia, muuntumiskykyä, kulttuuristen ideologioiden kuten uskontojen vaikutusta – mutta joissain tapauksissa myös yksittäisten ihmisten toimia. Etenkin edellisestä bestselleristään *Tykit, Taudit ja Teräs* vahvan ympäristödeterministin leiman (osittain aiheetta) saanut Diamond korostaa nyt ympäristön elementtien ja ihmistoiminnan välistä dialektiikkaa, jossa puhdasta ”luonnonvoimaa” olennaisemmaksi tekijäksi nousee yhteisön tapa reagoida ympäristöön ja siinä tapahtuviin muutoksiin. Toisin sanottuna Diamond on ymmärtänyt, että luonnon elementit osallistuvat yhteiskuntakehitykseen aina kulttuurisesti välittyneinä.

Tällaiselle ympäristöhistorian yleisesitykselle on ollut tilausta. Jostain syystä klassikkoasemaan noussut Clive Pontingin *A Green History of the World* on tuskastuttavan yksipuolinen teos, joka nojaa vahvoille ennako-oletuksille ihmisen ja luonnon suhteista. Siksi Diamondin kirjaa voisikin suositella kurssikirjaksi monille eri aloille, ellei siinä olisi tiettyjä perustavia ongelmia. Hän on nimittäin rakentanut teoksen eräänlaiseksi moraalipoliittiseksi hälytyshuudoksi, jossa menneet romahdukset tarjoavat opetuksia nykyisille ongelmille. Tässä ei ole sinänsä mitään vikaa, mutta valitettavasti Diamondin tapa kä-

sitellä nykyisiä ympäristöongelmia on monin paikoin melkoisen naiivi. Osaksi analogiat ovat toimivia, etenkin tiettyjen avainresurssien tai tärkeiden ympäristöjen kuten metsien tarkastelun kohdalla, mutta Diamond ei tavoita modernien ongelmien omaleimaisuutta. Etenkin kunnollinen modernien talousjärjestelmien ja poliittisen vallan tarkastelu loistaa poissaolollaan – lähinnä hän puhuu löyhästi globalisaatiosta. Kirjan lopun ympäristökysymystä ja tulevaisuutta käsittelevissä luvuissa poliittinen yksinkertaisuus tulee yhä vahvemmin esille. Diamondin poliittinen näkemys pysyy kansan, valtion ja johtajien tai eliittien kaltaisten yksikköjen tasolla.

Monen tekijän selitykset

Kirjan tieteellisesti vahvimmissa osioissa Diamond käsittelee lukuisia historiallisia esimerkkejä yhteiskuntien kohtaamista ympäristöhaasteista. Joukossa on niin täydellisen romahduksen kuin selviämisenkin kuvauksia. Syvällisimmin hän käsittelee Pääsiäissaaren kadonneita asukkaita sekä Grönlannin viikinkisiirtokuntien kohtaloita. Teoksen *Tykit, Teräs ja Taudit* lukeneelle on ilmeistä, miten hän on viime vuosien aikana hionut käsiteapparaattiaan mitä ilmeisimmin kritiikin ja sen herättäneen keskustelun kautta. Hän toistaa (liiankin) taajaan sitä, miten hän pyrkii osoittamaan yhden tekijän selitykset eli erilaiset determinismin muodot kestävämmiksi käsittelemiensä tapausten avulla. Hänen voisi sanoa edustavan eräänlaista ”ekologista humanismia”. On ymmärrettävä, että ympäristösuhteiden haasteet ja ongelmat ovat olleet aina osa ihmisyyden elämää, mutta tähän ei sisälly oletusta ihmisen väistävästä tuhoisuudesta ympäristölleen. Oleellista Diamondille on se, että menneiden aikojen ihmiset eivät ole sivistymättömiä villejä tai romanttisia luonnonlapsia, vaan olennaisesti samankaltaisia olentoja kuin me. Järjestäytymistapamme ja kulttuuriset resurssimme ovat muuttuneet olennaisesti, mutta haasteet säilyvät.

Teoksen historiallisten osioiden olennainen kysymys on: ”miksi vain jotkut yhteiskunnat osoittautuivat hauraksi ja mikä erotti ne niistä, jotka eivät romahtaneet?” Tätä selittää hän ottaa käyttöön viiden yleisen tekijäjoukon mallin: 1) ympäristön vauriot, 2) ilmastonmuutos (joka nykyisissä tapauksissa osin sulautuu edelliseen), 3) vihamieliset naapurit, 4) ystävälliset kauppakumppanit ja 5) yhteiskunnan reaktiot ongelmiin. Rajatuimmassa historiallisissa tapauksissa tämä malli tuntuu toimivalta. Selittävät tekijät jakaantuvat lisäksi teoksesta *Tykit, Taudit ja Teräs* tutun jaottelun mukaan *ultimaattisiin* ja *proksimaattisiin*. Tuossa teoksessa käsiteparin käyttö oli melkoisen ongelmallista, mutta nyt Diamond soveltaa sitä nöyremmin. Ultimaattisilla tekijöillä hän viittaa yksinkertaisesti niihin tekijöihin, jota ovat saattaneet yhteiskunnan romahdusherkkään tilaan. Proksimaattiset tekijät ovat ”katalyyttejä”, jotka laukaisevat romahduksen. Koska käsitteitä käytetään niin kohdennetusti, eivät kummatkaan tekijäjoukot ylikorostu.

Näin romahduksen ja onnistumisen taustalla voi olla hyvin erilaisia tapahtumakulkuja, jotka olisi voitu todennäköisesti välttää toisenlaisilla kulttuurisilla reaktioilla. Diamondin tarinat ovat väistämättä osin spekulatiivisia, etenkin mitä tulee sosiaalisiin rakenteisiin, mutta hän ei piilotele tätä. Tarinat kulkevat tiettyjen peruslinjojen mukaan: 1) Yhteiskunta rakentuu jo valmiiksi marginaalisiin oloihin, joissa ympäristön vaurioituminen on todennäköistä; 2) Yhteiskunta on aiemmin omaksunut luonnonhoitokäytäntöjä, jotka eivät sovellu uuteen marginaaliseen ympäristöön; 3) Jokin yllättävä muutos kuten ilmaston tilan muuttuminen (esim. pieni jääkausi) tekee vanhoista käytännöistä kestävämmiksi; 4) Ihmistoiminta vaurioittaa ympäristöä, mikä synnyttää selviämishaasteita, ja niin edelleen. Tarinoissa ultimaattisten tekijöiden joukkoon voi kuulua mitä tahansa edellisistä viidestä perustyyppistä, samoin proksimaattiseksi ”laukaisijaksi” voi joutua yhtä lailla tietty kulttuurinen käytäntö kuin yllättävä ympäristön signaali. Jokaisessa

” Jared Diamondin voisi sanoa edustavan eräänlaista ”ekologista humanismia”. On ymmärrettävä, että ympäristösuhteiden haasteet ja ongelmat ovat olleet aina osa ihmisyyden elämää, mutta tähän ei sisälly oletusta ihmisen väistävästä tuhoisuudesta ympäristölleen.”

tapauksessa keskeisiä proksimaattisia tekijöitä ovat kuitenkin onnistuneet tai epäonnistuneet sosiaaliset ratkaisut. Romahduksissa yhteiskunnallisten konfliktien kasvu on lopulta tärkeä mekanismi.

Diamond kirjoittaa toistavasta tyylistään huolimatta viehättävää asiaproosaa etenkin historiallisissa osioissa. Lukija tuntee aitoa ahdistusta kuvitellessaan Grönlannin norjalaisia viikinkejä, jotka jostain kumman syystä eivät suostuneet syömään kalaa ja käyttivät elintärkeitä resursseja kristillisten kirkkojen rakentamiseen sekä luksustuotteiden maahantuontiin. Yksi Diamondin merkittävistä huomioista liittyy eräänlaiseen ympäristötietoisuuden aikaperspektiiviin. Suurella osalla hänen käsittelemistään yhteisöistä ei yksinkertaisesti ollut historiallisia opetuksia tai mahdollisuutta seurata pitkän aikavälin muutoksia, joten eteen tulevia haasteita ei voitu ennakoida. Kirjan mielenkiintoisin käytännön opetus liittyykin tähän: nykyisessä maailmassa resurssit ongelmien ennakoimiseen ja tunnistamiseen ovat olemassa.

Ympäristöongelmien paikantuneisuus

Kirjan toisessa pääosiossa Diamond käy lävitse muutamia lähihistorian tapauksia. Näissäkin tarinoissa on viehättäviä ja opettavia osuuksia. Etenkin Ruandan kansanmurhan taustoja käsittelevä osio on yleissivistävyydessään suositeltavaa lukemista. Monista ympäristökysymyksiä käsittelevistä luonnontieteilijöistä poiketen Diamond ei nimittäin käsittele *väestönkasvua* ja siihen liitettyjä malhuseläisiä selitysmalleja abstraktisti vaan rajattujen tapausten kautta. Hän pyrkii *operationalisoimaan* väestönkasvun teeman eli osoittamaan konkreettisesti, miten väestönkasvu tietyllä alueella ja suhteessa sekä paikallisiin luonnonoloihin että tuotannollisiin käytäntöihin voi toimia yhteiskunnallisten konfliktien taustatekijänä.

Kuten sanottua, Diamond itse uskoo menneiden ja nykyisten tapausten vertailun antavan käytännön eväitä ympäristöpolitiikkaan.

Hän välttää täysin naiivit rinnastukset esimerkiksi Pääsiäissaaren ja maapallon välillä, joita ympäristöhistoriassa on viljelty väsyksiin asti. Tästä huolimatta analogiatarkastelun lopputulema päättyy yksinkertaisiin heittoihin siitä, että mekin olemme riippuvaisia naapureistamme, tosin vielä enemmän kuin historialliset edeltäjämme. Tai että mekin elämme rajatussa tilassa ja vaurioitamme ympäristöä ylläpitäviä mekanismeja ja käytämme kestäättömästi resursseja. Hän joutuu turvautumaan lopulta epämääräisiin ajatuksiin siitä, että nykymenolla ”jokin pettää”. Historialliset kuvaukset käsittelevät laadullisesti niin erilaisia tilanteita, ettei Diamondilla lopulta ole aineksia moraalisen missionsa esittämiseen. Sääli, koska kirjalla on muuten hyvin paljon sanottavaa.

Ironista kyllä, *Romahdus* osoittaa ennen kaikkea sen, miten ympäristöongelmat paitsi muodostavat hyvin moninainen ja toisiinsa linkittyneen joukon, ne ovat myöskin radikaalisti ”paikantuneita”. Ympäristöfilosofin näkökulmasta kirjan anti onkin etenkin se, että se osoittaa sekä materiaalistien että yhteiskuntatieteellisten (ja taloustieteellisten) tarkastelujen välttämättömyyden. Ei ole olemassa helppoja analogioita nykyongelmien ratkaisemiseksi, koska on otettava huomioon niin monia tekijöitä: paikallisen ympäristön luonne (herkkyys, resurssit, kytkeytyminen laajempiin tekijöihin), paikalliset tuotantokäytännöt ja sosiaaliset rakenteet (esimerkiksi resurssien ohjautuminen pienille joukoille tai sodankäynnin kaltaisiin tuhlausinstituutioihin) sekä globaalien tason vaikutukset ja nykyään myös paikallisen tason osallistuminen globaaliin muutokseen. Ympäristöfilosofia on tyhjää puhetta, mikäli se käsittelee abstraktisti ”luontosuhteita” esimerkiksi arvojen ja ideologioiden kautta ottamatta kulloistakin materiaalista taustaa huomioon. Ympäristön tuhoaminen ja ”vaaliminen” eivät asetu yksinkertaiseen akseliin.

