



niin & näin
filosofinen aikakauslehti *1/97*

TOIMITUSKUNTA

Mikko Lahtinen, päätoimittaja
puh. (k.) 03-253 4851, sähköposti ptmila@uta.fi
Tuukka Tomperi, toimitussihteeri
Kimmo Jylhämö, Samuli Kaarre, Reijo Kupiainen
Marjo Kylmänen, Heikki Suominen, Tere Vadén

TOIMITUSNEUVOSTO

Hanne Ahonen, Aki Huhtinen, Vesa Jaaksi, Riitta Koikkalainen, Päivi Kosonen, Jussi Kotkavirta, Susanna Lindberg, Kaisa Luoma, Erna Oesch, Mika Ojakangas, Sami Pihlström, Juha Romppanen, Esa Saarinen, Mika Saavalainen, Mika Saranpää, Jarkko S. Tuusvuori, Yrjö Uurtimo, Tommi Wallenius, Erkki Vettenniemi, Matti Vilkkä, Jussi Vähämäki

TILAUSHINNAT

Kestotilaus 12 kk kotimaahan 130 mk, ulkomaille 180 mk. Lehtitoimiston kautta tilattaessa lisämaksu. Kestotilaus jatkuu uudistamatta kunnes tilaaja sanoo irti tilauksensa tai muuttaa sen määräaikaiseksi.

niin & näin ilmestyy neljä kertaa vuodessa

TILAUS- JA OSOITEASIA

Heikki Suominen puh. (k.) 03-362 3185

ILMOITUSASIAKAS Kimmo Jylhämö, puh (k.) 09-774 1734

ILMOITUSHINNAT 1/1 sivu 2000,-, 1/2 sivua 1200,-, 1/4 sivua 700,-, takasisäkansi 2400,-

MAKSUT ps-tili 800011-1010727

JULKAISIJA Suomen fenomenologinen instituutti ry

TAITTO Kimmo Jylhämö

KUVANKÄSITTELY Kimmo Jylhämö

ISSN 1237-1645

4. vuosikerta

PAINOPAikka Vammalan Kirjapaino Oy.

TÄMÄN NUMERON KIRJOITTAJAT

Aristoteles, ks. s. 8-.

Jacques Derrida, ks. s. 36-.

David Hume, ks. s. 28-.

Sakari Kainulainen, Suomen Akatemian tutkija, sosiaalitieteiden laitos, Kuopion yliopisto

Jukka Laari, yhteiskuntatieteiden ja filosofian laitos, Jyväskylän yliopisto.

Mikko Lahtinen, YL, FL, tutkija, politiikan tutkimuksen laitos, Tampereen yliopisto.

Pertti Lappalainen, YTT, vt. yliassistentti, politiikan tutkimuksen laitos, Tampereen yliopisto.

Ville Lähde, fil. yo., Tampereen yliopisto.

Päivi Mehtonen, FT, taideaineiden laitos, Tampereen yliopisto.

Ilkka Mäyrä, FL, tutkija, kirjallisuuden ja tekstuaalisuuden teorian Graduate School, Tampereen yliopisto

Ismo Nikander, FM, Heidelbergin yliopisto.

Kari Palonen, valtio-opin professori, yhteiskuntatieteiden ja filosofian laitos, Jyväskylän yliopisto.

Sami Pihlström: FT, tutkija, Helsingin yliopisto, filosofian laitos.

Lauri Rauhala, emeritus professori, FT, Helsinki.

Juha Sihvola, FT, dosentti, Renvall instituutti, Helsingin yliopisto.

Jukka Sihvonen, elokuva- ja televisiotieteen apulaisprofessori, Turun yliopisto

Jyrki Siukonen, taiteilija, Helsinki.

Tuukka Tomperi, fil. yo., filosofian tuntiopettaja, Tampere.

Juha Varto, FT, tutkimusjohtaja, Vantaan ammattikorkeakoulu.

Erkki Vettenniemi, YTM, Lontoo.

OHJEITA KIRJOITTAJILLE

Lehteen toivotaan artikkeleita, keskustelupuheenvuoroja ja kirja-arvioita sekä suomennoksia. *niin & näin* noudattaa refereemennettelyä. Käsikirjoitukset osoitetaan toimitukselle ja niihin liitetään kirjoittajan nimi, osoite ja puhelinnumero sekä mahdollinen faksinumero ja sähköpostiosoite sekä kirjoittajatiedot, joita tulisi voida käyttää kirjoittajat-palstalla. Käsikirjoitukset lähetetään toimitukselle levykkeellä (3,5") ja kolmena paperikopiona. Samalla on ilmoitettava, mitä ohjelmaa on käytetty ja missä muodossa dokumentti on tallennettu. Jos mahdollista, dokumentti tulisi tallentaa useammassa eri muodossa. Tekstiä ei tule muotoilla (ei sisennyksiä, tavutuksia yms.) ja korostuksien tulee näkyä myös paperiversiossa. Otsikoinnin ja väliotsikoinnin tulisi olla lyhyttä ja ytimekästä.

Lähdeviitteet (ja loppuviitteet, mikäli niitä on välttämätöntä käyttää) numeroidaan juoksevasti ja

sijoitetaan tekstin loppuun. Lähdeviitteissä ilmoitetaan kirjoittajan sukunimi, kirjoituksen painovuosi ja viittauksen sivunumerot (Levinas 1961, s. 187-188). Sisä- tai alaviitteitä ei käytetä.

Lähdeluettelo liitetään artikkelin loppuun otsikolla kirjallisuus ja se laaditaan tekijän sukunimen mukaisessa aakkosjärjestyksessä. Kirjoista ilmoitetaan kirjoittajan etu- ja sukunimi, teoksen nimi, kustantaja, kustantajan kotipaikka ja ilmestymisvuosi (Maurice Merleau-Ponty, *La prose du monde*. Gallimard, Paris 1969). Toimitettuun teokseen viitattaessa ilmoitetaan artikkelin kirjoittaja, artikkelin otsikko, teoksen toimittajan nimi, teoksen nimi, kustantaja, kustannustiedot ja sivunumerot (Rainer Alisch, Heideggers Rektoratsrede im Kontext. Teoksessa: W.F. Haug (toim.), *Deutsche Philosophen 1933*. Argument-Verlag, Hamburg 1989, s. 56-79.) Viitattaessa aikakauslehtiartikkeliin ilmoitetaan kirjoittajan nimi, kirjoituksen nimi, jul-

kaisun nimi, lehden numero, ilmestymisvuosi ja sivunumerot (Roberto Finelli, *La libertà tra eguaglianza e differenza*. Critica marxista n. 3, maggio-giugno 1993, s. 56-64.).

Arvosteltavista kirjoista tulee sopia etukäteen päätoimittajan kanssa. Kirjasta on ilmoitettava tekijän (tai toimittajan) etu- ja sukunimi, kirjan nimi, alaotsikoinen, kustantaja, kustantajan kotipaikka, ilmestymisvuosi ja sivumäärä (käännöskirjoista myös alkuperäinen nimi ja ilmestymisvuosi sekä suomentajan nimi). Esim. Kaj Ilmonen (toim.), *Kestävyyskoe: kirjoituksia 90-luvun Suomesta*. Vastapaino, Tampere 1993. 320 s. tai Gilles Deleuze & Félix Guattari, *Mitä filosofia on?* (Qu'est-ce que la philosophie, 1991). Suomentanut Leevi Lehto. Gaudeamus, Helsinki 1993. 225 s.

Toimitus ei vastaa tilaamattomasta aineistosta.

N&N 1/97

2 Pääkirjoitus

3 niin vai näin

R E T O R I I K K A

8 Juha Sihvola, *Aristoteleen retoriikasta*

10 Aristoteles, *Retoriikka, I kirja, 1. luku*

12 Kari Palonen, *Sofistiikka filosofian vaihtoehtona*

16 Päivi Mehtonen, *O-ratio: Ramon Llull (Raimundus Lullus) ja Petrus Ramus retoriikan filosofisuudesta*

20 Jouni Vauhkonen, *Matkalippu retoriikan valtakuntaan*

21 Juha Sihvola, *Pelkkää retoriikkaa*

23 Pertti Lappalainen, *Politiikan tyylikkyys*

28 Tuukka Tomperi, *Kääntäjän johdanto Humen esseeseen 'Puhetaidosta'*

29 David Hume, *Puhetaidosta*

Radikaaliekologiasta

31 Ville Lähde, *Menneisyyden varjo: radikaalin ekologisen filosofian kiistoista*

Derrida: erån ajattelua

36 Ismo Nikander, *Alkuhuomautuksia*

37 Jacques Derrida, *Rakenne, merkki ja leikki ihmistieteiden diskursseissa*

45 Ismo Nikander, *Merkkien loputon leikki: Fenomenologian ja strukturalismin välissä ja tuolla puolen*

Positioita vastuusta ja vapaudesta

54 Juha Varto, *Vastuu aidsin aikakaudella*

58 Sakari Kainulainen, *Aika vaatii vapautta – mutta mitä niistä?*

K o l u m n i

63 Juha Varto, *Maa kuusta nähtynä*

Tajunnasta ja ideologiasta

64 Lauri Rauhala, *Tajunnan tutkimus sen oman struktuurin ehdoilla*

69 Jukka Laari, *Subjekti ideologian myllyssä*

K i r j a t

75 Fjodor Dostojevski: *Kirjailijan päiväkirja* (Erkki Vettenniemi)

76 Timo Siivonen, *Kyborgi: Koneen ja ruumiin niveltymisiä subjektissa.*

Erkki Huhtamo & Martti Lahti, *Sähköiho.*

Leena Krohn, *Kynä ja kone: Ajattelua mahdollisesta ja mahdottomasta* (Ilkka Mäyrä)

77 Olli Koistinen & Juha Räikkä: *Taivaassa ja maan päällä: Johdatus uskonnon filosofiaan* (Sami Pihlström)

79 Jean-Luc Nancy: *Corpus* (Jukka Sihvonen)

83 Tapahtumia

Pääkirjoitus

Filosofian ja kulttuurin historiassa erotuu mielenkiintoinen sanajoukko. Sen muodostavat sanat, joiden käsitteellinen merkitys on aikojen kuluessa kääntynyt vastakohdakseen tai joita käytetään edelleenkin kahdessa, toisilleen vastakkaisessa merkityksessä. Tunnetuin näistä lienee *subjekti*, joka vieläkin tarkoittaa toisaalta alamaista tai alle asetettua (*subiectus*, *subject*) tiedon, toiminnan tai hallitsemisen kohdetta, so. objektia ja toisaalta toimijaa eli tietämisen tai toiminnan agenttia. Muita joukon jäseniä ovat esimerkiksi *causa*, jonka etymologia viittaa oikeustapauksen lisäksi sekä syyttä tapahtuvaan, sattumaan (*casus*) että vaikuttavaan syyhyn. Tai *revoluutio*, joka vielä ennen valistusta ja Ranskan vallankumousta merkitsi verbiään *revolve* seuraten takaisin palaamista, pyörimistä tai esimerkiksi planeettojen kiertoa auringon ympäri, kuten Kopernikuksen vallankumouksellisessa teoksessa *De revolutionibus orbium coelestium* (1543), mutta 1800-luvulle tultaessa se alkoikin tarkoittaa filosofisissa ja poliittisissa yhteyksissä alkuperusteisiin palaamisen (esim. Machiavelli) sijasta vanhan kumoamista ja ennen muuta siirtymistä johonkin uuteen ja ennennäkemättömään. (Revoluution vanha merkitys on kuitenkin edelleen käytössä esimerkiksi kierroslukumittarissa (r.p.m., revolutions per minute) tai sanassa revolveri tai automerkiksi arveluttavassa Volvossa.)