Onnistumisen kriteerit

Huolimatta hätähuudostaan Diamond ei tee itsestään radikaaliekologista. Vaikka hän tuntee suurta huolta monien eliöyhteisöjen kohtalosta, ei niillä ole romahduksen tai onnistumisen kuvauksissa itsenäistä roolia. *Onnistuminen* tarkoittaa loppujen lopuksi selviämistä haasteista, eli ihmisyyhteisöjen kykyä säilyttää elinkelpoisuutensa. Ei-inhimilliset luonnon elementit ovat tässä läsnä ensisijaisesti resursseina ja ”ekologisten palveluiden” kuten makean veden ja ruokamullan hedelmällisyyden tuottajina, eikä onnistumisessa ole sinänsä kyse niiden säilymisestä. Tämä voi tietysti ärsyttää monia lukijoita, mutta olennaista on, että ei-inhimillisten olioiden perspektiivi *ei edes mahtuisi* kirjan käsittelyyn. Ympäristökysymys on niin moninainen, että se vaatii erilaisia toisiaan täydentäviä perspektiivejä. Lisäksi on muistettava, että Diamond kirjoittaa ensisijaisesti yhdysvaltalaiselle yleisölle ja hakee ”pienimmän yhteisen nimittäjän” lukijakuntaa.

Onnistumisen käsite ei liiku Diamondilla moralistisessa rekisterissä. Onnistumisia on erilaisia, kuten esimerkiksi kertomus Japanin Tokugawa-imperiumin historiasta osoittaa. Kuten monet modernit teollisuusmaat, Japanin hallitsijat välttivät uhkaavan metsäkadon ja eroosio-ongelman ”heijastamalla” paikalliset ympäristöongelmat naapureihinsa, mikä johti esimerkiksi ainukansan tuhoon. Jotkut onnistumiset ovat taanneet rikkaita elinympäristöjä myös muille luonnonolioille, kun taas romahduksiin on liittynyt lähes aina ympäristön katastrofaalinen köyhtyminen. On ymmärrettävä, että ympäristöajattelussa inhimillinen ja ei-inhimillinen perspektiivi ovat väistämättä kytkeytyneet toisiinsa.

Jukka Mikkonen

Perspektivistinen arvomaailmojen maalari

Teemu Mäki, *Näkyvä pimeys*
– esseitä taiteesta, filosofiasta ja politiikasta.
Like, Helsinki 2005. 443 s.

Teemu Mäen esseekokoelma *Näkyvä pimeys* muodostaa kirjallis-teoreettisen osan Mäen tohtorintutkinnosta Kuvataideakatemiassa. Kirjan taidetta, filosofiaa ja politiikkaa käsittelevät tekstit on tarkoitettu itsenäisiksi olioiksi, joita voi lukea sellaisenaan aivan kuten taideteoksia, ilman tietoa tekijästä, tämän intentioista tai muista teoksista. Kirjoituksia on kymmenen, ja niiden aiheet vaihtelevat aina voodooon ja taiteen suhteesta nykypäivän sosialismiin sekä väkivallan lajeista taiteeseen terapiana.

Heti teoksen alussa kirjoittaja positioi itsensä: hän kertoo olevansa perspektivistinen arvorelativisti, ateisti, kommunisti sekä narsisti. Hänelle arvot ovat fiktiota ja tosia vain suhteessa kontekstiinsa. Mielikäs elämä kuitenkin edellyttää arvoja, joiden luominen on filosofian ja taiteen tehtävä.

Me laiskanpulskeat sadistit

Kokoelman analyttisintä antia on Mäen teoria väkivallasta, hänen taide-teostensa keskeisestä aiheesta. Erittelemistään väkivallan lajeista Mäki nostaa tarkastelun keskiöön rakenteellisen väkivallan, ”yhteisö-, yhtiö- tai valtiotasolla organisoidun väkivallan, joka tekeytyy joksikin muuksi kuin väkivallaksi” (26–27). Mäen mukaan rakenteellinen väkivalta on läsnä kaikkialla alusvaatemainosten vartaloihanteista lapsityövoimalla valmistettuihin urheiluvälineisiin. Hänen varsinainen teesinsä on kuitenkin, että emme pohjimmiltaan halua tästä väkivallan lajista eroon. Ensinnäkin tämä liittyy jaotteluun

järkevän ja järjettömän väkivallan välillä: Länsimaisissa yhteiskunnissa hyödyn tavoittelu katsotaan järkevaksi, itsetarkoituksellinen väkivalta puolestaan järjettömäksi. Mikäli toiminnan motiivi on hyöty ja sen olomuoto työ, ei toimintaa, kuten orjatyön käyttöä, voida Mäen mukaan tunnustaa välilliseksi väkivallaksi. Toiseksi Mäki väittää yksilönvapauden, etunenässä kuluttamisen vapauden, olevan meille niin tärkeää, että olemme sen varjolla valmiit hyväksymään miljoonia ihmisiä tappavan rakenteellisen väkivallan.

Ja ennen kaikkea: me nautimme väkivallasta. Mäen mukaan mediassa esitetyt kuvat sodista ja nälkää näkevästä eivät ole informaation vaan mielihyvän lisäämiseksi. Tähän on viisi syytä: ensinnäkin toisten kärsimyksiä katselemalla saamme muistutuksen omasta hyvinvoinnistamme: istumme lämpimässä, puettuina ja ravittuina; toiseksi kaipaamme jännitystä emmekä tahdo pitkästyä arkeemme; kolmanneksi nautimme mustavalkoisen uutisoinnin selkeästä maailmankuvasta, jossa hyvä ja paha, syy ja seuraus, erottuvat toisistaan selkeästi; neljänneksi tunnemme moraalista ylemmyyden tuntea: näemme väkivallan olevan muiden harjoittamaa; viidenneksi harjoitamme moralistista masokismia, sillä tiedämme tapahtumien olevan välillisesti aiheuttamiamme.

Enemmän kuin väline

Siirtyessään käsittelemään taidetta Mäki hylkää alkajaisiksi tiedon taiteilijan intentioista tulkinnan edellyttämänä tekijänä. Hänen mu-

kaansa onnistunut taideteos on aina ”tekijäänsä viisaampi”, sillä taiteilijat tulevat laittaneeksi teoksiinsa paljon sellaista, jota eivät joko tiedostaneet tai osanneet kielellistää. Mäen taidekäsitys on teoskeskeinen: hän haluaa tulkitsijan keskittyvän kontekstin sijaan perusteellisesti teokseen itseensä. Hyvä tulkinta on puolestaan sellainen, joka paljastaa teoksesta mahdollisimman paljon merkityksiä. Sillä oli teos kuinka abstrakti hyvänsä, ”ruumiillistaa” se Mäen mukaan aina jonkinlaista ihmiskuvaa, maailmankatsomusta, moraalialia ja politiikkaa. Tulkinnanvapauden suominen tuntuu erikoiselta, kun Mäki alkaa painottaa tarvettaan liittää tekstiä maalauksiinsa. Hänestä teokseen liitetty kirjoitus on olennainen osa teosta; sen avulla teoksen merkitys esitetään katsojille kielellisesti. Mäki käyttää lukuisia sivuja töidensä taiteellisen funktion valottamiseen, ja kantaa ottava ”autonominen taide” tuntuukin tarvitsevan otetun kannan kielellisen selittämisen. Toisaalta tämä on ymmärrettävää, onhan kirja osa tutkintoa, jonka pääosassa ovat Mäen taideteokset.

Mäen keskeisimmän taidefilosofisen teesin mukaan taide on tiedettä kokonaisvaltaisempaa. Siinä missä tieteellinen tutkimus rajaa kohteensa kapea-alaiseksi ilmiöksi käsitellen sitä eksplisiittisesti yhdestä näkökulmasta, tarkastelee taide lukuisia kysymyksiä samaan aikaan useista eri näkökulmista, vapaasti ja oivalta-vasti. Mäen katsannossa taide ei kuitenkin ole vain monimerkityksinen kieli: taideteokset eivät ilmaise vaan ”olennoivat” käsityksiä, filosofioita, arvoja ja maailmankuvia.

Toisen jaottelun Mäki tekee taiteen ja viihteen, eskapismien ja todellisuuden kohtaamisen välillä. Hänelle viihteen tehtävä on tuottaa ”välitöntä mielihyvää ja unohtusta” (117), kun taas taide, etenkin ’kriittinen taide’, on ”todellisuuden kohtaamista, sen perimmäisiin ongelmiin syventymistä” (118). Mäen kriittinen taide on lähestymistapa, ”joka valitaan, kun luottamus objektiiviseen, läpeensä loogisen ja sanallistetun argumentaation riittävyteen häviää” (123). Filosofisia ja poliittisia kysymyksiä välttelevää ’kivaa taidetta’ Mäki ei arvosta lainkaan; todellinen taide uskaltaa käsitellä maailmaa, joka ei mistään perspektiivistä ole kiva ja helppotajuinen. Kokonaisvaltaisuus rajautuu loppujen lopuksi varsin kapeaksi näkökulmaksi.

Lopuksi

Mäen hahmottelema esteettis-eettinen relativismi herättää kysymyksiä. Mikäli arvofiktiot ovat kaikki yhtä hyviä satuja, miksi ateisti-Mäki katsoo tarpeelliseksi ivata (taide)teoksissaan kristinuskoa, kertomusta muiden joukossa? Toiseksi, eikö Mäen kaltaisen ”absoluuttisen relativistin” tulisi pidättäytyä universaaleista arvostelmista ja taideteosten ”objektiivisesta” arvottamisesta?

Kirjoitusten tyyliä valittu esseemuoto mahdollistaa kuitenkin mutkien suoristamisen ja paikoin kevyet perustelut. Ja juuri tästä syystä taiteen tohtoreiden teoreettiset työt tarjoavat arvokkaan lisän estetiikan kentälle: omakohtaisuus, käytännönläheisyys – ja kokonaisvaltaisuus – tekevät taiteilijan laatimasta (taide)filosofiasta kiinnostavan.

Jiri Nieminen

Feministisen filosofian suomalaisen moniäänisyys

Johanna Oksala & Laura Werner (toim.),
Feministinen filosofia. Gaudeamus, Helsinki 2005. 206 s.

Gaudeamuksen hiljattain julkaistavassa antologiassa suomalaiset naisfilosofit ja tutkijat esittelevät feministisiä näkökulmia filosofiaan. *Feministinen filosofia* käsittää Laura Wernerin kirjoittaman johdannon ja Heidi Liehun epilogin lisäksi kymmenen artikkelia, jotka antavat kiinnostavan monipuolisen kuvan Suomessa viime vuosikymmeninä harjoitetusta feministisestä filosofiasta.

Kolme teksteistä on haastatteluja, joissa alan pioneerit, professorit Leila Haaparanta, Lilli Alanen ja Tuija Pulkkinen, saavat ansaitut puheenvuorot. Nämä haastattelut antavat historiallisuutta antologialle. Ne myös rytmittävät ja jäsentävät muuten hieman hajanaisen kirjan kulkua. Tosin teoksen hajanaisuus ei ole yksinomaan ongelma, koska sekin kertoo feministisen filosofian kentän laajuudesta tänään.

Vaikka feministinen filosofia on suhteellisen uusi filosofian osa-alue, on sille muodostunut jo oma oppihistoriansa. Feministinen filosofia on aina välillä joutunut kamppailemaan oikeutuksestaan. Vasta 1980-luvun lopulla ja 1990-luvulla se rantautui todenteolla akateemiseen maailmaan. Tuija Pulkkinen huomauttaakin, ettei feministinen teoretisointi ole lähtöisin niinkään filosofisesta perinteestä eikä sitä ole pitkään harjoitettu filosofiassa. Poikkeuksen teki vain Simone de Beauvoir, joka yhdisti feminististä ajattelua eksistentialismiin. Vaikka feministinen filosofia on nykyään paljon muutakin kuin *Toinen sukupuoli*, on Beauvoirilla edelleen oma erityinen asemansa siinä. Tästä muistuttaa Sara Heinämaan artikkeli, jossa hän jatkaa

jo väitöskirjassaan avaamaansa tietä, tosin tällä kertaa konkreettisemmin: hän kirjoittaa rakastelun mahdollisuuksista Beauvoirin tuotannossa.

Descartes, fenomenologia ja Irigaray

Teos tuo esille erinomaisesti suomalaisen feministisen filosofian erityispiirteet. Näitä ovat ennen kaikkea painottuminen eksistentialisfenomenologiseen tutkimussuuntaukseen ja Descartesin tuotannon hyödyntäminen feministisessä luennassa.

Esimerkiksi angloamerikkalaisessa maailmassa feministinen teoria on suuntautunut enemmänkin anti-kartesiolaisuuteen ja hakenut miehisjärjen ensimmäistä murtuma-kohtaa uudella ajalla Spinozasta. Tosin Martina Reuter osoittaa artikkelissaan, että ensimmäinen anti-kartesiolainen olikin René Descartes itse – Böömin prinsessa Elisabethin opastuksella. Jo hän alkoi epäillä Descartesin ruumiin ja sielun radikaalia eroa ja sukupuolen asemaa siinä Descartesin kanssa käymänsä kirjeenvaihdon innoittamana.

Johanna Oksalan ja Virpi Lehmuskosken artikkelit ovat antologian vaikeimmin lähestyttävistä. Lehmuskoski käsittelee sukupuolta ja filosofista tyyliä Irigarayn ja Suomessa vähemmän tunnetun Michelé Le Dœuffin teosten innoittamana. Irigaraylla rakkautellista tyyliä luonnehtii dialektisuus. Lehmuskoski huomauttaa, että on vaikea sanoa koska Irigaray puhuu itse ja koska hänen keskustellessaan toisen filosofin kanssa lähdeteksti alkaa ja milloin

nuoremman sukupolven – naistutkijoiden keskuudessa poststrukturalistinen tai postmoderni suuntaus, jonka yhtenä keskeisenä teoreettikkona voidaan pitää Judith Butleria, on ollut viime vuosina muodissa, ovat varsinaiset feministiset ammattifilosofit suuntautuneet toisaalle, ainakin Suomessa.

Tuija Pulkkinen onkin lähes yksin filosofien keskuudessa kritisoidessaan fenomenologiaa ja sen yhdistämistä Luce Irigarayn edustamaan radikaalin sukupuolieron teoriaan. Pulkkinen kirjoittaa:

”Nähdäkseni hän ikään kuin jakaa fenomenologisen ihmissubjektin kahtia ja samalla ontologisoi sukupuolieron tavalla, joka on oman feminismin kannalta jo ongelmallista. Eräällä tavalla Irigaray mielestäni jatkaa Simone de Beauvoirin työtä tässä traditiossa, että ihminen on kaksi.” (122)

Iivi Anna Masson ja Kristina Rolinin artikkelit edustavat feministisen filosofian osa-alueita, jotka ovat herättäneet runsaasti keskustelua niin feministien kuin heidän kriitikoidensa keskuudessa aika ajoin. Masso kysyy, mikä on feminismin suhde poliittiseen liberalismiin ja humanismiin. Feministisessä tutkimuksessa on usein kritisoitu universaalia ihmiskäsitystä, jonka normiksi on paljastunut pintaa raaputettaessa valkoinen, keski-ikäinen, varakas mieskansalainen. Toisaalta erityisen naisidentiteetin luomisesta seuraa helposti essentialistinen sukupuoli- ja ihmiskäsitys, joka on niin ikään

ongelmallinen feministiselle projektille. Rolin käsittelee feminististä tietoteoriaa. Analyttisessä filosofisessa tietoteoriassa oletetaan usein, että tietämisen ehdot ovat samat riippumatta siitä, kuka tietäjä on. Akateemisessa filosofiassa on pitkään yritetty kiistää tiedon poliittisuus. Rolin kuitenkin osoittaa erinomaisten esimerkkien avulla, että sillä on ollut merkitystä, kuka sanoo, mitä arvoja sanoja edustaa tai miten ja missä asia ilmaistaan. Joidenkin lausumina samat asiat ovat todempia kuin toisten. Sukupuolella on ollut ja on edelleen merkitystä.

Filosofian historian feministinen tulkinta

Anna Lahelma löytää artikkelissaan Aristoteleen filosofiasta ja hänen hyvää viiniä koskevasta vertauksestaan mielenkiintoisia yhteyksiä muun muassa käynnissä olevaan keskusteluun prostituutiosta. Lahelman artikkeli edustaa erinomaisesti feminististä historianfilosofiaa, joka oli pitkään keskeinen feministisen filosofian suuntaus.

Aristoteleen mukaan naisella on harkitseva sielunosa toisin kuin orjalla, mutta se ei ole yhtä arvovaltainen kuin miehellä. Aristoteleelle todellisia ystäviä voivat olla ainoastaan miehet keskenään. Miehen suhtautuminen naiseen on verrattavissa suhtautumiseen hyvään viiniin. Feministisen historianfilosofian tutkimuksella, klassikoiden uudelleenluennalla, on annettavaa. Se osoittaa, että vielä tänäkin päivänä monien klassisten miesfilosofien ajatukset vaikuttavat siihen, tietoisesti tai tiedostamatta, kuinka maailma nähdään.

Feministinen filosofia ei ole – toisin kuin takakansitekstissä väitetään – suositeltavaa kaikille sukupuolikeskustelusta kiinnostuneille. Päinvastoin, se on myös suositeltavaa luettavaa kaikille filosofiaa harrastaville, niin amatööreille kuin ammattilaisille. Sukupuoli on keskeinen kategoria kaikessa inhimillisessä toiminnassa ja ajattelussa, eikä sitä voi ohittaa millään tekosyyllä. Teos osoittaa kentän laajuuden, mutta myös sen, että vielä paljon muunkinlaista tutkimusta mahtuu mukaan.

se loppuu. Myös Le Dœuffin suhdetta lukijaan voi kutsua dialogiseksi. Hänellä kukaan yksittäinen filosofi ei kuitenkaan saa erityiskohtelua, ja hänen suhteensa filosofeihin on kriittinen ja purkava, mutta ei pois-sulkeva.

Oksala pyrkii artikkelissaan yhdistämään rohkeasti Heideggerin ja Foucault'n filosofiaa ontologisiin kysymyksiin. Hänen mukaansa nykyisyyden ontologia ei ole sen enempää historian tutkimusta kuin antropologiaa, vaan pyrkii ymmärtämään omaa itseämme ja ajatteluamme. Esimerkiksi Oksala ottaa Foucault'n arkeologisen kauden pääteoksen *Les mots et les choses* kuuluisan johdannon, jossa Foucault esittää nykyään absurdilta vaikuttavan keisarinajan Kiinan luokittelun elämästä.

Soraääniä moniäänisyydessä

On mielenkiintoista huomata, että feministinen filosofia eroaa naistutkimuksessa käydyistä teoriakeskusteluista. Siinä missä – ainakin

]] Akateemisessa filosofiassa on pitkään yritetty kiistää tiedon poliittisuus. Rolin kuitenkin osoittaa erinomaisten esimerkkien avulla, että sillä on ollut merkitystä, kuka sanoo, mitä arvoja sanoja edustaa tai miten ja missä asia ilmaistaan. Joidenkin lausumina samat asiat ovat todempia kuin toisten. Sukupuolella on ollut ja on edelleen merkitystä.”

Tuukka Perhoniemi ”Onko simpanssia mukana?”, kysyi papukaija.

Elisa Aaltola, *Eläinten moraalinen arvo*.
Vastapaino, Tampere 2004. 308 s.

Miten perustemme eläinten hyväksikäytön ja kohtelun? Onko meillä oikeus tappaa, syödä, alistaa ja hallita eläimiä haluamillamme tavoilla vai tulisiko meidän pitää eläimiä moraalisubjekteina, joilla on oma arvonsa ja siten myös oikeuksia?

Suhteemme eläimiin jää helposti kyseenalaistamatta siitäkin huolimatta, että eläimet ovat tulleet viimeisten vuosikymmenten aikana uudella tavalla eettisen keskustelun kohteeksi. Jokaisen vastuullisen ja ajattelevan ihmisen voisi olettaa perustelleen itselleen ja toisille suhteensa eläimiin. Näin ei kuitenkaan tietenkään ole. Sen sijaan hämmästyttävän moni jättäytyy yleisen käytännön vietäväksi välittämättä sen perusteista tai seurauksista. Näkemystä eläinten asemasta hallitsevan liian helposti pelkät tottumukset.

Eläinten oikeudet on myös monella tapaa tunteellinen keskustelunaihe, eivätkä keskustelun osapuolet eroavine näkemyksineen useinkaan kohtaa keskustelun tasolla. Tähän asetelmaan tarttuu Elisa Aaltola kirjassaan. Hän esittelee erilaisia moraaliteorioita ja argumentteja, joiden avulla eläinsuhdetta voisi perustella ja siitä voisi käydä arvokeskustelua.

Kirjassa käydään läpi eläinten tietoisuuteen ja kokemuksellisuuteen liittyviä uusimpia näkemyksiä, eläinten moraalista arvoa puoltavia ja siihen kriittisesti suhtautuvia moraalisia kantoja sekä intressiristiriitoja, joita aiheuttaa eläinten tuominen moraalipiiriin. Teoksen ajatuskulku voidaan tiivistää seuraavasti: Olento, joka kokee elämänsä jonkinlaiseksi,

voi olla itsessään moraalisesti arvokas ja silloin sitä tulisi myös kohdella arvonsa mukaisesti.

Tietoisuudesta moraalisiin

Varsinainen eläinetiikka on syntynyt vasta 1970-luvulla. On myös selvää, että käsitykset eläinten paikasta maailmassa ovat vaihdelleet aikojen ja kulttuurien saatossa. Uskonnon, tieteen ja filosofian lisäksi eläinten asemaan ovat vaikuttaneet ja vaikuttavat politiikka, talous ja media. *Eläinten moraalinen arvo* avaa moniulotteisen kysymyksen esittämällä tosiasiat ja käsittelemällä niiden pohjalta kysymystä eläinten moraalista arvosta.