Jos *causa* on otettu filosofiaan roomalaisen oikeuden sanastosta, niin kreikkalaisen antiikin teatterikielestä ja sitten etruskeilta lienee puolestaan poimittu persoona, joka näillä tarkoitti näyttelijän naamia, mutta jo roomalaisilla viittaa myös henkilöön ja lopulta nykykielissä ihmisyksilöön itseensä, kuten yksilöllisyyttä ja persoonallisuutta korostava psykologistinen puhetapa antaa ymmärtää

Ehkä merkityksen täyskäännöksestä voidaan puhua myös *conscientian* kohdalla, kun yhteistuntoon tai yhteisön tuntoon viittava sana (vrt. *sensus communis*) kääntyykin nuorissa kirjakielissä, kuten

suomessa ja eestissä, *omatunnoksi* tai *sisetunteeksi*. Se, mikä ennen viittasi yhteisöön sen jäsenessä, muuntuukin nyt tämän sisäsyntyiseksi moraaliaistiksi, joka voi jopa kääntyä yhteisön tuntoja vastaan.

Yllä mainittujen sanojen käsitteellisten merkitysmuutosten selvittäminen tietenkin edellyttäisi yksityiskohtaista tutkimusta, jolloin vasta olisi mahdollista kohdallisemmin arvioida tällaisten muutosten vaiheita ja syntysyitä. Merkityskumoukset eivät varmaankaan ole puhdasta sattumaa, vaan sattumallakin on syynsä, kuten Petronius sanoisi. Ounastella voikin, että muuntumisiin liittyy opillisia ja yhteiskunnallisia kiistoja, joiden osapuolet pyrkivät hegemonisoimaan omaa tulkintaansa tai vähättelemään toisten tulkintaa yhteisestä sanasta. Tällaiset kiistat ovat tietenkin tyyppillisiä myös sellaisten sanojen ja käsitteiden kohdalla, joiden merkityksen tai tarkoitteen kaikki kiistan osapuolet ymmärtävät suurin piirtein samoin — eivät ainakaan vielä päinvastaisesti — mutta arvottavat eri lailla (esim. sana *hyvinvointivaltio* lienee nykypäivänä tällainen käsite). Merkityksen nurinkääntymisen on tällaisen sanasodan eräs mahdollinen pitemmän aikavälin seuraus, kun vastakkainen merkitys vähitellen, maailmankuvallisten ja ajatusmuotojen muutosten myötä syntyy ja/tai vahvistuu ja kohoaa hegemoniseen asemaan ja muuntuu ideologiseksi itsestäänselvyydeksi ihmisten "spontaanissa" kieltajunnassa.

Esimerkiksi *persoonan* merkityksen muuntumiseen on varmasti liittynyt tietoisiaakin kamppailuja, mutta kyse on myös modernia länsimaista kulttuuria hallinneiden psykologistien ja yksilökeskeisten ajatusmuotojen syvälekäyvää, mutta vasta jälkikäteen hahmotettavissa olevasta syntyprosessista. Tai vaikka *revoluution* merkitys onkin muuntunut valistuksen ja jakobiinien antamasta sysäyksestä, sopii se hyvin yhteen myös lineaarisen aikakäsityksen vakiintumisen kanssa tai liittyy luontevasti esimerkiksi

neromyytin syntyprosessiin, jossa tämä ihmisen tai vaikka laidunmaan suojelushenki (*genius*) muuntuu myöhäisrenessanssista lähtien uutta ja ainutkertaista taidetta luovaksi ihmiseksi, kuten taiteilijaneroksi. Samassa prosessissa sanan *ars* sisälle syntyy vastakohta-asetelma, joka perustuu oletukselle "itsestäänselvästä" erosta toistoon perustuvan 'taidon' ja ainutkertaista luovan 'taiteen' välillä.

Merkitysten muutosten sekä sanoista (ja niiden välillä) käytyjen kiistojen tutkiminen tai vain etymologisten sanakirjojen lukeminen on eräs kiehtova tapa harrastaa filosofiaa. Tunnen ihmisiä, joiden filosofian harrastus on alkanut juuri heidän etymologioita kohtaan tuntemastaan viehtymyksestä. Tosin tunnen myös filosofeja, jotka esittävät niin hurjia kotikutoisia etymologisia päätelmiä, että jokainen kielitieteen alkeiskurssin käynyt pitäisi heitä pilkkanaan. Etymologioiden tutkiminen ei kuitenkaan ole vain kielitieteilijöiden yksinoikeus. Sanojen merkityksissä tapahtuvien muutosten (kuten jopa kokonaisten sanastojen muuttumisen) tutkiminen on eräs tapa yrittää ymmärtää muiden aikojen ja paikkojen filosofioita näiden omista lähtökohdista, jälkiviisautta sekä oman aikamme ja paikkamme kulttuurista ylämieltä välttämättä.

Etymologiat eivät kuitenkaan avaa näkymiä pelkästään teorian kentille, vaan merkitysten muutokset viittaavat kokonaisten sivilisaatioiden, kulttuurien ja tieteiden käytännöissä ja retoriikoissa tapahtuneisiin muutoksiin ja kumouksiin. Käsillä olevan *niin & näin* numeron teema on etymologisenkin harrastuksen kannalta mielenkiintoinen retoriikan ja filosofian suhde. Lehden sivuilla käytävän konkreettisen kiistan kohde on puolestaan *mieli* (ks. myös numerot 3/96 ja 4/96). Kiistelyn tämän sanan merkityksestä voi lukea myös pieneksi kertomukseksi ja viitteeksi siitä, millaisia teoreettisia ja käytännöllisiä käännteitä, kiistoja ja näihin sisältyviä hegemonisia pyrintöjä suomalainen filosofia pitää sisällään.

Mikko Lahtinen

ANALYYTTINEN FILOSOFIA JA METAFYSIIKKA SUOMESSA

1. Suomalaisessa kulttuurilehdistössä käytiin vuodenvaihteen 1996-97 tienoilla debattia maamme filosofian tilasta. *niin & näin* -lehdessä dosentti Matti Luoma kertoi suomalaisen filosofian 30 - 40 vuotta sitten tapahtuneesta "kah-tiajaosta".¹ *Kanava*-lehdessä taas dosentti Juha Sihvola on — onneksi — jo ehtinyt osoittaa dosentti Henri Bromsin pahimmat kömmähdykset metafysiikan asemaa Suomessa käsitelleessä keskustelussa.²

Broms vs. Sihvola -kiistaan lienee tarpeetonta enää yksityiskohtaisesti puuttua. Sihvola on ilman muuta oikeassa huomauttaessaan, että juuri metafysiikkaa koskevat kysymykset kuuluvat suomalaisen filosofian suosituimpiin ja että esimerkiksi totuuden, taiteen, ihmisen, hyvän ja pahan, kuoleman sekä ajattelun ongelmat ovat askarruttaneet analyyttisessä traditiossa kasvaneita filosofejamme. Yhdyn myös täysin hänen näkemykseensä akateemisen filosofian kansainvälisyydestä. Nykyaikana pitäisi olla päivänselvää, ettei suomenkielisten julkaisujen, varsinkin populaarikirjoitusten, arvoa tule kovinkaan paljon painottaa yliopistollisessa virantäytössä ja muissa rahoituskysymyksissä. Niillä on paikkansa englanniksi (tai jollakin muulla maailmankielillä) laadittujen töiden rinnalla ja tukena — on toki hyvä, että suomalaiset filosofit kirjoittavat myös suomeksi (tai ruotsiksi).

2. Keskustelua analyyttisen filosofian, metafysiikan ja suomalaisen filosofian perinteiden suhteista on kuitenkin hyvä jatkaa hieman toisesta näkökulmasta. Vaikka sympatisoin Juha Sihvolan korostamaa, Aristoteleeseen palautuvaa ajatusta filosofisen argumentaation selkeydestä ja tarkkuudesta analyyttisen filosofian keskeisenä hyveenä, Sihvola antaa analyyttisestä filosofiasta ehkä sittenkin hieman liian kauniin kuvan väittäessään, että selkeyden ja tarkkuuden ihannetta sovelletaan "tietenkin aina kulloinkin tutkittavan aiheen sallimissa rajoissa" ja että kyseessä on "suvaitsevainen perinne, joka mielellään kohtaa muita traditioita ja lähestymistapoja toisiaan kunnioittavassa keskustelussa".³ Näin ei kyseisen perinteen historiassa suinkaan aina ole ollut, ja nykyäänkin monet analyyttisen filosofian edustajat tuntevat syvää epäluuloa esimerkiksi "pehmeämpää" ja "kaunokirjallisempaa" ranskalaista (tai yleisemmin mannereurooppalaista) filosofointityyliä kohtaan.

Olen jälleen Sihvolan kannalla siinä, että "velto postmodernismi ja sen suosima intellektuaalinen hölynpöly on [sic] mielestäni vahingollista",⁴ mutta usein on vaikea nähdä, mikä todella on hölynpölyä ja mikä ei. Uskoakseni useimmat analyyttisen filosofian perinteessä oppinsa saaneet (allekirjoittanut mukaan lukien) eivät välttämättä ole kompetentteja arvioimaan esimerkiksi Gilles Deleuzen tuotannon filosofista arvoa. Deleuzen ja muiden muodikkaiden ranskalaisajattelijoiden teksteistä löytyy varmasti paljon sellaista, mihin on aiheellista puuttua huuhaa-kriitikkojen Alan Sokalin ja Jean Bricmont'n tavoin,⁵ mutta hyvin harvat pystyvät todella asiantuntevasti ylittämään sen

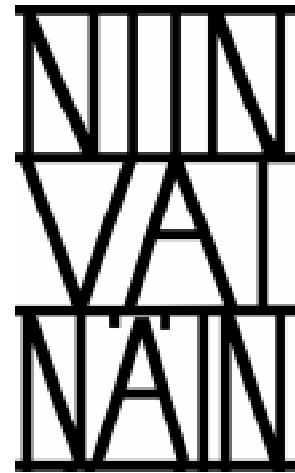
kommunikaatiokuilun, joka yhtäältä analyyttisen filosofian ja eksaktien luonnontieteiden sekä toisaalta "ranskalaisen", postmodernin kulttuuritutkimuksen välille avautuu. Amerikkalaisista nykyfilosofeista tässä suhteessa kaikkein monipuolisin ja asiantuntevin on mielestäni Suomesakin usein vierailnut Joseph Margolis.⁶ Hän on kotonaan niin angloamerikkalaisessa kuin mannereurooppalaisessakin keskustelussa.

On kiinnostavaa, että Broms ja Pekka Pihlanto viittaavat analyyttistä filosofiaa murjoessaan ja metafysiikkaa puolustaessaan toiseen tunnettuun amerikkalaiseen ajattelijaan, Hilary Putnamiin. Putnam on 1980-luvulta asti kritisoinut nykyistä analyyttistä filosofiaa — ennen kaikkea kielifilosofiassa, mielen filosofiassa ja tieteenfilosofiassa suosittuja jyrkän naturalismin (tai fysikalismin) muotoja — ja viritellyt omaan ajatteluunsa teemoja, jotka näyttävät noudattelevan pikemminkin mannermaista fenomenologis-hermeneuttista kuin Yhdysvalloissa vahvaa analyyttistä perinnettä. Hän on myös, kuten Broms ja Pihlanto aivan oikein toteavat, toivonut, että filosofiassa keskusteltaisiin ennen kaikkea ihmisestä, inhimillisestä olemassaolosta. Hän on esimerkiksi ehdottanut, että (tieteellinen) realismi luopuisi persoonattoman, kylmän objektiivisen ja ihmisestä absoluuttisen riippumattoman todellisuuden kuvauksen etsinnästä ja loisi itselleen "inhimilliset kasvot".⁷ Lisäksi Putnam on analyyttisestä taustastaan huolimatta ankarasti vastustanut Matti Luoman "analyyttisen filosofian lempilapseksi" nimeämää arvosubjektivismia.⁸

Se, että Putnam Bromsin ja Pihlannon teksteissä kytketään ajatukseen vanhanaikaisen idealistisen metafysiikan paluusta, perustuu kuitenkin väärintymmärykseen. Putnam on vastustanut analyyttisen filosofian tiettyjä muotoja juuri niiden metafysiisyyden vuoksi: hänen mielestään naturalistis-fysikalistinen kehitys on johtanut suurisuuntaisiin metafysiisiin visioihin, jotka romahtavat, kun niitä käydään tarkemmin tutkimaan. Hän puhuu jopa aivan eksplisiittisesti "analyyttisestä metafysiikasta" ja sen kieroutumista.⁹ Eryityisesti tämä koskee viime vuosikymmeninä suosittua realismikiistaa, jonka polttopisteessä on todellisuuden ja totuuden riippumattomuus ihmismielestä, kielestä ja käsitteistä. Muistan Putnamin todenneen (hänen kanssaan Harvardin yliopistossa keväällä 1995 käymissäni keskusteluissa), että nykyinen realismi on kuin metafysiikan höyryjen täyttämä ilmapallo, jonka hän haluaa puhkaista ja palauttaa maan pinnalle.

Vastustamaansa näkemystä Putnam on jo 1970-luvun lopulta lähtien nimittänyt "metafysiiseksi realismiksi". Hän on näin ollen korostetun *anti metafysiisin* ajattelijana — joskaan tästä ei seuraa, että hänen yrityksensä välttää metafysiikkaa olisivat onnistuneita. Ne, kuten muutkin realismista ja metafysiikasta esitetyt näkemykset, on alistettava kriittiselle arvioinnille.¹⁰

3. Putnam voidaan myös aiheellisesti laskea *jälkianalyyttiseksi* filosofiksi — onhan hän yksi *Post-Analytic Philosophy* -nimisen artikkelikokoelman kirjoittajista.¹¹ Hänen työnsä pohjau-



Kirjeitä lukijoilta

tuu analyyttiseen perinteeseen, mutta se muokkaa ja uudistaa tuota perinnettä sen sisältä käsin. Putnam, kuten sekä Bromsin että Sihvolan siteeraama Stanley Cavell, on näin ollen analyyttisen filosofian itsekritiittinen ääni. Heidän ohella analyyttistä filosofiaa vähitellen sisältäpäin murentavaan itsekritiikkiin ovat osallistuneet muiden muassa W.V. Quinen, Donald Davidsonin, Richard Rortyn ja jo mainitun Joseph Margolisin kaltaiset nimekkäät amerikkalaiset filosofit.

Koska näiden kaikkien työ on varsin hyvin tunnettua myös Suomessa, on käsittämätöntä, että Broms saattaa väittää analyyttisen filosofian "melko vanhan koulun" (jota hän pitää kuhnalaisena normaalitieteenä) viettävän meillä "vasta nyt riemuvoittojaan".¹² Lähes yhtä outoa on lukea Luoman vuodatusta siitä, miten "Eino Kailan raskas perintö" on yksipuolistanut suomalaista filosofiaa "näihin päiviin saakka".¹³ Jälkianalyyttinen kriisivaihe analyyttisen filosofian kehityksessä on saapunut maahamme jo kauan sitten; tosin tämä ei tietenkään tarkoita perinteisempien analyyttisten kysymyksenasettelujen kuolemaa. Logiikkaa voidaan tutkia sisäisesti ristiriitaisen ja heterogeenisen (jälki)analyyttisen tradition sisälläkin. Sen filosofista asemaa ja merkitystä koskevat kysymykset ovat sitten eri asia. Huomattakoon, että kriittinen keskustelu analyyttisen filosofian tilasta ja tavoitteista on mahdollista niillekin, jotka eivät varsinaisesti ole menneet mukaan jälkianalyyttiseen kehitykseen. Luoman kitkerästi arvostelema professori Jaakko Hintikka, yksi aikamme eturivin loogikoista ja analyyttisistä filosofeista, on usein kärkevästikin kritisoinut muiden analyyttisen filosofian edustajien käsityksiä filosofian keskeisistä ongelmista ja niiden ratkaisemisen metodeista.¹⁴ Bromsin, Pihlannon ja Luoman kuvitelma analyyttisen filosofian koulukunta-omaisesta yhtenäisyydestä, jonka seurauksena vastakkaiset ajattelutavat järjestelmällisesti "karkotetaan" yliopistojen filosofian laitoksilta, on täysin vanhentunut.

Samanaikaisesti on todettava, ettei analyyttinen filosofia tietenkään voi jatkaa olemassaolonsa ongelmatonta ja itseensä tyytyväisenä. Tämä seuraa juuri siitä, ettei se (enää) ole *Wienin piirin* loogisen positivismin kaltainen yksimielinen koulukunta. Edes Wienin piiri ei ollut

NIIN VAIN NÄIN

täysin yksimielinen: myöhempi analyttinen filosofia kehittyi sen sisäisen itsekritiikin pohjalta. Jälkianalyttiseen vaiheeseen siirtyminen merkitsee kuitenkin paljon perinpohjaisempaa erimielisyyttä, eräistä analyttisen tradition peruslähtökohdista luopumista. Itse loogisen analyysin idea, jonka pohjalta analyttinen filosofia vuosisatamme alkupuolella muotoutui, on asetettu kyseenalaiseksi.¹⁵

Jopa akateemikko G.H. von Wright, jonka metafysiikan vastaisuutta Broms ja Luoma kauhistelevalta, on eräässä mielessä jälkianalyttinen ajattelija. Hän myöntää, että analyttinen filosofia on koulukuntana tullut tiensä päähän ja että filosofian kenttä on käynyt hyvin sekavaksi. Lisäksi hän ankarana kulttuurikriittikkona kiistää analyttiselle filosofialle (ja koko vuosisadallemme) tunnusomaisen tieteellis-teknisen edistysuskon. von Wrightin ajattelun jälkianalyttiset piirteet käyvät ilmi esimerkiksi hänen *Minervan pöllö* -esseekokoelmastaan¹⁶ — samasta kirjasta, johon Broms kiinnittää huomiota — sekä tässä lehdessä pari vuotta sitten julkaistusta haastattelusta.¹⁷

Voitaisiin ehkä sanoa, ettei Juha Sihvolan olettama suvaitsevainen, toisia kunnioittava keskustelu filosofian *traditioiden välillä* ole enää ajankohtaista. Itse traditioiden rajat, jotka ennen olivat hyvin teräviä, ovat haihtuneet. Sen, joka haluaa keskustella Margolisin, Putnamin ja Rortyn kanssa, olisi hallittava paitsi Quinen, Rudolf Carnapin ja Ludwig Wittgensteinin, myös (ainakin jollakin tavalla) Martin Heideggerin, Michel Foucault'n ja Jacques Derridan ajattelu. Tämä suuntausten sekoittuminen tekee filosofian vakavasta harjoittamisesta 1900-luvun kääntymässä lopulle varsin vaativan tehtävän. Emme voi enää olla yksiselitteisesti "analyttisiä" tai "mannermaisista" filosofeja. Meidän kaikkien on kohdattava oikeutettu huoli siitä, ettemme ehkä ole riittävän monipuolisia ja avarakatseisia ajattelijoita. Intellektuaalisen nöyryyden tulisi kuulua filosofin perushyveisiin.

4. Bromsin, Luoman ja muiden analyttisen filosofian kriitikoiden kirjoittelu tuskin on suureksi vaaraksi suomalaiselle filosofialle. Tärkeämpi huolenaihe, johon nämä eivät ole puuttuneet, on mielestäni viime vuosina yleistynyt käsitys filosofista julkisena keskustelijana, kaikkien asioiden erikoisasiantuntijana, joka voi tiedotusvälineissä tai esimerkiksi liike-elämässä kommentoida filosofin roolissa millaisia kysymyksiä tahansa. Dosentti Leila Haaparanta on nimittänyt tällaista kuvaa filosofiasta "teknokraattiseksi filosofiakäsitykseksi".¹⁸ Niiden, jotka eivät usko, että filosofi olisi esimerkiksi taloudellisissa tai poliittisissa ongelmissa muita parempi asiantuntija juuri sen vuoksi, että hän on filosofi, tulee ehkä olla hieman peloissaan teknokraattisen filosofiakäsityksen suosion vuoksi. Se voi ainakin periaatteessa vaikuttaa oppialan kehitykseen maassamme, esimerkiksi filosofian tutkijoiden rahoitukseen. Se voi myös tuottaa lisää pinnallista ja heikkotasoisista julkista keskustelua, jota

mediassa muutenkin on jo aivan tarpeeksi.

Jos yliopistoissa filosofiaa ammatikseen harjoittavilta henkilöiltä aletaan edellyttää (esimerkiksi rahoituksen ehtona) julkista näkyvyyttä, ollaan väärällä tiellä. Mutkikkaat filosofiset kysymykset eivät aivan helposti käänny julkisuudessa käsiteltäviksi. Epäsuotuisat vaikutukset saattavat olla myös epäsuoria: teknokraattisesta filosofiakäsityksestä voi vähitellen tulla "oikea" käsitys siitä, mitä filosofia "todella" on, vain siksi, että juuri sen edustajat näkyvät yliopistojen seinien ulkopuolella.