Keskeiseksi lähtökohdaksi Aaltola asettaa kysymyksen eläinten tietoisuudesta ja siten kyvystä kokea kokemuksia. Aaltola käsittelee aihetta tuomalla esille vaikeuksia ja ongelmia, joita ihmiskeskeisestä tietoisuuden määrittelystä seuraa: miten esimerkiksi kaikki ihmisyyksilöt eivät täytä eläimille asetettuja tietoisuuden tai moraalisen subjektin vaatimuksia, mikä vesittää monta väitettä eläinten arvottomuudesta, tai miten monoliittinen kategoria ”eläimet” hajoaa lähemmässä tarkastelussa. Vaikka vieläkin sitkeästi elää käsitys eläinten konemaisuudesta, lienee nykytutkimuksen ja -ajatusten valossa kiistatonta, että useilla eläimillä on tietoisuus, kyky kommunikoida, kokemuksia ja muita muinoin vain ihmisyyteen liitettyjä piirteitä.

Etsiessään hedelmällisintä kriteeriä arvioitaessa eläinten tietoisuutta Aaltola käsittelee perinteisiä kysymyksiä kielestä, itsetietoisuudesta

ja tunteista päätyen kokemuksellisuuteen. Tämä tarkoittaa, että tietoisuus on todellisuuden kokemista jonakin. Tällä perusteella eläinten käyttäytymisen seuraaminen kertoisi usein hyvinkin selvästi eläinten tietoisuudesta. Näkemyksensä tueksi Aaltola viittaa kirjassaan tavan takaa tutkimuksiin, joissa eläimet osoittavat pelkoa, luovuutta, itsereflektiota, huumoria, muistia, oppimista, päättelykykyä ja niin edelleen.

Jos myönnetään, että eläimet ovat tietoisia olentoja, joilla on kokemuksia ja tuntemuksia, koskee seuraava kysymys niiden moraalista arvoa. Arvoa vastaavat oikeudet ja velvollisuudet, ja tätä ajatuskulku seuraten Aaltola esittelee eläinten moraaliseen arvoon kielteisesti ja myönteisesti suhtautuvia eettisiä teorioita.

Kielteiset kannat perustuvat yleisiin käsitteellistyskäsitteisiin ja dogmaattisiin kategorisointeihin kuten ”vain ihminen on moraalisesti arvokas, koska ihmisellä on järki”, ”moraali koskee käsitteellisesti vain ihmistä” tai ”vain ihmislaji on arvokas”. Nämä eivät kuitenkaan kestä kriittistä tarkastelua, vaan jäävät viime kädessä uskonkappaleiksi epäjohtomukaisuudessaan ja perusteettomuudessaan. Niiden tukena on kuitenkin se vankka intuitio, että ihminen on jotenkin erityinen ja moraalin piirissä, kun taas eläimet eivät ole samalla tavalla erityisiä eivätkä samalla tavalla moraalin alaisia. Myöskään eläinten moraaliseen arvokkuuteen myönteisesti suhtautuvat näkemykset – utilitarismi ja eläinten hyvinvoinnin turvaaminen, oikeusteoria eläimiäkin koskevine perusoikeuk-

sineen, sopimusetiikka, hyve-etiikka, samaistumisetiikka, koherentialismi ja ”postmoderni eläinetiikka” – eivät ole vailla ongelmia. Ne tarjoavat kuitenkin perusteita sille, että eläimillä on moraalinen itseis- eli yksilöarvo, ja ne operoivat sellaisilla käsitteillä kuin eläinten hyvinvointi, perusoikeudet, tasa-arvo, hyveellinen elämä, empatia, yhteinen todellisuus ja toiseuden kunnioittaminen.

Eläinten moraalisesta arvosta myöntämisestä seuraa intressiritiriitoja. Jos ihmisten ja eläinten intressit ovat ristiriitaisia, kumman intressejä tulee suosia? Tähänkin kysymykseen Aaltola esittelee tukun erilaisia näkökantoja, joilla kaikilla on puolensa. Hedelmällisimpänä näyttäytyy kontekstuaalinen kanta, jonka mukaisesti kukin tilanne arvioidaan erikseen ja käytännössä eri osapuolien hyvinvoinnin kannalta. Tämän kannan mukaan eläinten käyttö on oikeutettua vain ääritilanteissa, mikä tarkoittaa tietysti jyrkkää kriittisyyttä monia vallitsevia käytäntöjä kohtaan.

Syntykö keskustelua?

Seuraamalla kirjan ajatuskulkua on helppo päätyä siihen lopputulokseen, että eläimillä on tietoisuus, että ne on otettava huomioon moraalisesti arvokaina kanssaloittain ja toimittava sen mukaisesti. On siis johdonmukaista kohdella niitä paremmin. Keskustelunavauksena toimiva ajatuskulkukku juurtuu traditioomme ja esittää samalla kysymyksiä nykyaikaisella tavalla. Aihe on tärkeä myös mietittäessä ihmisten tapaa pitää eläimiä tuotantokoneina. Kun tähän lisätään vielä yhteiskunnassamme vallitseva kaksinaismoralismi, jonka mukaisesti teurastamot on suljettu jopa median edustajilta eikä katukuvassa saa näyttää jaloista roikotettavan kanan kuvaa, on motivaatio keskustelun herättämiselle selvästi olemassa.

Ilmeisistä epäkohdista huolimatta Suomessa ei ole liiemmästi käyty eläinetiikkaa koskevaa keskustelua. Viimeisen vuosikymmenen aikana Leena Vilkkä on ollut yksi harvoista aiheeseen huomiota kiinnittäneistä filosofeista. Lisäksi mediassa on aika

ajoin vilahdellut ”kettutyttöjä” ja Animalian mainoksia, mutta niiden pohjalta ei ole syntynyt laajaa keskustelua eläinten asemasta yhteiskunnassamme. Aaltolan kirja tulee siis tarpeeseen ja sille voi toivoa suurta lukijakuntaa.

Entä millaista keskustelua kirjan pohjalta voi syntyä? Kirjan avulla onnistuivat itse saamaan esille jotakin aiheen vaikeudesta. Yritykseni keskustella eläinten moraalisesta arvosta kirjan esittelemien näkemysten ja ajatuskulun pohjalta eivät johtaneet toivomiini hedelmällisiin dialogeihin, vaan paljastivat vaikeuksia, joita ovat etenkin päättelyketjun seurausten ongelmallisuus sekä järjellisuuden ja moraalisuuden käsitteiden rajallisuus.

Kirjassa todetaan, että eläinten moraalisesta arvosta kielteisesti suhtautuvien argumenttien perustelut ovat epä johdonmukaisia ja kestävämpiä – mutta onko moraalisesta kyse johdonmukaisuudesta ja kestävydestä? Vaikka pitäisimme eläimiä tietoisina olentoina, miten tästä seuraa niiden moraalinen arvo? Entä miten tästä seuraa se, että niitä tulisi kohdella kyseisen arvosta mukaisesti? Vastauksia löytyy tietysti kirjassa esitellyistä teorioista, mutta ne eivät tyydytä. Ehkä tämä johtuu siitä, että ne tukevat jo valmiiksi asetettuja näkökantoja.

Eläinkysymyksessä ei liikuta pelkästään argumenttien ja järjellisuuden piirissä. Todellisuus ei toimi niin, että jos argumenttien tasolla myönnetään eläinten moraalinen arvo, tästä seuraa muutos tavassamme suhtautua niihin. Asiaan vaikuttaa vahvasti koko kulttuurinen viitekehys. Argumentit toimivat hyvänä pohjana keskustelulle, mutta eivät välttämättä johda sen ratkaisemiseen. Näin aihe tuo mielenkiintoisella tavalla esille sen, ettemme elä täysin järjen turruttamassa kulttuurissa vaan tradition määräämässä ympäristössä.

Miten sitten jatkaa keskustelua? Vaikuttaisi siltä, että termit ”arvo”, ”oikeus” ja ”velvollisuus” vaativat syvempää purkamista, jotta keskustelu eläimistä saisi uuden sävyn. Nykyisellään mainitut käsitteet eivät ole ongelmitta sovellettavissa eläinetiikkaan. Tämä johtuu niiden

yhteydestä kontekstiin, jossa ne tulkitaan ikään kuin olioihin liitettävänä ulkoisina ominaisuuksina vailla olioiden ja maailman kokonaisuudesta tulkintaa. Kun käsitteet siirretään uuteen yhteyteen, muuttuu koko diskurssi, jonka osia ne ovat. Kysymyksen kokonaisvaltainen uudelleenmuotoilu tarkoittaisi eläinsuhteen tarkastelua ja käsitteellistämistä ihmisen maailmasuhteen yhteydessä, osana ihmisen suhdetta vallitsevaan todellisuuteen, sen hallitsemiseen ja käyttöön. Kysymys eläinten moraalisesta arvosta ei täten koske vain yhtä kulttuurimme rajallista osa-aluetta vaan on laajemmin yhteydessä tekniikan, talouden ja vallan määrittämiseen maailmaan kokonaisuutena.

Kun kysymystä eläinten moraalisesta arvosta käsitellään tietynlaisen metafysiikan mukana kehittyneiden tai tulkittujen moraaliteorioiden valossa, ei asetelma ole ongelmaton. Teorioiden tapa käsitteellistää asioita esimerkiksi arvoiksi, oikeuuksiksi ja velvollisuuksiksi on sidottu sellaiseen käsitykseen maailmasta, johon ei ole kuulunut ajatusta eläinten ottamisesta mukaan moraaliseen diskurssiin. Siksi kirjan ajatuskulkua kohtaa hankaluuksia: eläinten myöntäminen tietoisiksi olioiksi ei välttämättä johda niiden moraalisesta arvosta eikä niiden moraalinen arvo välttämättä johda niiden oikeudenmukaiseen kohteluun. Aaltola ei toki tuputa omaa ratkaisuaan, vaan antaa lukijalle vapauden tehdä tällaisen päätelmän.

Ajatus, että eläimet kohdattaisiin aidosti toisina ja niiden olemista kunnioitettaisiin, tuntuu vaativan uudenlaisen käsitteellisen viitekehyksen – ilman tätä keskustelu aiheesta saattaa jäädä kalkyylinomaiseen asetelmaan, jonka premissejä ei haluta hyväksyä, koska niiden looginen johtopäätös ei ole poliittisesti miellyttävä. Vaihtoehtona olisi rakentaa kysymys ja sen käsitteellinen perusta alusta lähtien uudella tavalla, jotta eläimet voitaisiin kohdella niiden mitan mukaisesti, ei vain osana ihmistaloutta. Tässä apuna voisivat olla Heideggerin ja Derridan – ”postmodernien ajattelijoiden” – avaukset perinteisen metafysiikan uudelleenmuotoilun mahdollisuudesta.

Juha Varto

Vastuuta kasvatukseen

Juha Suoranta, *Radikaali kasvatus.*
Kohti kasvatuksen poliittista sosiologiaa.
Gaudeamus, Helsinki 2005. 256 s.

Juha Suoranta on profiilikas kirjoittaja, jonka aiemmat kirjat ovat hitaasti mutta varmasti aukaisseet hänen käsitystään kasvatuksen avainkohdista ja yhteiskunnan kasvatukselle asettamista hämmentävistä vaatimuksista. Suoranta erottuu selvästi suomalaisessa kasvatustieteellisessä keskustelussa, jossa suurin osa kirjoittajista on hyvää tarkoittavia mutta poliittisesti naiveja tilastonikkareita tai luovuuspuhujia. Suorannan suhde Peter McLarenin, kalifornialaiseen kasvatusajattelun kauhukakaraan, on muuttanut selvästi hänen kiinnostustaan ja päämääriään. Tämä läheinen ammatillinen suhde on ollut taustalla myös uudessa kirjassa, jonka sisällöstä oletettavasti on paljolti kiittäminen McLarenin ja Suorannan keskustelujia.

Suorannan varhaisempien teosten ajatus kasvatuksen ja tutkimuksen demokraattisuudesta on saanut enemmän väriä: ihmiset todella elävät samalla pallolla mutta heillä on enenevästi erilaistuvat mahdollisuudet päästä käyttämään tietoaan ja taitojaan, koska kaupallinen ja rajaton maailma luo yhä uusia rakenteita, joita kukaan ei enää pysty hahmotamaan, saati sitten hallitsemaan.

Ihmisten sosiaalinen eriarvoisuus ei ole enää autettavissa vain koulutuksella tai hyvinvoinnin tasaisemmalla jakamisella, koska yhä useammat koulutetut ja hyvinvointivaltioissa asuvat ovat auttamattomissa sosiaalisen taitamattomuutensa ja eksymisensä vuoksi. Taitamattomuus ja kyvyttömyys selvittää yhteiskunnassa eivät kuitenkaan saa tulla rangaistuiksi syrjäytymisellä, koska vaatimukset, joihin ihmiset eivät aina

osaa vastata, ovat kohtuuttomat tai käsittämättömät.

Mistä motiivi kasvatukseen?

Suoranta esittelee uudessa kirjassaan taustaa radikaalille kasvatukselle, jolla hän tarkoittaa muun muassa kasvatustajien tietoisuuden kasvattamista, Valistuksen hengen uudelleen arvioimista ja Vapauden Aaveen unohtamista, koska vapaus on muuttunut segmentoiduksi vankeudeksi, sekä erityisesti tavara- ja kulutuskulttuurin ylittämistä kasvatuksessa. Kaikki nämä tehtävät ovat vaikeita, sanan tarkassa merkityksessä ”mahdotomia”, koska olemme jo ylittäneet määrällisesti sen, mistä voisi vielä palata. Mutta toisaalta vain ihmiset pitävät yllä kasvatuksen ja kulttuurin sisältöjen uusintamista, joten jollakin tavalla muutos voi olla mahdollinen.

Motiivi muutokseen voi olla vaikeasti löydettävissä, koska jokainen pelkää menettävänsä saavuttamiaan etuja: hyvinvointia, tavaraa, vallinnan mahdollisuutta, jonkinlaista tasa-arvoa ja vapautta ratkaisusta. Suoranta kuitenkin motivoi traditionaalissa edistyksen hengessä lukijaa ottamaan käyttöön oman arvostelukyvyyn, jonka antamat vastaukset saattavat heikentää mukavuutta mutta samalla antaa enemmän syytä elämälle.

Joukkoviestimien merkitys kasvatuksen todellisuudelle on ollut dramaattinen. Jo imeväisikäinen opetetaan nykyisin viettämään aikaa katsottamalla muuttuvien värien, muotojen ja äänien vaihtelua kuva-ruudulta. Valmiin kuvan syntaksi on tarkkaan harkittu, sillä mediate-

ollisuudelle on tärkeää siepata vastaanotto- ja arviointikyky omiin käsiinsä. Poliittinen valta, joka edustuksellisissa demokratioissa on kauan sitten menetetty korporeaatioille, tukee tätä kehitystä, koska lasten vastaanottokyvyn manipuloiminen ja sektoroiminen auttaa yhteiskunta- rauhan ylläpidossa uskontoa, lakia ja moraalialia paremmin. Tavarateollisuus ja kulutuksellisuus ovat osa tätä Modernin rakennelmaa, jossa harvalla on enää omaa tahtoa, tarvetta, halua tai ajatusta.

Ihmisyys on yhä arvotavaraa

Suorannan suora kritiikki on varo-vaista, mutta muiden teoreetikkojen kautta hän puuttuu silti kristinuskon vaikutukseen kasvatukseen ja moraalin rapistumiseen, tekopyhään ”lapsen parhaaseen”, joka on pedofiliaa pahempi vitsaus: lapsen vasta kehittymässä olevat taidot, kyvyt, lahjakkuus suunnataan ennaltakuvitellun hyödyn kautta suuntaan, jossa lapsi, myöhemmin aikuinen, ei koskaan varsinaisesti löydä omia vahvuuksiaan mutta oppii sitäkin paremmin reagoimaan muiden odotuksiin. Ajatus ihmisyydestä on alistettu muille ajatuksille. Suoranta lukee sosialismin perinteen ajattelijoita jonkinlaisen modernin humanismin kautta ja osoittaa, kuinka tarkasti Marx, myöhemmin Adorno, kirjasivat ylös sen muutoksen, joka tunnistettavasti tapahtui vasta 1990-luvulla: osallistumattomuus omaan elämään muuttui hyveeksi.

Suoranta seuraa nykykulttuurin tutkimusta asettaessaan eroja populaarikulttuurin ja ”korkeamman”

kulttuurin välille. Tässä hän paljastaa hyvin tosikkomaisesti omaa sosiaalidemokraattista sitoutumistaan päämääriin, joissa ihmisiltä ei saa edellyttää asioiden vastaanottamista, jotka siirtäisivät heidät kovin etäälle kokemastaan maailmasta. Kulttuurintutkimuksessa tämä on usein, nyt myös Suorannalla, johtanut jonkinlaiseen popularikulttuurin idealisoimiseen, vaikka todellisesti kansankulttuurit, populaarikulttuurit, vähemmistökulttuurit ovat yhtä medioituneita ja manipuloivia kuin korkeakin kulttuuri.

Korkea kulttuuri on vanha metaforallistamisen, myyttillistämisen ja symboloimisen väline, jolla todellisesti on ollut aina populaarikulttuuria vahvempi kriittinen ote valitsemaan manipulaatioon ja propagandaan. Radikaali kasvatus tuskin voittaa mitään asettaessaan hiphopparit etusijalle suhteessa oopperaan; jokainen lapsi ja nuori huomaa josakin vaiheessa kasvuaan, että molemmissa on naurettavia, epäaitoja, ohjailevia, vieraita ja todellisuutta vääristäviä piirteitä. Molemmat ovat joka tapauksessa osa tavaratodellisuutta, johdattavat meidät spektakkelin eteen – ja niinpä ne on aina saatettava kriittisen katseen alle.

Sivusta näkee paremmin

Ajatus aidosta tai ”omaehtoisesta” kulttuurista on yhtä epätodellinen kuin ihanneyhteiskunnat, eräänlaisia anaalisen ajattelun tuloksia molemmat. Sen sijaan kiinnittyminen vastuun ja rakkauden ajatuksiin tuo lähemmäs mahdollisuuden muuttaa kasvatuksen suuntaa. Kasvatus on kasvamaan saattamista, kuten Suoranta Hollonsa lukeneena hyvin ymmärtää. Tällöin vastuu on kasvattajalla, myös yhteisöllä, joten sen on mietittävä, millaisia keinoja käytetään ja mitä päämääriä voidaan asettaa. Lyhytnäköiset tai suoraan historiasta kummunneet tavoitteet tuskin käyvät kasvatuksen päämääristä. Suoranta käy läpi useanlaisia tavoitteen- ja päämääränasettamisia ja osoittaa, kuinka useimmat loukkaavat ihmisyyttä ja avoimuutta, demokraattisuutta ja tulevaisuuden arvaamattomuutta. Aikalaisdiagno-

siikka Suoranta tarjoaa keinoksi kasvatuksen ajattelijoille, jotta se tärkeä hetki, joka on menneen ja tulevan välissä, ei hukkuisi ratkaisevana pisteenä, joka todellisesti määrää tulevaisuuden. Suoranta ei ole idealisti, joka kuvittelisi meille uudenlaisen tulevaisuuden. Päinvastoin, hän hyvin realistisesti osoittaa, missä pitkässä ketjussa olemme: käsitteet, joilla voi operoida kasvatuksen ajattelussa, välineet, joilla voi vaikuttaa kasvun tukemisessa, sekä julkinen kasvatuksen tahtotila ovat jo annetut. Sekavia reaktioita synnyttävät ne huomautukset, joita uusi sukupolvi jo osaa lausua ääneen: ”minä synnyin vain, jotta teidän eläkkeenne tulisivat maksetuiksi”. Me emme ole oikeasti edenneet kovinkaan kauas sotien jälkeisestä ”korvaavasta” lisääntymisestä ja sen hedelmien kasvattamisesta.

Suoranta asettaa radikaalin kasvattajan sivustakatsojaksi, intellektuaaliksi sanan parhaimmassa merkityksessä. Jokaisena aikana on tarvittu jonkinlainen intelligentsija, joka ei tyydy siihen, mitä on tarjolla ajateltavaksi, vaan joka periaatteesta kysyy kaiken kehityksen, edistyksen, hyvän ja oikean todellisia kasvoja.

Suoranta asettaa kirjassaan erinomaisesti esille pitkäaikaisen keskustelun, jossa on kannettu huolta ihmisyyden tilasta vallankumouksien, sotien, talouden ja globalisaation keskellä. Hän myös osoittaa, kuinka vähän yksittäiset ihmiset ovat pystyneet tekemään mitään konkreettista, mutta kuinka näistä vähistä on ammennettavissa paljon enemmän kuin mitä kasvatusajattelu Valistuksen, kognitivismin tai konstruktivismin hengessä on pystynyt tunnistamaan. Radikaali kasvatus voi käyttää hyväkseen laajaa ja syvällistä tietovarantoa sen lisäksi, että useimmissa ihmisissä on intuitiivinen taju hyvästä kasvattamisesta, jonka vain opiskelu tai kollektiivinen psykoosi voi täysin hämärtää.

Suorannan kirja osoittaa, että kasvatusajattelu ei ole kasvatustodellisuuden tai -tieteen ulkopuolinen opinala vaan näiden syy. Ainoastaan ajattelemalla, artikuloimalla ja kontekstoimalla kasvatus yhteiskuntaan, yhteisöihin ja demokratian suoraan

syhyyn, hyvin todellistuvaan ihmiseen, voidaan ajatella, että myös laumakasvatus, koulukasvatus ja kasvatus valtion kansalaiseksi ovat aiheellisia. Samoin vasta sen jälkeen voi ajatella, miksi joku voisi tietää ennen toisen syntymää, mikä on tälle hyväksi.

Radikaalia patologiaa?

Elämme outoja aikoja, jolloin ihmisyyden on yhä enemmän epätodellisten, näkymättömien ja arvaamattomien voimien uhrina. Intellektuaali, joka ottaa tehtäväkseen kasvatuksen ajattelemisen ja toteuttamisen, ottaa vaikean tehtävän, jossa ei helposti näe tuloksia, mutta jossa on kaiken aikaa tekemisissä selvän kysymyksen kanssa: miksi me olemme täällä. Tämän pitäisi toimia kenelle tahansa motiivina ajatella uusien sukupolvien hyväksi.