Dosentti Esa Saarisen ja tohtori Pekka Himasen popularisoima, "arjen" ongelmia lähestyvä kaiken kansan filosofia, joka voidaan ymmärtää postmodernismin yhdeksi muodoksi ("sähköiset viestimet rakentavat todellisuutemme") ja jota voidaan kenties kutsua myös "soveltavaksi filosofiksi",¹⁹ on kuitenkin hieman ambivalentti suhteessaan analyttiseen filosofiaan. Juuri analyttisessä perinteessä on elänyt ajatus filosofian läheisestä sukulaisuudesta (luonnon)tieteeseen, ja vain tällaisen ajatuksen taustaa vasten on mielekästä puhua filosofiasta "soveltavana" toimintana, soveltavien tieteiden (kuten lääketieteen ja insinööritieteiden) kaltaisena tutkimuksena, jonka "tuloksia" voidaan käyttää hyväksi inhimillisen elämän käytännöllisissä ongelmissa. Toisaalta julkisuudessa esiintyvät filosofit pyrkivät tavallisesti rikkomaan siteensä analyttiseen filosofiaan ja esiintymään pelkästään akateemisen maailman sisään jäävän järjenkäytön kriittikkoina. Filosofian soveltaminen on kuitenkin mahdollista vain olennaisesti analyttisen filosofian mukaisen tieteellisen filosofiakäsityksen pohjalta - ei ole soveltavaa filosofiaa, ellei ole sovelluskelpoista "perustutkimusta".²⁰ Ja jos analyttinen filosofia on kriisissä, myös soveltava filosofia on.

Oma ongelmansa on se, että eräät soveltavat "mediafilosofit" nojaavat akateemisen instituutiossa arvoaltaan harjoittamatta juurikaan varsinaista akateemista tutkimustoimintaa. Tämä on yksi sähköisten viestintävälineiden hallitsemassa yhteiskunnassa harjoitetun "julkisen järjenkäytön" mahdollinen epäkohta. Näin ei toisaalta tarvitse olla. Esimerkkejä tiedotusvälineissä silloin tällöin esiintyvistä filosofeista, joiden kannanotot perustuvat oikeaan tutkimukseen ja pohdiskeluun (ja jotka analyttisestä taustastaan huolimatta eivät ole kaihtaneet metafysiisistä kysymyksiä), ovat muiden muassa professori Simo Knuutila ja professori Ilkka Niiniluoto. Parhaimmillaan jopa metafysiikka voidaan kuljettaa ihmisten ulottuville, julkiseen keskusteluun, mutta helppoa tämä ei ole.

Suomalaisen filosofian todellinen ongelma ei ole analyttisen tradition ylivalta, vaan se, että mediafilosofien toimintaa seuraava "suuri yleiso" luulee tietävänsä, mitä filosofia on, vaikka suurin osa siitä työstä, mitä yliopistojemme filosofian laitoksilla tehdään, ei ole popularisoitavissa mediaa varten. Helppoa ratkaisua filosofian julkista kuvaa koskevaan pulmaan ei ole näköpiirissä. Huoli siitä, että tiedotusvälineissä käydyistä kulttuurikeskusteluista lähes aina puuttuu "filosofinen asenne" ja että vakava, kunnollinen filosofinen argumentaatio ei juuri saa sijaa julkisuudessa, näyttää vallanneen monet filosofian

opiskelijat ja muutamat filosofiasta kiinnostuneet maallikotkin.²¹

5. Filosofialle on luonteenomaista se, että perustavista kysymyksistä — kuten siitä, mitä filosofia itse asiassa on — kiistellään. En haluaisi evätä sen enempää postmodernien media-intellektuellien, puhdasveristen loogis-analyttisen tutkimuksen harjoittajien kuin idealistis-uskonnollisten metafysiikkojenkaan oikeutta puolustaa omia käsityksiään filosofiasta. Filosofian luonteesta käytävät kiistat ovat kuitenkin filosofisia kiistoja: *metafilosofia on filosofiaa*. Jos joku esittää filosofian luonnetta koskevan kannan, hänen tulee pyrkiä puolustamaan sitä filosofisin argumentein. Tämä ei tietenkään ole mahdollista aina ja kaikkialla. Kuinka voisin argumentatiivisesti vastustaa henkilöä, joka väittäisi "oikean" filosofian olevan itse asiassa perunanviljelyä? Voisin viitata vain länsimaisen filosofian perinteisiin ja yrittää selittää, että oma (analyttisen perinteen muovaama mutta jälkianalyttiseen suuntaan kehittyneet) filosofiakäsitykseni on lähempänä sitä, mitä filosofialla ("viisauden rakastamisella") on Sokrateesta saakka tarkoitettu.

Argumentatiivinen vuorovaikutus voi syntyä vain sellaisten kiistakumppanien (kuten Bromsin ja Sihvolan) välillä, jotka jo jakavat jonkin perinteen. Tällöin vahvemmat argumentit (tässä tapauksessa tietenkin Sihvolan) voittavat: Sihvola tuntee analyttisen filosofian kehitystä paljon paremmin kuin esimerkiksi Broms ja Luoma. Filosofian luonteesta ja sen kulttuuris-yhteiskunnallisesta asemasta käytävä debatti kuitenkin toivottavasti - jatkuu. Analyttisen perinteen kriitikot voivat onnistua esittämään Bromsia ja Luomaa vakuuttavampaa argumentaatiota. Saamme siis luultavasti edelleen loputon (muttei sen vuoksi hedelmätöntä) väittelyä metafysiikan asemasta analyttisessä ja jälkianalyttisessä filosofiassa.

Sami Pihlström

Viitteet

1. Matti Luoma, 'Filosofian paradigmanompoli eli metafysiikan rappio Suomessa ja laajemminkin länsimaissa', *niin & näin* 4/1996, s. 6-7.
2. Ks. Henri Broms, 'Metafysiisen ajattelun huono kohtalo Suomessa: von Wrightin kaksi filosofimainia', *Kanava* 7/1996, s. 418-420, ja Juha Sihvola, 'Metafysiikasta ja filosofisesta huuhaasta', *Kanava* 8/1996, s. 487-489. Keskusteluun osallistui — Bromsia tukien — myös professori Pekka Pihlanto ('Analyttisen filosofian ylivallassa', *Kanava* 8/1996, s. 498-499).
3. Sihvola, s. 488.
4. Sihvola, s. 489.
5. Ks. Jean Bricmont, 'Postmodernism and Its Problems with Science', *Arkhimedes* 5/1996, s. 13-25.
6. Ks. esim. hänen teostaan *Historied Thought, Constructed World: A Conceptual Primer for the Turn of the Millennium*, University of California Press, Berkeley & Los Angeles, 1995.
7. Ks. Hilary Putnam, *Realism with a Human Face*,

UNIVERSAALEIN KIELI JA SATUMAA

- Harvard University Press, Cambridge, Mass. & London, 1990.
- Luoma, s. 7. Professori Timo Airaksisen arvoobjektivismi puolustava kirjoitus 'Arvoobjektivismi tappaa keskustelun' (*Helsingin Sanomat* 10.10.1996), johon Luoma tässä viittaa, on minun mielestäni varsin kevyesti perusteltu.
 - Hilary Putnam, *Renewing Philosophy*, Harvard University Press, Cambridge, Mass. & London, 1992.
 - Tarkastelen Putnamia ja monia muita realismikeskusteluun osallistuneita väitöskirjassani *Structuring the World: The Issue of Realism and the Nature of Ontological Problems in Classical and Contemporary Pragmatism*, Acta Philosophica Fennica, vol. 59, Helsinki, 1996.
 - John Rajchman ja Cornel West (toim.), *Post-Analytic Philosophy*, Columbia University Press, New York, 1985. Tämä kirja on hyödyksi jokaiselle analyyttisen filosofian kehityksestä kiinnostuneelle, joskin se on nyt jo hieman vanhentunut.
 - Broms, s. 419.
 - Luoma, s. 6.
 - Ks. esim. Jaakko Hintikka, 'Ovatko uutiset analyyttisen filosofian kuolemasta liioiteltuja?', teoksessa I.A. Kiesepää, Sami Pihlström ja Panu Raatikainen (toim.), *Tieto, totuus ja todellisuus: Kirjoituksia Ilkka Niiniluodon 50-vuotispäivän kunniaksi*, Gaudeamus, Helsinki, 1996, s. 267-280.
 - Kiinnostavan dokumentin tästä kehityksestä tarjoaa Richard Rortyn toimittama teos *The Linguistic Turn: Essays in Philosophical Method* (The University of Chicago Press, Chicago & London, 1967, 2. p. 1992), jonka toiseen painokseen toimittaja on lisännyt hyvin jälkianalyttisen katsauksensa 'Twenty-Five Years After'.
 - Georg Henrik von Wright, *Minervan pöllö*, Ota-va, Helsinki, 1992.
 - Mikko Lahtinen, Sami Pihlström ja Jarkko S. Tuusvuori, 'Georg Henrik von Wright *niin & näin* haastattelussa', *niin & näin* 2/1995, s. 4-14.
 - Leila Haaparanta, 'Ajatuksia filosofiasta', *niin & näin* 3/1996, s. 8-9. Olen kiitollinen dosentti Haaparannalle lukuisista filosofian luonnetta koskeneista valaisevista keskusteluista.
 - Ks. esim. Esa Saarinen, 'Soveltava filosofia', teoksessa Kiesepää ym. (toim.), emt., s. 316-328.
 - Tämän tapaiseen näkemykseen näyttää perustuvan se soveltavan filosofian käsite, joka on *Journal of Applied Philosophy* -lehden kaltaisissa kansainvälisissä soveltavaan filosofiaan erikoistuneissa julkaisuissa käytyjen keskustelujen taustalla.
 - Ks. esim. Helsingin yliopiston filosofian opiskelijoiden julkaiseman *Minervan pöllö* -lehden erikoisnumeroa 2/1996, johon on koottu Helsingissä toukokuussa 1996 järjestetyn symposiumin "Filosofian rooli kulttuurissa ja yhteiskunnassa" alustuksia.

Markku Roinila kirjoitti *niin & näin* numerossa 4/96 universaalikielystä Descartesilla ja Leibnizilla. Kiinnostava artikkeli herätti kuitenkin allekirjoittaneen pohtimaan, mikä oikeastaan on universaalikieli ja miten *universaalisuus* voitaisiin etenkin Leibnizin tapauksessa ymmärtää.

Rene Descartes kytketään universaalikielen historiaan yleensä vain sen Mersennelle lähetetyn kirjeen johdosta, jota Roinilakin siteeraa. Tutkimuskirjallisuudessa on jäänyt vähemmälle huomiolle, että Descartes sivusi asiaa jo kymmenen vuotta ennen kuin hän laati vastauksensa Mersennelle. Kirjeessä Isaac Beeckmanille maaliskuussa 1619 Descartes kirjoitti: "Paljastan sinulle avoimesti mitä aion; en halua esittää Lullin *Ars brevis*, vaan kokonaan uuden tieteen, jolla yleisesti voidaan ratkaista kaikki kysymykset, jotka voidaan esittää minä tahansa suureena, niin kontinuumina kuin diskreettinäkin." Beeckman on lisännyt tekstiin oman huomautuksensa: "Etsitty yleistiede kaikkien kysymysten ratkaisemiseksi."