1900-luvun alussa Sigmund Freud aloitti uudenlaisen diskurssin vapauttaakseen ihmiset paremmin elämään omaa elämäänsä, vapaina neurooseista ja psykooseista; 2000-luvun alussa meidän on pakko yrittää nähdä ne keinot, joihin Freud ei purrut ja jotka yhä sitovat energiaamme, kahlitsevat voimiamme ja estävät meitä elämästä omaa elämäämme ilman pakkoa, pelkoa ja ahdistusta.

Suorannan kirjan rinnalla voisi lukea Wilhelm Reichin kirjan *Fasismien massapsykologia*, joka osoittaa niitä irrationaalisia vaikutussuhteita, jotka eivät ole lähestyttävissä Suorannan valitsemalla käsitteistöllä. Kirjat täydentävät toisiaan, mutta Suoranta antaa enemmän välineitä: vaikka taustalla saattaa olla kristikunnan patologia ja yhteisesti jaettu hulluus, silti toivo löytyy jokaisen yksittäisen ihmisen kohdalla, jos hän ei jaa tuota hulluutta. Käsitteellisin keinoin ja jonkin verran sivusta tarkkaillen kasvattaja voi säilyttää kyvyn käsitteelliseen erottelemiseen, jolloin hän ei vajoa hulluuteen. Suoranta uskoo, että keskinäisellä ymmärtämisellä ja keskustelulla voimme todellisesti uudistaa maailmaa samalla kun tavan vuoksi vain usinamme päivittäin sen patologisia piirteitä.

Ilmari Kortelainen

Analyyseja ensimmäisestä filosofiasta

Dean W. Zimmerman (toim.),
Oxford Studies in Metaphysics. Volume 1.
Clarendon Press, Oxford 2004. 321 s.

Analyttisen filosofian historiassa on jakso, jolloin määritteet 'analyttinen' ja 'metafyysinen' olivat toisensa poissulkevia. Esimerkiksi loogiset positivistit ajattelivat, että filosofisen analyysin tehtävä oli osoittaa metafyysikka merkityksettömäksi. Nykyään ei tehdä näin jyrkkää erotelua. Uuden kirjasarjan aloittava *Oxford Studies in Metaphysics* on todiste siitä, että 'analyttinen metafyysikka' on hyvän aikaa ollut tärkeä tutkimusalue.

Artikkelikokoelma koostuu prologista ja yhdestätoista kirjoituksesta. Kokoelma jakaantuu kolmeen osaan, joista ensimmäinen tarkastelee ajan metafyysista luonnetta, toisen aiheena ovat universaalit ja kolmannessa käsitellään vapauden, kausaalisten voimien sekä kausaation teemoja.

Kirjan toimittajan Dean Zimmermanın prologi keskittyy metafyysikan asemaan analyttisessä filosofiassa, mutta pyrkii myös osoittamaan käsitteiden 'analyttinen' ja 'analyysi' monimuotoisuuden nykyfilosofiassa. Zimmermanın ajatukset analyysista tarjoavat yhden näkökulman käsitellä kirjan sisältöä. Zimmermanın päätyttyä yleisluontoiseen väitteeseen, että jokaisella filosofilla on oma analyysitapansa, joten lopulta ei ole yhtä selvää metodologia, jolla metafyysikka tehdään. Artikkeleja tarkastelemalla koetan saada vihin siitä, mitä yhteyksiä ja eroja erilaisilla analyyseilla on. Esittelen tarkemmin yhtä artikkelia kustakin osiosta.

Nykyhetkeä etsimässä

Ensimmäinen jakso on kokoelman kolmesta teemasta laajin, mutta sa-

malla rajatuin kokonaisuus, jossa tutkitaan yhtä ajan luonnetta koskevaa kantaa eli presentismia eri näkökulmilta. David Lewisin presentismia kritisoiva artikkeli "Tensed Quantifiers" tarjoaa esimerkin siitä, kuinka analyysi tuo esiin metafyysisen ongelman.

Presentismi on kanta, jonka mukaan todella on olemassa vain se, mikä on nykyhetkessä ja vain se, mikä nykyhetkessä on todella meneillään. Lewis kutsuu ilmauksia "on", "on olemassa" aikaluokkien määrittäjiksi. Näitä voivat olla menneen ajan ilmaukset, kuten "oli", "on ollut", tai tulevan ajan määrittäjät kuten "tulee olemaan". Lewis pohtii sitä, voidaanko määrittäjiä tulkita vain presentismin näkökulmasta.

Lewis ajattelee, että johdonmukaisen presentistin mukaan kielelliset määritykset rajoittuvat tämänhetkisiin asioihin. Hän olettaa, että presentistille menneen ajan määritykset ovat puutteellisia ilmauksia. Silloin ilmaus "on ollut" tarkoittaa "on ollut niin, että (on)". Samoin ilmaus "tulee olemaan" merkitsee "tulee olemaan niin, että (on)". Toisin sanoen menneeseen ja tulevaan viittaavat ilmaisut käännetään siten, että niiden toteutuminen jossain nykyhetkessä tuodaan esiin. Lewisin mielestä kielellisen analyysin keinot käsitellä ajan määrittäjiä toimivat niin kauan kuin pohditaan vain yksiköitä. Ongelma syntyy heti, jos määrittäjät ovat monikossa. Lewis ottaa esimerkiksi lauseen "On ollut kaksi kuningasta, joiden nimi oli Charles". Kun tämä lause käännetään suoraan presentismin mukaan saadaan ajatus: "On ollut niin,

että (on kaksi kuningasta nimeltä Charles)". Lewisin mielestä väite on epätosi, koska ei voi olla samaan aikaan kahta kuningasta, joiden nimi on Charles. Näin Lewisin analyysityö osoittaa yhden presentismin hankaluuden, ja hän jatkaa käsittelyä antamalla kolme mahdollista vastausta ongelmaan. Hän huomioi myös esitykselleen kaikkein ilmeisimmän vastaväitteen, jonka mukaan presentismin hahmottaminen analyysin kautta on ongelmallista ja ilman analyysejä presentismi voisi toimia.

Miksi nykyiset metafyysikot analysoivat aikaluokkien määrittäjiä? Lewis viittaa artikkelissaan mahdollisuuden ja välttämättömyyden käsitteiden metafyysista luonnetta koskeviin kantoihin. Vaikka Lewis ei asiaa aivan suoraan sanokaan, ilmeistä on, että hän esittää varauksen presentismia kohtaan, koska se voidaan nähdä vastakkaisena hänen filosofiansa käsitykselle mahdollisten maailmojen reaalista olemassaolosta. Jos vain nykyhetki on todella olemassa, kuten presentistit esittävät, eivät mahdolliset maailmat voi olla reaalisesti olemassa. Toisaalta Lewisin oma käsitys konkreettisesti olemassa olevista mahdollisista maailmoista on vaikeasti ymmärrettävä kanta.

Aikaa käsittelevä osio sisältää myös kahden filosofin symposiumin, jossa ensin Thomas Crisp perustelee presentismin ongelman tärkeyttä. Peter Ludlow esittää Crispille vastaargumentteja, joita tämä vielä kommentoi. Lewisin artikkeli, filosofien keskustelu ja muut kaksi aikaa käsittelevää artikkelia täydentävät toinen toisiaan antaen monipuolisen kuvan

presentismin ongelmasta, minkä ansiosta kokoelman ensimmäinen jakso on onnistunut kokonaisuus.

Universaalit ominaisuudet

Vaikka kirjan toinenkin jakso on sisäisesti yhtenäinen, niin osien välinen jatkumo ei ensisilmäyksellä ole nähtävissä. Toki kaikki kolme jaksoa keskittyvät jollain tapaa analyttisen metafysiikan tutkimukseen, mutta toisaalta kokoelman toimittaja haluaa myös asettaa kyseenalaiseksi ajatuksen analyttisen metafysiikan erityislaadusta. Jäljitän seuraavaksi sitä, eroaako Lewisin ajan analyysi toisen jakson universaalien analyysistä.

Konkarimetafysikot David Malet Armstrong ja Peter van Inwagen tutkivat universaalien ongelmaa. Armstrong punnitsee artikkelissaan sitä, miten universaalit ja partikulaarit ovat suhteessa toisiinsa. Van Inwagen puolestaan käsittelee universaalien olemassaolon oikeutusta. Hänen mukaansa on pakko uskoa abstrakteihin objekteihin, koska ei ole mahdollista tulla toimeen olettamatta ominaisuuksien olemassaoloa. Täytyy olettaa esimerkiksi ominaisuus nimeltä ”ihmisyyttä”.

Keino käsitellä ominaisuuksia on seuraava: Ongelma siitä, mitä uskoa olemassa olevasta, on erityistapaus siitä, mihin uskoa. Jos haluamme päättää uskomme ominaisuuksiin kuten ”ihmisyyttä” vai emme, täytyy tutkia uskomuksia, joita meillä jo on. Katsotaanpa lausetta ”hämähäkeillä on joitain hyönteisten anatomisia ominaisuuksia”. Van Inwagenin mielestä lause ilmaisee seuraavan ajatuksen: On totta ainakin yhdestä oliosta, että se on sellainen, että sillä on anatominen ominaisuus, ja tämä ominaisuus on sekä hyönteisillä että hämähäkeillä. Eli jos jo oletetaan olemassa oleviksi hyönteisten ja hämähäkkien anatomisia ominaisuuksia, silloin on anatomisia ominaisuuksia. Argumentti ei tällaisenaan tyydytä van Inwagena, vaan hän tuo esiin vastaväitteitä ja tarkennuksia sille.

Mitä yhteistä edellisissä metafysiikan tarkasteluissa on? Van Inwagenin ja Lewisin analyysit

muistuttavat 1900-luvun alun varhaista loogista analyysia sillä tavoin, että heidän tarkastelussaan lauseen analyysi näyttää oikean loogisen muodon. Van Inwagen muotoilee selvennyksensä loogisen analyysin konvention mukaisesti. Kokoelman viimeisen jakson tarkastelut tuovat esiin muitakin artikkelien analyysseja yhdistäviä piirteitä.

Kausaation sisäinen luonne

Kolmannen jakson artikkelit eivät aluksi näytä sisältävän yhteistä teemaa. Peter Unger tutkii mielenfilosofian metafysisistä ongelmaa, ja John Heill selvittää ominaisuuksien ja voimien suhdetta. Heillin artikkeli kylläkin sivuaa kausaation problematiikkaa, johon kaksi viimeistä artikkelia keskittyvät. Kokoelman päättää Ryan Wassermanin, John Hawthornen, ja Mark Scalan yhteisartikkeli, jossa kurotaan yhteen ensimmäistä teemaa eli ajan problematiikkaa ja kausaation teemaa.

Jakson havainnollisinta antia on Ned Hallin kausaation sisäistä luonetta koskeva kirjoitus.