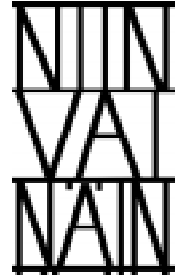
Descartes puhuu kirjeessään kehittävästään analyyttisestä geometriasta, enkä minä väitä hänen ajatelleen sitä valmiina, kaiken kattavana universaalikielenä. Kuitenkin projektin kuvaus muistuttaa niitä suuntaviivoja, jotka Leibniz myöhemmin asetti juuri universaalikielen tavoitteeksi: muuntaa asiat matemaattiseen muotoon ja ratkaista ne laskemalla. Mersennen kysymys taas käsittelee, kuten Descartesin vastauksesta käy ilmi, aivan toisen tyyppistä universaalikielen muotoa. Mersennehän ei kysynyt Descartesin käsitystä universaalikielystä yleensä, vaan tiedusteli hänen mielipidettään eräästä anonyymin kirjoittajan esittämästä projektista. Vaikka Descartes ei vastauksessaan toivokaan näkevänsä universaalikieltä käytössä, viittaa hän edelleen numeroihin "oikean filosofian" muotona, ja pitää universaalikieltä nimenomaan matemaattisena projektina.

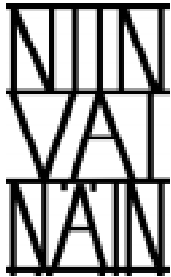
Ennen Mersennen ja Descartesin kuulusaa kirjeenvaihtoa olivat 1600-luvulla universaalikielystä ilmestyneet oikeastaan vain karakteristiikkaa sivuavat lausahdukset Francis Baconin teoksissa *The Advancement of Learning* (1605) ja *De Augmentis Scientiarum* (1623) sekä Jean Douet'n ehdotus *Proposition présentée au roy, d'une écriture universelle...* (1627). Kaikissa näissä universaalikielen mallina tarkastellaan kiinan kielen kirjoitusmerkkejä. Universaalikielen liittyvistä aiheista näkyvät enemmän merkkejä, kun katsotaan 1500-luvun kirjallisuutta. Mutta silloin tulevat vastaan myös määrittelyongelmat. Sieltä näet löytyvät paitsi suositut painokset Ramon Lullin teoksista ja Guillaume Postelin kirjat hepreasta ihmiskunnan alkukielenä, myös Goropius Becanuksen *Origines Antwerpianae*, jonka mukaan Aatamin kieli oli puhdasta hollantia (Antwerpenin murretta kaiken lisäksi), Johannes Trimeuthuksen kabbalistiset teokset, Giordano Brunon kirjojen lullistiset ympyrät tai vaikkapa teos Keski-Amerikan intiaanien kuvakirjoituksesta. Kaikki nämä

ja monet muut monenkirjavit ainekset on mahdollista kytkeä universaalikielen historiaan, kuten Umberto Eco on tehnyt. Tässä Baabelin sekasotkussa Ramon Lullin kombinatoriikka sisältää selvästi eniten logiikkaa muistuttavia aineksia. Ajattelen, että Descartesin tekemä pesäero nimenomaan Lulliin sekä vuoden 1619 kirjeessä että *Metodin esityksessä* (1637) kertoo hänen Mersennen tavoin tutustuneen tämän kirjoituksiin ja myös kehitelleen ajatuksiaan niiden pohjalta. Samalla se ilmaisee hänen kiinnostuksensa kohdistuneen alusta alkaen juuri matemaattiseen ratkaisuun. Se, että lopputuloksena oli "vain" analyyttistä geometriaa eikä universaalikieltä, on kunnioitettavaa realismia.

Innustus universaalikieliin puhkesi kukkaan 1600-luvun puolivälissä ja Roinilan mainitsemat Becherin ja Kircherin teokset muodostavatkin vain pienen osa siitä uudesta materiaalista, josta Leibniz kaiken vanhan lisäksi ammensi. Jakob Böhmen *Natursprache* oli sekin vain yksi monista 1600-luvun "Aatamin kieltä" koskevista konseptioista, jotka Leibniz hyvin tunsu. Böhmen versioon kuitenkin sisältyi merkittävä, Paracelsukselta peräisin oleva syvyyssulottuvuus, jonka mukaan historiallisten kielten jäänteiden joukosta löytyvät alkuperäiset ilmaisut antaisivat suoraan tietoa asioiden todellisesta olemuksesta. Leibniz luopui oletetun Aatamin kielen pohtimisesta, koska ei pitänyt mahdollisena identifioida alkuperäisiä sanoja maailman kielten paljoudesta. Silti Böhmen mystiikasta ja "aatamisista" on löydettävissä linkki nimenomaan Leibnizin universaalikielen *universaalisuuteen*, jäljet tosin johtavat aina Jumalaan asti.

Universaalikielten historioissa, kuten myös Roinilan artikkelissa, jätetään Leibnizin ajattelun teologis-metafysiset ulottuvuudet yleensä kokonaan huomiotta. Tällöin hänen lopullinen universaalikielihankeensa näyttäytyy vain teknisenä projektina, joka päättyy siihen hullunkuriselta vaikuttavaan päätelmään, että matemaattisesti toimiva uusi kieli korvaisi järjenkäytön. Itse uskon Leibnizin universaalikielen avautuvan paljon selkeämpänä, jos sen oheistekstiksi otetaan 1684 kirjoitettu ja julkaistu *Meditationes de Cognitione, Veritate et Ideis*. Siinä Leibniz selvittää tiedon kategorioita seuraavasti: "Tieto on siis joko hämärää tai selkeää. Selkeä tieto taas on joko sekavaa tai eriteltyä, ja eritelty tieto on joko epäadekvaattia tai adekvaattia; eritelty tieto on myöskin joko symbolista tai intuitiivista. Ja tieto on täydellisintä jos se on samalla kertaa adekvaattia ja intuitiivista." Leibnizin mukaan vain Jumalan tieto kaikista asioista on sekä adekvaattia että intuitiivista, ihmisen on sen sijaan tyytyminen symboliseen eli *sokeaan* tietoon. Koska Leibnizin mukaan maailmankaikkeudessa ei ylipäätään ole hyppäyksiä, on ihmisen ja Jumalan välinen ero nimenomaan asteero. Täydellisin tieto on meidän tavoittamattomissamme, mutta me voimme silti saavuttaa selkeää, eriteltyä ja adekvaattia tietoa. Toisin kuin Jumala, emme voi suoraan intuitiivisesti tietää esimerkiksi tietyllä nopeudella liikkuvien kap-





paleiden (ydinhiukkasten, Pendolino-junien, jne.) sijainteja kulloisenakin hetkenä, mutta voimme laskea niitä matemaattisesti. Tämän kaltaista, periaatteessa mekaanisesti tuotettavaa tietoa Leibniz siis nimittää symboliseksi eli sokeaksi.

Universaalikieli laajentaisi sovellusten mahdollisuuksia kaikille tiedon alueille. Mikäli käytössämme olevat luvut ovat oikeita ja tunnemme tarpeelliset kaavat, niin päädymme oikeaan tulokseen automaattisesti. Leibniziaanista järjenkorviketta käytetään yhtälailla ylioppilaskirjoitusten matematiikan kokeessa ja kansantaloutemme kohentumista koskevilla ennusteilla, tosin vaihtelevin tuloksin.

Leibnizin haaveilema *universaalikieli* (ja siihen olennaisesti liittyvä ensyklopedia, johon en aiheen laajuuden vuoksi nyt puutu) ei todellakaan ole yksinkertaista, kansojen välisen kommunikaation parantamiseksi suunniteltua esperantoa, vaan matemaattisesti toimiva tiedon hankkimisen järjestelmä, joka nostaisi ihmistiedon tason niin lähelle Jumalaa kuin on mahdollista. Hanke ei ole erillinen vaan liittyy Leibnizin pansofistiseen yhteiskuntautopiaan.

Leibniz totesi vuonna 1677 metaforisesti: "Kun Jumala laskee ja harjoittaa ajattelua, maailma syntyy." Tämä Jumalan intuitiivinen tieto ei sinänsä ole korkeampaa kuin symbolinen. Sen ylivoima on siinä, että se on välitöntä ja yhtäaikaista tietoa *kaikista* maailmankaikkeuden asiantiloista. Ihmiskunnan puolestaan täytyy hankkia ja analysoida samaa tietoa pala palalta, ja Leibnizin mielestä *universaalikieli* parantaisi meidän mahdollisuuksiamme olennaisesti. On tietenkin makuasia, millaisena järjen korvikkeena tämän maailman asioiden loputtoman laskemisen haluaa nähdä. Sokeat tietokoneet ovat joka tapauksessa täyttä päättä työssä. Edes tekstinkäsittelyohjelmani ei enää käsittele kirjaimia merkkeinä, vaan matemaattiseen muotoon muutettuina käyrinä, samanlaisina kuin ne, joihin Descartes omassa projektissaan päätyi.

Roinila lopettaa artikkelinsa viittauksella englanttiin nykyajan *universaalikielenä*. Näinhän asia taitaa pitkälti olla. Se ei kuitenkaan vähennä alkutekstin tärkeyttä. Olen itse tehnyt monta virhettä luottamalla englanninnoiksi. Roinilan artikkelissa uuden *universaalikielen* toimimattomuutta todistaa se, miten Cambridge-käännöksestä käännetty "Luonnonjärjestyksen olisi muututtava niin, että maailma muuttuisi maanpäälliseksi paratiisiksi ja se olisi liian paljon toivottu satumaan tällä puolen" on jo muuta kuin Descartesin "Cela presuppose de grans changemens en l'ordre des choses, & il faudroit que tout le monde ne fust qu'un paradis terrestre, ce qui n'est bon à proposer que dans le pays des romans".

Jyrki Siukonen

Kirjallisuus

Umberto Eco, *The Search for the Perfect Language*, Blackwell, Oxford, 1995.

Stefano Gensini, "Leibniz linguist and philosopher of language", teoksessa *Leibniz and Adam*, ed. M. Dascal & E. Yakira, University Publishing Projects, Tel Aviv 1993.

Rene Descartes, *Œuvres*, ed. C. Adam & P. Tannery, J. Vrin, Paris 1966.

James Knowlson, *Universal language schemes in England and France 1600-1800*, University of Toronto Press, Toronto 1975.

Gottfried Wilhelm Leibniz, *Philosophischen Schriften*, hrsg. C.I. Gerhardt, Weidmannsche Buchhandlung, Berlin 1875-1890.

Michael Losonsky, "Representationalism and Adamism in Leibniz", teoksessa *Leibniz and Adam*, emt.

Paolo Rossi, "The twisted roots of Leibniz's characteristics", teoksessa *The Leibniz Renaissance*, Leo S. Olschki, Firenze 1989.

MIELIPAHAAKIN MIELESTÄ

On kuitenkin hyvä mieli siitä, että Leila Haaparanta osallistui keskusteluun tajunnasta ja mielestä (*n&n* 4/96). Asia nähdään siis tärkeäksi.

Suomen kielessä on varmaankin satamäärin mieli-sanana käytettöjä, erityisesti yhdys-sanojen toisena osana. Ehdotus, että tieteellisissä keskusteluyhteyksissä mieli olisi noeman, saksan Sinn-sanana ja englannin sense-sanana vastine eikä kokemuksen kokonaisuuden nimi, ei tietenkään pyri rajoittamaan mieli-sanana mielekästä käyttöä muissa yhteyksissä yleiskielessä. Kysymys on aivan muusta.