Hall pohtii oletusta, että millään, mitä tapahtuu kausaalisen tapahtuman ulkopuolella, ei ole vaikutusta tapahtuman luonteeseen. Hall avaa tähän väitteeseensä liittyvää ongelmaa esimerkillä, jossa kaksi kivenheittäjää viskoo lasipulloja rikki. Ensimmäisessä tapauksessa Suzy on yksin ja heittää kiven kohti pulloa, minkä seurauksena kivi särkee pullon. Toisessa tapauksessa Suzylla on kaverinaan yhtä tarkka kivenheittäjä Billy, joka on vain hieman hitaampi kuin Suzy. Kun he heittävät kivensä, Suzyn kivi ehtii ensin ja rikkoo pullon, mutta jos Suzy ei olisi heittänyt kiveä, pullo olisi silti mennyt rikki Bilyn heitosta. Osoittaako esimerkki, että pullon rikkoutuminen ei ole enää riippuvainen Suzyn heitosta? Eikö silloin ulkoisilla tapahtumilla ilman muuta ole vaikutusta synn ja seurauksen suhteeseen?

Hall ottaa arkipöydälle selkeän esimerkin, jonka sisältämän ongelman monimutkaisemmat osatekijät analyysi osoittaa. Kuten useimmat kokoelman kirjoittajat, Hall lähtee liik-

keelle yksinkertaisesta metafysisestä ongelmasta, jota erittelee sitten osiin.

Analyysien yhteydet ja erot

Prologissa Zimmerman tuo esiin, että yksi analyttisten metafysiikkien tarkasteluja yhdistävä tekijä on logiikan hyödyntäminen analyysissa, vaikkei pidä sitä riittävänä koulukunnan määrittäjänä. Kokoelmassa modernin logiikan apuvälineitä hyödyntävät Markosian, Crisp ja Cian Dorr, mutta analyysia tekevät myös muun muassa Lewis ja Armstrong, vaikkeivät logiikan ilmaisutapoja näissä artikkeleissaan käytä.

Edelliset lyhyet huomiot kirjan artikkeleista tukevat väitettä, että joitain yhteisiä piirteitä analyysilla on. Jo mainittu yhdistävä tekijä on, että artikkelit lähtevät varhaisen 1900-luvun analyysin tapaan liikkeelle jostain ilmeiseltä tuntuvasta arkipöydän väitteestä, joka analysoidaan osiinsa ja siten tavoitetaan tarkempi kuva metafysisestä ongelmasta ja sen ratkaisumahdollisuuksista. Myös Zimmerman painottaa Russellin ja Mooren metafysiikkien analyysien ja nyky metafysiikan samankaltaisuutta.

Tätä historiallista taustaa vasten kysymys analyysin luonteesta selkiytyy hieman, vaikka avoimeksi jää edelleen pulma: miten jokin ei-metafyysinen mutta silti filosofinen analyysi eroaisi tämän kirjan analyysistä? Vastaus ei ole itsestään selvästi, ettei eroa laisinkaan olisi. Zimmermanin kantaa, ettei ole yhtä selvää metodia, jolla metafysiikkaa tehdään, ei tarvitse niellä sellaisenaan. Edellä mainituista lähtökohdista voisi määritellä tarkemmin metafysiikkien analyysia. Toisaalta Zimmermanilla on tervetullut näkemys siitä, että analyysia voidaan ja tulee harjoittaa niin nykytutkimukseen keskittyen kuin filosofian historiallisten tarkastelujen yhteydessä.

Kaiken kaikkiaan kirja tarjoaa haastavan paketin nyky metafysiikkaa ja esittelee erilaisia keinoja lähestyä sitä. Se tuo esiin, että metafysiikka on mahdollista ainakin silloin, kun se hyödyntää filosofista analyysia. Sen sijaan, että pyrittäisiin hylkäämään metafysiikan ongelmat, niitä yritetään selvittää analyysin avulla.

Hakim Attar

Kuinka lukea todellisuutta hyvin

Mawlana Jalaladdin Rumi, *Rakkaus on musta leijona*.

Suomentanut Jaakko Hämeen-Anttila. Basam Books, Helsinki 2002.

Kaunokirjallisuuden kääntämistä koskevassa keskustelussa ei voi olla törmäämättä kääntäjien huomioon, kuinka vaikeaa kääntäminen on. Kääntämisen vaikeuden voidaan sanoa alkavan aina käännettävän tekstin valitsemisesta, sen alkupe räisen olemisen tavan ja muodon ymmärtämisestä, ja ulottuvan käännöstyön tuloksen, käännöksen, arviointiin ja edelleen arviointien arviointeihin. Selvää on, että väliin jäävä alue eli itse käännöstekstin kirjoittaminen vaatii aivan erityistä taitoa: taitoa, joka ei rakennu ainoastaan kielten osaamisesta ja kulttuurikon tekstien ja niiden erojen tunnistamisesta vaan myös merkityksenantoon liittyvästä *näkemyksellisyydestä*.

Näkemyksen muodostamisen merkitys korostuu erityisesti lyyrisen ja allegorisen tekstin kääntämisessä, kun alkuperäisteksti on usein ilmi-asultaan avoin merkityksille ja monitulkintainen. Lyyrisallegorinen alkuperäisteksti kuten persialainen *ghazal*-runo, resitatiivisesti ja improvisoiden tuotettu mystisen rakauden teksti, ei usein anna lukijalleen mitään tietoa, kuinka tekstiä tulisi lukea oikein. Pikemminkin se antaa olettaa, että kaikki lukutavat ovat oikeita tai että tekstin kulttuuri-konteksti pitää sisällään jo tarpeeksi informaatiota, jonka nojalla teksti tulkkiutuu oikealla tavalla.

Kun teksti on alunperin kirjoitettu monitulkintaiseksi, merkityksiltään avoimeksi ja fragmentaarisiksi – kuten *ghazal*-runo – suoran käännöksen kirjoittaminen ikään kuin transponoiden voi olla perusteltua: teksti voidaan siirtää toiseen 'sävelkorkeuteen' tai '-asteikkoon', koodata toiselta kieleltä toiselle ja sa-

malla säilyttää tekstin luonteen *subde* yleisiin ja perenniaalisiin merkityksenannon välineisiin. Vastaavasti, kun alkuperäisteksti on kirjoitettu symboliseksi ja tunnetussa tulkintaperinteessä – kuten *ghazal*-runo – on selvää, että perinteen tuntemisesta on myös apua käännöstyössä ja näin käännöksen laatua voidaan mitata sillä, miten on onnistuttu säilyttämään käännöstekstin viittaavuus alkuperäiseen tulkintayhteyteen.

Ainoa käännöksen laadun mittari ei ole, kuinka sattuvasti se viittaa tulkintaperinteeseen, sillä jokainen *varsinaisesti* ymmärtävä tulkinta alkaa aina alusta – ja alun määrittämisessä on olennainen sija sillä kuinka elämismailma kompleksisesti ilmenee. Tämä vaikeuttaa sen ymmärtämistä, mitä alkuperäisellä voidaan tarkoittaa teoksen perustana. Tämä ongelma koskee niin kääntäjää kuin käännöksen arvioijaa. Siinä missä lyyrisallegorisen tekstin kääntäminen on oma taiteenlajinsa, on taiteen ja ihmeiden loihtimisen keinoihin turvauttava myös pohdittaessa, kuinka käännösteksti ja käsitys käännöstekstistä ovat suhteessa toisiinsa, tai sitä, mitä alkupe rällä voidaan ymmärtää.

Ymmärtämisen pakosta ymmärtämättömyyden alkuun

Tekstin merkityksen avoimuus ja ennalta tulkkiutuneisuus nousevat esille pohdittaessa keskiajan persialaista mystistä runoutta kuten *ghazal*-runoutta ja niiden merkityssisältöjä. Näin käy Mawlana Jalaladdin Rumin tekstien kohdalla ehkä vielä korostuneesti, koska Rumin tekstit ovat yksi tutkituimmista ja käänn-

tyimmistä orientalistiikan kohteista. Rumia käännöksinä lukevaa jätetään harvoin oman onnensa varaan, sillä käännökset sisältävät ilman erillistä selitysoosaakin usein paljon tulkinnallisia vihjeitä. Tämä voi olla monesakin mielessä lukemista sujuttavaa. Tämä voi myös jättää teksteistä ennalta pureskellun vaikutelman ja johtaa harjaantumattoman lukijan kokemaan, että on spontaanissa merkityksenannossaan alvariinsa väärrällä polulla. Koska orientalistiikka on yksi Euroopan yliopistojen vanhimista tieteenaloista, on selvää, että uuden aspektin löytäminen Rumin tekstien sisällöstä vastaisi todellakin neulan löytämistä heinäsuovasta.

Jaakko Hämeen-Anttilan suomenoskokoelman lukeminen ja eritoten arvioiminen on harrastajalle haastavaa. Mutta voisiko haastavuuden ja harrastuksen ymmärtää laadullisesti tärkeänä ymmärtämisen alkuna?

Oletetaan, että haastavuus tai amatööriys – amatööri-sanan alkupe räisessä rakastavaan suhteeseen viittaavassa merkityksessä – voivat myös olla laatuja, jotka eivät estä Rumin runojen tai niiden käännösten tulkitsemista ja ymmärtämistä, on sitten kyse lukutavan valitsemisesta, tekstiin kietoutuneiden merkitysten tulkinnasta tai omaan kokemukseen perustuvan merkityksenannon käyttämisestä. Pikemminkin lukemisen haastavuus ja amatööriys tekstin kaikkien mahdollisten jo tunnettujen lukutapojen ja tulkitsemiskontekstien tunnistamisessa voi asettaa ymmärtämiselle uuden lähtökohdan, jossa ymmärtämisen ensisijaiseksi perustaksi muodostuu elämismailman vakavasti

ottava *lukukokemus*. Tällöin käsitys luettavan teoksen viittauskoh-teista rakentuu suhteessa vitaaliin ja muutoksessa olevaan käsitykseen teoksesta ja elämismaailmasta, erotuksena luetavalle, jossa lukeminen palvelee vain subjektiivista ennakkokäsitysten todentamista suhteessa ennalta ymmärrettyyn merkitysten systeemitodellisuuteen. Lukijan on jättäydyttävä tekstin lukemiselle mahdollistaakseen avoimen luku-kokemuksen kehkeytymisen ja seurattava sitä millainen *mieli* tekstistä rakentuu, sekä kuunneltava, kuinka vasta rakentumassa oleva mieli ohjaa teossuhteen muodostumista. Yksinkertaisesti, on luotettava itseän.

Iloisella mielellä teossuhdetta rakentamaan

Jotta teoksesta voisi rakentua mieli, on teoksen kanssa asetettava kokevaan ja ymmärtävään suhteeseen. Rumin *ghazalien* kohdalla suhteeseen asettumisen mahdollisuudet tarkoittavat arabiaa ymmärtämättömille pääasiassa käännostekstien lukemista. Rumin teksteistä on ollut jo pitkään saatavilla hyviä käännöksiä saksaksi ja englanniksi, mutta hiljalleen myös suomen kielellä – erityinen kiitos Jaakko Hämeen-Anttilan monipuoliselle sufi-kirjallisuutta ja -filosofiaa käsittelevälle tuotannolle.

Käännöskokoelman *Rakkaus on musta leijona* lukeminen johdattaa lukijan suhteeseen Rumin toisen pääteoksen *Divan-i Shams-i Tabrizin*, Shams-i Tabrizin runokoelman kanssa. Käännökseen valitut runot ovat pääasiassa *ghazaleita*, mutta mukana on myös joukko muita runoja. Runoja yhdistävänä tekijänä on sama alkuperäislähde ja mystisen rakkauden teema, joka *Divan-i Shams-i Tabrizissa* kietoutuu lähes julistavalla tavalla Rumin rakastettuun Shams-i Tabrizin, 'Tabrizin Auringon' henkilöhaamoon. Shams-i Tabriz, jumalasta juopunut laulava saarnamies, oli Rumin mystisen rakkauden kokemuksen lähteenä ja kohteena sekä Rumin elämän muuttajana. Rumi oli Shamsiin tustuessaan jo yli neljäkymmenen

vanha, perheellinen ja arvostettu uskonoppinut. Shams on aihe, johon Rumi palaa koko tuotannossaan säännöllisesti – usein vertauskuvin, mutta joskus suurin viittauksin – ja tietenkin *Divan-i Shams-i Tabrizissa*.

Pääsyy Shamsin merkitykseen on ehkä, että vasta hänet tavattuään Rumi ryhtyi runojen avulla tutkimaan rakastavaa maailmasuhdetta ja antoi tälle runolliselle tutkimustyölle tärkeimmän sijan elämässään. Tämä myöhemmin johti Rumin riitautumiseen perheensä ja aikaisempien ystäviensä kanssa. Koko Rumin tuotannon voidaan sanoa syntyneen tästä runollisesta tutkimusmatkasta.

Henkilökohtaisen kokemuksen ulkopuoliset syyt Rumin intohimoon tutkia mystisen rakkauden teemaa liittyvät ensisijaisesti kulttuuriin, paikkaan ja aikaan. Arabian ja persian kielet sekä kielikuvista rikas arabialainen ja persialainen kansantarusto ja Islamin metafysiikka saivat Rumin kotikaupungissa Turkin Konyassa ja 1200-luvun mongolivalloituksen paineen alla aikaan kulttuurien yhdistymistä ja sekoitumista tavalla, josta syntyi muun muassa mevlevi-dervissien sufi-yhteisö. Liikkeen hengellisenä isänä pidetään Rumia. Liikkeen päämääriin on kuulunut rakastavan jumala- ja maailmasuhteen, siis mystisen rakkauden, kokeminen ja tämän kokemuksen merkityksen ymmärtäminen vasten Islamin kulttuuriperintöä ja ajan henkeä.

Olenaisena osana mystisen rakkauden merkityksiä koskevaa tutkimista on sufeilla ollut rakkautta koskevan tiedon ymmärtäminen suhteessa kokemukseen sekä tämän tiedon epäsuora välittäminen runollisina kielikuvina. Rumia pidetään tämän tyylin mestarina. Muita mystisen tiedon välittämisen mestareita ja Rumin aikalaisia olivat mm. Fariduddin Attar ja Sa'di. Mystisen rakkauden laadullisen tutkimuksen perusideana on, että tieto perustuu kokemukselle mutta on samalla tulkittavissa olevan olemassaoloon viittaavana merkinä eli tietona ontisesta, joka Islamin merkitysyhteydessä tulkkiiutuu Alláhiksi, Armeli-

aaksi Armahtajaksi. Kokemuksellisen ja ontisen tiedon yhdistäminen on sufien mukaan mahdollista vain likimääräisesti, hetkellisesti ja jumalan armosta, mutta sen tavoittelemisen on silti ihmisenä kasvamisen kannalta olennaista vaikka pyrkimyksissään kohti mystistä tietoa ihminen ajaa itseään kohti omaa tuhoaan kuten yöperhonen lentäessään kohti liekkiä. Vaikka palaminen mystisen rakkauden tiellä onkin välttämättöntä jumalaisen tiedon laadullisen äärettömyyden ja ehtymättömyyden ymmärtämiseksi, ei palamisen tarvitse kuitenkaan olla este sosiaaliselle elämälle. Palamiseen voi myös harjaantua ja ihmisestä voi jopa tulla oman tulensa kaitsija. Olennaista harjaantumisen kannalta on rakastaa sitä, mikä polttaa, mikä viittaa jumalan kaikkivoivan olemassaolon ja armon äärettömyyden hyväksymiseen. Ihmisen kohdalla tämä polttava elementti tarkoittaa elämää ja kaikkea elämismaailmassa ihmiselle ilmenevää.

Rumia voi todellakin pitää oman hengellisen tulensa mestarina, mutta myös pyromaana suhteessaan muihin tulen kantajiin. Rumilla tämä näkyy lietsomisen kaltaisena intona luoda jokaisesta elämismaailman ilmiöstä runollinen ja merkitykseltään kaksisuuntainen kielikuva. Rumin käyttäminä mystisen rakkauden kielikuvina ovat erityisesti Koraanin ja persialais-arabialaisen kulttuurihistorian yleisesti tunnetut teemat mutta myös arkipäivän elämää rakentavat asiat, kuten aurinko ja valo, vesi, ruoka, puutarhat, ihmiset (erityisesti miehet ja lapset), eläimet, sairaudet, käsityöt, musiikki ja tanssi.

Divan-i Shams-i Tabrizin runokoelmassa kielikuvien pääteemana on mystisen rakkauden kokemus homoeroottisessa merkitysyhteydessä ja erityisesti Rumin ja Shamsin suhteessa. Tämä on ehkä saattanut olla syy, minkä takia teosta ei ole hehkutettu yhtä intohimoisesti ehtymättömänä henkisen kasvun oppaana kuin esimerkiksi Rumin *Masnavia*, vaikka toisinaan on jopa esitetty, että tämän teoksen kaunokirjallinen arvo olisi *Masnavia* merkittävämpi. Homoero-

tiikka ja erityisesti kokemukselliseen, siis *libaan*, viittaava terminologia ei tarjoudu usealle tutkijalle *Divanin* tulkitsemisvälineeksi yhtä helposti kuin rakkauden universaaleihin abstraktioihin viittaava terminologia. Tämä on myös tarkoittanut, että silloinkin kun on korostettu persialaisen mystiikan kielikuvien olevan avoimia kahteen suuntaan – maalliseen ja taivaalliseen – on merkityksenannossa kuitenkin painotettu enemmän taivaallista kuin maallista käsitteistöä. Kuitenkin on hyvin tunnettua, että aika ja kulttuuri, jossa Rumi eli, oli yhtä julistavasti homoeroottinen kuin Platonin ajan Ateena.

Mitä edellä sanottuun tulee, *Rakkaus on musta leijona* -teoksen valikoituneiden runojen käännök-sistä voi sanoa, että ne sopivat niin heteroille kuin radikaaleille kasvatustieteilijöille ja sosiologeille. Näin on siitäkkin huolimatta, että Hämeen-Anttila mainitsee erityisesti pyrkineensä antamaan käänöksille ”modernin suomenkielen” ja ”nykyaikaisen lyriikan asun” (246).

Niin käännosten aiheiden kuin selitysosien painopisteenä on neutraalin yleismaailmallisen rakkausteeman avaaminen islamin patriarkaaliseen metafysiikkaan ja tätä korostavaan tulkintaotteeseen, vaikka Rumin kielikuvasto ei tyhjene merkityksenannossa tällaiseen tulkintaan. Kääntäjä on ehkä halunnut runovalikoimalla ja sanavalinnoilla antaa niin *Divan-i Shams-i Tabrizista* kuin Rumin ajattelusta mahdollisimman laajan ja monipuolisen kuvan ja samalla ehkä myös jättää lukijalle tilaa omaan merkityksenantoon ja tulkintaan. Tämä ilmenee kääntäjän pyrkimyksessä tarjota Rumin käyttämiä kielikuvia laaja-alaisesti ja selittää näitä yleisesti sovitulla mystisen runouden symboliikalla. Tämä myös näyttäisi olevan jo yleiseksi muodostunut käsitys Rumin kääntämisestä. Kääntäjän kannalta tässä selkeänä etuna on varmasti, että näin ei ainakaan tule edenneeksi vastavirtaan yleisen Rumi-tutkimuksen kanssa. Vastaavasti lukijan kannalta etuna on, että lukijakin pääsee osalliseksi yleisen tulkintaperinteen myötävirrasta.

Toisaalta on myös mahdollista esittää, että teokseen kietoutuneesta näkemyksellisyydestä puuttuu rohkeutta ymmärtää Rumia uudella tavalla. Tämä puute ei ehkä ole niinkään käännostekstien ongelma vaan pikemminkin selitysosien kautta hahmottuva tulkinta alkuperäisteoksesta ja sen viittauskohteista, Rumista ja hänen elämästään.

Vaativalle lukijalle näkemyksellisyyden neutraaliutta korostaa myös, että teoksen jälkisanat on lähes samanlaisina julkaistu kääntäjän toisessa teoksessa *Jumalasta juopuneet. Islamien mystiikan käsikirja* (Basam Books 2002). Kuitenkin *Divan-i Shams-i Tabriz* -teoksen kohdalla kääntäjällä olisi varmasti ollut mahdollisuus rohkeampaankin irrotteluun ja näkemyksen muodostamiseen. Toisaalta saattaa olla, että tässä maailman ajassa voi kääntäjällekin olla etu pysytellä myötävirrassa.

Suomalaiselle alkutekstin kieltä taitamattomalle ja Rumin teksteihin vasta tutustumassa olevalle *Rakkaus on musta leijona* -teos on kokonaisuudessaan onnistunut ja myös hyvä lähtökohta Rumin ymmärtämiselle. Teoksen erityislaatuna tässä suhteessa on, että käännosten sanavalikoima kuten myös valitut runot tukevat yleistä käsitystä niin Rumin ajattelusta kuin hänen käyttämiensä kielikuvien viittauskohteista. Toisaalta käännoös ei suoranaisesti estä uuden syntymistä lukijan omassa lukukokemuksessa.

Teoksesta voi sanoa, että niin onnistuessaan kuin puutteissaankin se haastaa lukijan ryhtymään merkityksenantoon. Tämä oli mahdollisesti sekä kääntäjän että Ruminkin tarkoitus. Tätä ajatusta seuraten merkityksenannon ei tarvitse jäädä vain Rumin tekstien lukemiseen vaan se voi myös kohdistua tutkimaan niitä aiheita, joista Rumi kirjoittaa. *Divan-i Shams-i Tabrizin* tutkimusaiheena on selkeästi miesten välinen rakkaus, mutta rakastavaa maailmasuhdetta tukevia tutkimusaiheita voi etsiä arkipäiväisistäkin asioista kuten ruoasta, lapsista, naisista, taudeista, perhe-elämästä, eläimistä, metafysikaasta, patriarkalisesta symbolismista

– ehkä jopa kasvatustieteestä! Pääasenteena tutkimuksessa kuitenkin tulee olla, että se tapahtuu iloisella ja elämää vastaanottavalla mielellä, vaikka teemat eivät aina olisikaan intohimoa herättäviä.

Viite

1. Hyviä ja arvostettuja Rumin kääntäjiä ovat mm. Annemarie Schimmel, joka on kääntänyt sekä saksaksi että englanniksi, sekä englanniksi Rumia kääntänyt R.A. Nicholson.