Ei voitane asiallisesti puolustaa sitä, että mieli-sanana käytetään samassakin esityksessä määrittelemättä vuoroin kaikkien mielen (kokeusten, merkitysten) kokonaisuuden nimenä ja toisaalta johonkin erityiseen noemaan (ja/tai sen laatuun) referoivasti. Silmäys esimerkiksi Vesa Oittisen (*n&n* 3/96) mainitsemiin filosofisten teosten artikkeleihin osoittaa, että näin tapahtuu.

Kun kaikkien mielen kokonaisuus nimetään sanalla tajunta, jää mieli-sanallekin selkeä käyttöalue. Mielekset ovat merkitsevyyden elementtejä, joissa tajunta realisoituu ja toimii. Mieli-sanana tällaisessa käytössä ilmentyisi samalla tajunnan olemus "olla mieli jostakin" (tästä myös tajunnan perusluonnetta kuvaava ilmaisu: mielellisyys).

L. H:n viitaukset Agricolan ja Kalevalan kieleen puolustukseksi mieli-sanana käytölle eivät kokemuksen kokonaisuuteen referoivana tunnu vakuuttavilta. Agricolan sanonta "kyllä se kuulee suomen kielen, joka ymmärtää kaiken mielen" voitaneen yhtä oikeutetusti tulkita fenomenologisesti siten, että Suuri Ymmärtäjä ymmärtää

kaikenlaisia noemoja eli mieliä.

Yleisemmin rajoitetumpi tarkoite tulee mielestäni esiin L. H:n Kalevalan sitaatista. "Mieleni minun tekevi" viestittää, että minulla on tajunnassani jokin mieliteko (-halua) ilmentävä kokemus. Kaikkien kokemusteni ei tällöin tarvitse olla "haluavia". Jos tässä yritämme korvata mieli-sanana kokemuksen kokonaisuuden nimellä, tulos "tajuntani tekevi" ei ole järjevä. Mieli ja tajunta eivät tässä sitaatissa ole vaihdettavissa.

Samaan tapaan suuri joukko nykysuomen mieli-sanojen käyttöä viittaa johonkin rajoitettuun kokemussisältöön, noemaan tai johonkin noemojen ryväkseen. Näin esimerkiksi ilmaisussa mielikuva, -teko, -johde, -pide-, -aihe, -kirja, -väri, -ruoka, -paikka jne. Tajunnan joittajien sisältöjen laatu tulee hyvin julki esimerkiksi ilmaisussa kaiho-, murhe-, suru-, viha-, ilo-, uhri-mieli ja mieli-sanana paikan vaihtuessa yhdys-sanoissa mieliharmi-, -paha, -hyvä, mielenhaikeus ym.

Juuri siksi, että tällaiset tajunnan sisältöjä spesifioivat ilmaisut suojautuisivat ristiriitaisilta tulkintamahdollisuuksilta – jotka seuraavat siitä, että luokan alkio olisi myös itsensä sisältävä luokka – tarvitaan sekä tajunnan että mielen käsitteet sekä niiden välille selkeästi tiedostettu tyyppiero.

Silloin kun sanotaan, että "tulee mieleen" (tai katoaa mielestä ym. samantapaisissa yhteyksissä), mieli viittaa laajempaan yhteyteen kuin johonkin spesifiin kokemussisältöön. Kuitenkin viesti näissä tapauksissa on kaiketi se, että en saa tietoisuuteeni tavoittelemani sisältöä. Se on tajuntani piirissä, mutta sen tiedostamattomassa osassa.

Agricolan ja Kalevalan kielet ovat niin arkaaasia, ettei niistä saa apua filosofisten termien valintoihin ja käsitteanalyysiin. Vaikka yleensä luotetaan siihen, että lausekokonaisuus antaa sanalle merkityksen, silti filosofisten peruskategorioiden, kuten tajunnan ja mielen merkityksiä ei tulisi jättää lukijan hyväntahtoisen tulkinnan varaan. Se voi usein puuttuakin, ja filosofiaan perehtymättömien edellytykset siihen saattavat olla vajavaisia.

Onneksi meillä on puheena olevan ihmistutkimuksen osalta olemassa tältä vuosikaudelta hieno perinne Th. Reinin, Arvid Grotenfeltin, Juho Hollon ja Eino Kailan elämäntöiden ansiosta. Ei ole mitään tarvetta turmella sitä amerikanismeilla. Heidän selkeä linjansa tajunnan käsitteen käytössä asettaa myös tajuttoman, tiedostamattoman ja tietoisuuden käsitteet kohdalleen ihmisen kokemus-olotuvuuden tutkimuksessa. Näissä yhteyksissä suomen kieli on ylivoimaisen selkeä ja ilmaisullinen muihin sivistyskieliin verrattuna. Siksi toivotan mielenmalttia amerikkalaisuuden edessä rähmälleen heittäytymisessä.

Lauri Rauhala

Fenomenologia Suomessa

Lahemme viime numeroissa on käyty keskustelua filosofian perinteistä ja koulukunnista sekä erityisesti niiden asemasta maassamme. Koska keskustelu tuntuu edelleen herättävän mielenkiintoa, lisäämme siihen lyhyenä anekdoottina tuoreimman kansainvälisen esittelyn suomalaisen fenomenologian kentästä. Esitellyn on ilmestynyt Kluwer-kustantamon julkaiseman vuoden 1997 *Encyclopedia of Phenomenology* Skandinavia -hakusanan Suomea koskevana osiona. Hakusanan on toimittanut Dagfinn Føllesdal.

”Suomen ensimmäinen yliopisto perustettiin Turkuun 1640 ja siirrettiin Helsinkiin 1828. Turku sai ruotsinkielisen yliopiston 1918 ja kaksi vuotta myöhemmin myös suomenkielisen. Nämä kaksi kaupunkia ovat filosofian pääkeskukset Suomessa. Muissa neljässä filosofiaa tarjoavassa yliopistossa laitokset ovat hyvin pieniä, mutta Jyväskylässä ja Tampereella on fenomenologian tutkijoita.

Yhdessä Georg Henrik von Wrightin ja Erik Steiniuksen kanssa Jaakko Hintikka Helsingissä on ollut suomalaisen filosofian johtava hahmo viimeiset 30 vuotta. Kaikilla kolmella on laajat kiinnostuskohteet ja Hintikan kiinnostukset sisältävät fenomenologiaa. Hän on kirjoittanut useita fenomenologiaan liittyviä tutkimuksia, erityisesti *The Intentions of Intentionality* (1975) and ”Degrees and Dimensions of Intentionality” teoksessa *The Logic of Epistemology and the Epistemology of Logic* (1989). Hän on myös kirjoittanut fenomenologian sovelluksista taiteeseen. Hintikan oppilaista Martin Kusch on ollut erityisesti tuottelias. Hän tuli Suomeen Saksasta 1981, mutta on nyt muuttanut Englantiin. Väitöskirjassaan *Language as Calculus vs. Language as Universal Medium: A Study in Husserl, Heidegger and Gadamer* (1989), hän käytti Merrill ja Jaakko Hintikan tekemää yleistystä Jean van Heijenoortin (1967) erotelusta ”logic as calculus” ja ”logic as language” valottamaan Husserlia, Heideggeria ja Hans-Georg Gadameria.

Etevin kontribuujia fenomenologiaan Suomessa on Leila Haaparanta. Hänen väitöskirjansa on *Frege's Doctrine of Being* (1985), mutta hän on sittemmin julkaissut suuren määrän artikkeleita Husserlista, mm. itse toimittamissaan teoksissa *Language, Knowledge and Intentionality: Perspectives on the Philosophy of Jaakko Hintikka* (1990); *Mind, Meaning, and Mathematics: Essays on the Philosophical Views of Husserl and Frege* (1994), ja *Mind and Cognition: Philosophical Perspectives on Cognitive Science and Artificial Intelligence* (1995).

Lilli Alanen on johtava Descartes-tutkija, mutta hän on kirjoittanut myös intentionaalisuudesta ja johtaa tutkimusryhmää, joka tutkii intentionaalisuutta ja kognitiivisen perustaa.

Maria Johanna Sara kirjoittaa väitöskirjaa ruumiin fenomenologiasta ja on myös kirjoittanut artikkeleita Merleau-Pontysta, Simone de Beauvoirista ja näihin liittyvistä aiheista.

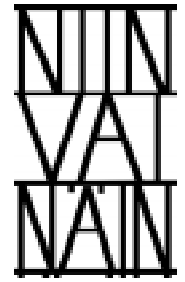
Turussa Sven Krohn oli kiinnostunut fenomenologiaan 1950-luvulla. Lauri Routila, joka kirjoitti väitöskirjansa *Die aristotelische Idee der ersten Philosophie*, (1969) ja opetti Turussa jonkin aikaa, opettaa nykyään Jyväskylässä keski-Suomessa. Routila on kirjoittanut Husserlista, Heideggerista ja hermeneutiikasta. Hänen kiinnostuksensa merkitykseen, tulkintaan ja Husserliin yhtyvät teoksessa *Wahrnehmung und Interpretation* (1974).

Tampereella, Jyväskylän ja Turun välissä, Erna Oesch on kirjoittanut *Squaring the Hermeneutic Circle – a Treatise in the Bordeland of Two Traditions* (1985) ja on kirjoittanut myös aiheeseen liittyviä artikkeleita. Tampereella myös Jaana Parviainen on tehnyt pro gradunsa ruumiin ja modernin tanssin fenomenologiasta ja kirjoittanut tähän liittyviä artikkeleita.

Varhainen Husserlin ihailija oli Yrjö Reenpää, fysiologian professori Helsingissä, joka kirjoitti useita tutkimuksia havainnosta käyttäen Husserlin ideoita, erityisesti teoksessa *Wahrnehmen, Beobachten, Konstituieren* (1967).” (Toimituksen suomennos)

Pikainenkin lukija huomaa lukuisia puutteita ja suoranaisia virheellisyyksiä Føllesdalin tekstissä. Ruotsin, Norjan ja Tanskan vastaavat tekstiosiot ovat lisäksi 2-4 kertaa pidempiä, mikä kertonee siitä, että niiden kerääminen ja toimittaminen on tehty Suomen osiota huolellisemmin.

Esittelyn päivittämisen voisi aloittaa vaikkapa G. H. von Wrightin *Vuosisatamme filosofia* -teokseen kirjoittamasta suomalaisen nykyfilosofian esittelystä, jossa sinänsä suppeasti luetellaan myös fenomenologian edustajia Suomessa. von Wrightin mainitsemista filosofeista Føllesdalin listalta puuttuvat ainakin J. E. Salomaa, Erik Ahlman, Eino Krohn, Lauri Rauhala, Martti Siirala sekä Esa Saarinen. Lisäksi Føllesdal mainitsee Sven Krohnin ’olleen kiinnostunut fenomenologiasta 1950-luvulla’, mikä olisi taidonnäyte ’understatementissa’ jopa englantilaiselta puhujalta. Yrjö Reenpää oli kiinnostunut pikemmin Heideggerista eikä niinkään Husserlistä (mikä käy selvästi ilmi mm. Reenpään muistelmista), Martin Kuschia voidaan pitää myös Juha Mannisen oppilaana (jolle hän teki väitöskirjansakin), Maria Johanna Sara on



tietysti Sara Heinämaa, jonka väitöskirja ei enää ole kirjoitteilla vaan valmis, Erna Oeschin mainittu tutkimus on hänen valmisteilla olevan väitöskirjansa työnimi, vuosiluku ei viittaa mihinkään jne.

Erytisen valikoivalta Føllesdalin teksti vaikuttaa 80- ja 90- lukujen kohdalla. Lukijalle tuottaa vaikeuksia myös päästä perille valikoinnin kriteereistä. Pääosin on pyritty mainitsemaan vain ’kansainvälisillä’ kielillä kirjoitettuja vähintään väitöskirjatasoisia tutkimuksia, mutta poikkeuksiakin löytyy: mm. Heinämaan väitöskirja ruumiin fenomenologiasta ja Jaana Parviaisen tutkielma tanssin ja kehollisuuden fenomenologiasta. Eriytyinen määre fenomenologialle näyttää useissa tapauksissa olevan intentionaalisuuden tai merkitysteorian tutkimus, tuskin muuten voitaisiin liittää sinänsä hyvinkin ansioitunutta tutkijaa Lilli Alasta fenomenologiaan.

Fenomenologian määrittely sinänsä ei ole mitenkään yksinkertaista ja siitä on hyväkin käydä keskustelua. Mannermaisessa filosofiassa sellaiseksi lasketaan tutkijoita ja tutkimuksia, joiden metodit ja teemat ovat rönsyilleet kauaskin Husserlin varhaisista kiinnostuksen kohteista. Jos kuitenkin muiden pohjoismaiden kohdalla on fenomenologiaksi laskettu niinkin väljästi siihen liittyviä filosofeja kuin Jacques Derrida tai Julia Kristeva, olisi aiheellista ottaa huomioon myös suomalaisessa kentässä suuri joukko sellaisia tutkijoita, joiden kohteena on ollut Husserlin myöhempi, elämismaailmaan liittyvä tematiikka, eksistentiaalinen fenomenologia sekä näiden jatkokehittelyt.

Jos viime vuosikymmenten osalta haluaisi kohennella listaa fenomenologisesti suuntautuneista tutkijoista, jotka ovat sekä julkaisseet että opettaneet laajemmin ja ohjanneet alaan liittyviä opinnäytteitä, voisi mainita esim. Arto Haapalan, Matti Juntusen, Lauri Mehtosen, Seppo Sajaman, Hannu Siveniuksen, Juha Varton... Jokainen asianharrastaja keksinee tähän suppeaan listaan helpostikin merkittäviä täydennyksiä. Voi vain esittää toivomuksen siitä, että teoksen seuraavassa laitoksessa tämänkaltaiset korjaukset on otettu huomioon ja toimitustyö muutenkin tehty perusteellisemmin.

Juha Sihvola

ARISTOTELEEN RETORIIKASTA

Politiikka, filosofia ja retoriikka, sellaisina kuin ne on Euroopassa ymmärretty, ovat kaikki huomattavalta ellei ratkaisevalta osaltaan antiikin Kreikan kaupunkivaltio-kulttuurin tuotteita. On triviaali etymologinen totuus, että sana politiikka tarkoitti alun perin kreikkalaisen kaupunkivaltion, poliksen hallitsemista. Kuitenkaan millainen tahansa hallitseminen ei olisi tuottanut poliiksissa toteutetulle yhteisöllisten suhteiden järjestämisen tavalle sellaista maailmanhistoriallista kunniapaikkaa, kuin minkä se on saanut käsitteen politiikka kautta.

Polisten hallitseminen oli jotakin uutta ja erilaista. Kaupunkivaltioissa, korostuneemmin kuin koskaan aikaisemmin tunnetussa maailmanhistoriassa, vapaat ja ainakin jossakin määrin tasaveroiset kansalaiset kokoontuivat harjoittamaan yhteiseen hyvään tähtäävää yhteistoimintaa siten, että päätökset tehtiin julkisen keskustelun kautta, ne toteutettiin lakien ja sovittujen sääntöjen avulla, ja päätöksentekijät ja niiden kohteet olivat olennaisesti samat henkilöt, jotka vuorottelivat hallitsijoina ja hallittuina. Varsinkin demokraattisissa kaupunkivaltioissa kaikkein olennaisinta oli julkinen keskustelu. Saadakseen tahtonsa läpi ei riittänyt vedota syntyperään, asemaan tai väkivaltaan. Oli jollakin tavalla suostuteltava tai vakuutettava muut keskustelun osapuolet siitä, että oma kanta on jotenkin ansiokkaampi kuin muut vaihtoehdot.

Poliittisen uran luominen edellytti kannatuksen saavuttamista kaupunkivaltion päättävissä elimissä. Menestykseen vaadittiin ennen kaikkea kykyä puhua ja esiintyä luottamusta herättävällä tavalla. Koska näitä ominaisuuksia ei enää ymmärretty synnynnäisiksi vaan opituiksi, oli luonnollista, että niiden ammattimaiselle opetukselle syntyi kysyntää, olihan poliittinen menestys Kreikassa suuresti arvostettua.

Poliittista uraa havittelevien nuorukaisten kysymykseen ”Miten saan ystäviä, menestystä ja vaikutusvaltaa?” vastaamaan syntyi erityinen viisauden opettajien eli sofistien ammattikunta. Sofistinen opetus oli osittain yleissivistävää ja popularisoivaa luennointia oman ajan filosofian ja luonnontutkimuksen tuloksista, sillä olihan selvää, että laaja tietomäärä ja siihen perustuva asiantuntemus oli yksi luottamusta herättävä ominaisuus. Olennaiselle sijalle kohosivat kuitenkin sellaiset puheiden pitämiseen ja väittelyiden käymiseen tarvittavat menetelmät, joita voitiin soveltaa mihin aiheeseen tahansa. Näiden menetelmien systematisoinnista syntyi kreikkalainen retoriikan teoria.

Poliittinen käytäntö on myös kreikkalaisen filosofian syntytausta. Varsinkin kun filosofian harjoittamisen painopiste siirtyi Sokrateesta alkaen demokraattiseen Ateenaan, keskeiseksi ongelmaksi nousivat uskomusten oikeuttaminen ja mielipiteiden perustelu erilaisissa keskusteluissa. Sokrates pyrki osoittamaan, että vaikka ihmiset esiintyvät asiantuntijoina, jotka tietävät kaikenlaista, ja suostuttelevat toisia hyväksymään kantansa, heidän väitteensä ovat huonosti perusteltuja, koska ne ovat ristiriidassa heidän muiden uskomustensa kanssa ja siten järjettömiä hyväksyä. Sokrates julistautui sofistien ja puhetaidon opettajien vastustajaksi. Hän syytti näitä siitä, että he kiinnittävät huomion pelkästään toisten voittamiseen puolelleen, vaikka olennaista on

se, ovatko ne asiat tosia, joita vakuuttelu koskee.

Tämä hieman karikatyyrinomaisesti esitetty vastakkainasettelu Sokrateen ja sofistien sekä vastaavasti filosofian ja retoriikan välillä on jatkunut nykyaikaan saakka. Joukkotiedotuksen, mainonnan ja propagandan tutkimus ei ole ollut filosofien keskuudessa erityisen suosittua, eikä toisaalta filosofisen argumentoinnin retorisiin ulottuvuuksiin ole kiinnitetty riittävää huomiota. Tavallaan tilanne on paradoksaalinen, sillä voimakkaimmin retoriikan vastaiset filosofiset argumentit palautuvat suoraan Platoniin, jonka omassa filosofisessa esitystavassa retorinen ulottuvuus on kuitenkin voimakkaasti korostunut. Platonin jyrkemmän kannan (dialogi *Gorgias*) mukaan retoriikka oli sielun alempien osien valheellista imartelua, ja lievemmänkin kannan (*Faidros, Valtio*) mukaan hyväksyttävää vain filosofi-hallitsijoiden käyttämänä poliittisen manipulaation välineenä sellaisia ihmisiä taivuteltaessa, joihin järkipäriäinen vakuuttaminen ei tehoa.

Parin viime vuosikymmenen aikana retoriikkaan on kuitenkin kiinnitetty yhä enemmän huomiota humanistisissa ja yhteiskuntatieteissä. Filosofitkin ovat olleet kiinnostuneita aiheesta. Esimerkiksi Richard Rorty on esittänyt retorisen käänteen olevan kolmas suuri koko filosofian kehitystä 1900-luvun jälkipuoliskolla luonnehtinut mullistus lingvistisen ja tulkitsevan käänteen jälkeen. Retoriikan arvonpalautusta ei silti voida pitää mitenkään täydellisenä ainakaan anglosaksisen filosofian piirissä. Selvästi sen osoittavat tuoreet filosofiset hakuteokset. Vuonna 1995 ilmestynyt 900-sivuinen *The Cambridge Dictionary of Philosophy* ei sisällä hakusanaa ”Rhetoric” eikä mitään sen johdannaista. Blackwellin kustantaman käsikirjasarjan osasta *A Companion to Contemporary Political Philosophy* ei mitään retoriikkaan viittaavaa löydy hakemistostakaan.

Retoriikan väheksyntä on ollut suuri vahinko. Se on valitettavaa myös sikäli, että antiikista olisi löytynyt vähemmänkin dikotomisoivia lähtökohtia totuutta tavoittelevan filosofian ja vakuuttamaan pyrkivän retoriikan suhteen ymmärtämiseksi. Aristoteleen teos *Retoriikka* suhtautuu poliittiseen puhetautoon olennaisesti Platonia suvaitsevaisemmin. Kun retoriikka oli Platonille parhaimmillaankin vain filosofian aputiede, Aristoteles antoi retoriikan käsittelemille poliittisille, oikeudellisille ja esittäville puhetilanteille itsenäisemmän merkityksen.

Ero johtuu Platonin ja Aristoteleen erilaisesta tavasta ymmärtää molempien filosofiassa keskeinen dialektiikan käsite. Platonille dialektiikka oli filosofian totuutta tavoitteleva intellektuaalinen metodi, jota johdonmukaisesti soveltamalla saatiin selville systemaattinen tiedollinen maailmankuva, oikea elämäntapa ja lähtökohdat yhteiskuntaelämän uudistamiselle. Sen vastakohta oli ei-intellektuaalinen, alempia sielunosa manipuloiva retoriikka. Aristoteleella dialektiikka sen sijaan viittasi laajem-





min niihin menetelmiin, joita voitiin soveltaa yleisemmin erilaisiin konkreettisiin puhe- ja keskustelutilanteisiin. Filosofian ja tieteen totuushakuiset ja puhtaan intellektuaaliset menetelmät ovat vain yksi, joskin perustava dialektiikan sovellus. Retoriikan teoriassa Aristoteles kehitti dialektiikan pohjalta menetelmiä poliittisia, oikeudellisia ja esittäviä eli epideiktisiä puheita varten.

Retoriikka koostuu kolmesta kirjasta, joista tyylioppia käsittelevä III kirja lienee kahta ensimmäistä myöhemmin kirjoitettu. I kirjassa käsitellään poliittisissa, oikeudellisissa ja juhlatilaisuuksissa esitettävissä puheissa tarvittavaa argumentointia sekä muodollisesta että sisällöllisestä näkökulmasta. Suuren osan muodostaa katsaus Aristoteleen etiikan ja politiikan keskeisiin tutkimustuloksiin, joiden voi ajatella premisseinä antavan uskottavan pohjan puhujan argumentoinnille. Vaikka retoriikan kysymyksenasettelut liittyvät läheisesti etiikkaan ja politiikkaan, Aristoteles laski retoriikan tuotannollisten tieteiden eli taitojen joukkoon. Taidot olivat valmiuksia tuottaa tehokkaasti jokin ennalta asetettu päämäärä. Kysymys siitä, oliko tuo päämäärä sinänsä hyvä vai huono, ei kuulunut itse taidon alueeseen. Samaa taitoa oli mahdollista käyttää sekä hyvien että huonojen päämäärien edistämiseen.

Aristoteleen retoriikan teorian lähtökohta on aikaisemman kreikkalaisen puhetaidon perinteen kritiikki. Jo 400-luvulta alkaen oli Kreikassa julkaistu lukuisia poliittisen puhetaidon oppaita, joissa oli Aristoteleen mielestä kuitenkin kiinnitetty päähuomio epäolennaisuuksiin. Edeltäjät olivat olleet kiinnostuneita vain tyyllillisistä kysymyksistä ja tunteiden herättämisestä, kun taas Aristoteles katsoi, että retoriikka tuli perustaa sille yleiselle argumentoinnin teorialle, jota hän oli kehitellyt loogiikkaa koskevissa teoksissaan. Hänen esittämänsä jälkivaikutukseltaan huomattavan luokittelun mukaan hyvällä puhujalla täytyy olla hallussaan kolmenlaisia vakuuttamisen välineitä: luonteeseen (*ethos*), tunteisiin (*pathos*) ja argumentteihin (*logos*) liittyviä. Näistä viimeinen ryhmä on perustava. Puhujan on kyllä osattava esittää itsensä luonteeltaan arvostusta ansaitsevana ja luottamusta herättävänä henkilönä ja kyettävä herättämään yleisössään asiansa kannalta oikeansuuntaisia tunteita. Tämä ei kuitenkaan onnistu, ellei hän osaa esittää perusteita ja todisteita näkemyksensä tueksi. Siksi puhujan on tunnettava vakuuttavan argumentoinnin keinot ja retoriikan teoria on rakennettava argumentoinnin teorian pohjalle.

Retoriset argumenttimuodot ovat analogisia tieteenteorian syllogismille ja induktiolle: enthymema on retorinen syllogismi ja esimerkki eli paradeigma on retorista induktiota. Ne eivät ole kuitenkaan loogisessa mielessä sitovia päätelmiä, sillä retorisisissa puhetilanteissa eivät sitovat tieteelliset argumentit vakuuttaisi kuulijoita vaan pitkästyttäisivät näitä. Siksi on syllogismeja muistuttavia enthymemoja, jotka esittävät haluttua johdopäätöstä tukevia näkökohtia mutta eivät pyri sitovaan todistamiseen ja esimerkkejä, joissa johdopäätöstä tuetaan viittaamalla yhteen yksittäiseen tapaukseen.

Myös tunteita koskeva teoria on tärkeä retoriikan

kannalta. *Retoriikan* II kirjassa Aristoteles esittää kiinnostavan kuvauksen puhetaidon kannalta keskeisistä tunteista, kuten vihaisuudesta, rauhallisuudesta, ystävällisyydestä, vihasta, pelosta, uskalluksesta, häpeästä, säälistä, närkästyksestä, kateudesta ja vahingonilosta. Hänen mukaansa tunteet eivät ole vain järjen toimintaa häiritseviä sokeita voimia vaan ne ovat läheisessä suhteessa niiden kokijan uskomuksiin, jotka koskevat ulkoisessa maailmassa tapahtuvien oman kontrollin ulkopuolella olevien tekijöiden vaikutusta elämään ja sen onnistumiseen. Siten tunteita voi synnyttää, muovata ja poistaa vaikuttamalla argumenttien esittämisten kautta niihin liittyviin uskomuksiin. Jos esimerkiksi sääliin liittyy uskomus, että toiselle ihmiselle on tapahtunut pahaa ilman tämän omaa syytä, säälin tunteen voi saada lakkaamaan vakuuttamalla sen kokijan siitä, että mitään ei tapahtunut, tapahtunut ei ollut pahaa tai tapahtunut paha oli sen kohtaajan omaa syytä.

Käsitys tunteiden ja uskomusten läheisestä suhteesta oli kreikkalaisen filosofian traditiossa yleisesti jaettu; Aristoteles oli tältä osin samoilla linjoilla kuin Platon ja sittemmin stoalaiset, jotka kiinnittivät suurta huomiota systemaattisen tunneteorian kehittämiseen. Aristoteleen käsitys tunteiden arvosta sen sijaan poikkesi olennaisesti sekä Platonista että stoalaisista. Nämä katsoivat, että ihmisen onnellisuuden riittävä ehto on hänen sielunsa hyvä tila ja kaikki ulkoisessa maailmassa tapahtuva on sen kannalta merkityksetöntä. Koska on järjetöntä ajatella, että mikään ulkoinen voisi järkyttää hyvän ihmisen onnellisuutta, ne uskomukset, joihin tunteet liittyivät, ja siten myös itse tunteet ovat irratiionaalisia ja elämän onnistumisen kannalta vahingollisia. Aristoteles puolestaan katsoi, että parastakin ihmiselämää voivat ulkomaailman satumanvaraiset ja hallitsemattomat tekijät haavoittaa. Siksi hyvänkin ihmisen elämässä on sijaa pelolle, sääliille, surulle, vihaisuudelle ja muille vastaaville tunteille. Täysin tunteeton ihminen ei sen sijaan voi olla lainkaan hyvä. Aristoteles korostaa myös sitä, että kasvatuksen avulla tunteet on totutettava toimimaan yhteistoiminnassa järjen kanssa eivätkä ne saa liiallisena impulsiivisuutena häiritä elämän muodostumista siinä määrin järjen hallitsemaksi kokonaisuudeksi, kuin on inhimillisesti mahdollista.

Filosofinen mielenkiinto Aristoteleen *Retoriikka*-teosta kohtaan on kasvanut viime aikoina samaa tahtia kuin kiinnostus retoriikkaan yleensä. Lukuisien kansainvälisten konferenssien, mm. Helsingissä vuonna 1991 järjestetyn ohella on ilmestynyt kaksi tärkeää filosofista artikkelikokoelmaa, David Furlayn ja Alexander Nehamasin toimittama *Aristotle's Rhetoric. Philosophical Essays* (Princeton University Press 1994) ja Amélie Rortyn toimittama *Essays on Aristotle's Rhetoric* (University of California Press 1996).

Aristoteleen *Retoriikka* ilmestyy pitkän odotuksen jälkeen suomeksi syksyllä 1997 samassa niteessä *Runousopin* kanssa (*Teokset IX*, Gaudeamus), molemmat Paavo Hohdin suomentamina. Ohessa näytteeksi *Retoriikan* I kirjan luku 1.

ARISTOTELES RETORIikka

I KIRJA 1. LUKU

Retoriikka ja dialektiikka ovat rinnakkaisia taitoja, sillä kummatkin käsittelevät asioita, jotka ovat yleisiä ja tavallaan kaikkien ymmärrettävissä eivätkä siten kuulu minkään erityistieteen alaan. Siksi myös kaikki ihmiset ovat jollakin tavoin tekemisissä näiden kummankin kanssa, sillä kaikki koettavat jossakin määrin tutkiskella ja etsiä tukea omalle kannalleen, joko puolustautuakseen tai syyttääkseen. Osa tavallisista ihmisistä tekee tämän sattumanvaraisesti, osa luonteenlaatuun perustuvasta tottumuksesta. Koska on mahdollista toimia kummallakin tavalla, on selvää, että näitä asioita voidaan myös käsitellä järjestelmällisesti: on mahdollista etsiä syytä, minkä vuoksi jotkut saavuttavat päämääränsä tottumuksen perusteella, toiset taas sattumalta. Kaikki lienevät yhtä mieltä siitä, että tämä on puhetaidosta kirjoittavan tehtävä.

Aikaisemmat puhetaidosta kirjoittaneet ovat tosiasiasia käsitelleet aiheesta vain pienen osan, sillä vain vakuuttaminen muodostaa puhetaidon sisällön. Kaikki muu on liitännäistä. Nämä kirjoittajat eivät sano mitään enthymemasta, joka on juuri vakuuttamisen ydin, vaan käsittelevät eniten aiheen ulkopuolelle jääviä asioita. Epäluuloisuus, sääli, vihaisuus ja muut sielun tunnetilat eivät liity varsinaiseen aiheeseen, vaan koskevat tuomaria. Jos kaikissa oikeustapauksissa kävisi niin kuin nyt tapahtuu eräissä kaupunkivaltioissa, etenkin niissä, joissa on hyvä lainsäädäntö, näillä kirjoittajilla ei olisi mitään sanottavaa. Kaikki näet ainakin ajattelevat, että lakien täytyy määrätä näin, ja jotkut myös toimivat näin ja estävät puhumasta asian ohi, kuten Areiopagilla tapahtuu. Tässä he ovat oikeassa. Ei näet pidä vääristellen saattaa tuomaria vihastumaan, kadehtimaan tai säälimään, sillä se olisi samaa kuin jos käyristäisi sen puusepän mittakepin, jota aikoo käyttää.

On myös selvää, että oikeutta käyvän tehtävänä on vain


osoittaa asia joko paikkansa pitäväksi tai paikkansa pitämättömäksi, tapahtuneeksi tai tapahtumattomaksi. Sen sijaan tuomarin itsensä on selvitettävä, onko asia tärkeä, vähäpätöinen, oikea tai lainvastainen, mikäli lainsäätäjät ei tätä ole määritellyt, eikä ajateltava kuullevansa sitä riitapuolilta.

Parhaimmassa tapauksessa oikein säädettyjen lakien tulisi itse määritellä kaikki niin pitkälle kuin mahdollista ja jättää niin vähän kuin mahdollista tuomareiden harkintaan, ensinnäkin, koska on helpompi monen sijaan löytää yksi tai muutama hyvään harkintaan, lainsäädäntöön ja tuomitsemiseen kykenevä henkilö. Lisäksi lait säädetään pitkällisen harkinnan tuloksena, kun taas oikeuden päätökset annetaan yhdessä hetkessä, joten ratkaisijoiden on vaikea tehdä päätös oikeasta ja hyödyllisestä. Tärkeintä kuitenkin on, että lainsäätäjän päätös ei koske yksittäistapausta, vaan tulevia asioita yleisesti, kun taas kokouksen osanottajat tai tuomarit ratkaisevat kulloinkin käsillä olevat ja määräytyt asiat. Heidän ajatuksiinsa vaikuttaa useinkin ystävyys, vihaisuus ja oma etu niin, että he eivät enää kykene riittävällä tavalla muodostamaan käsityksiä todesta, vaan kunkin omat mieltymykset ja vastenmielisyydet varjostavat päätöstä.

Vaikka siis kaikesta muusta on ratkaisijan vastuulle jätettävä mahdollisimman vähän, on välttämätöntä jättää hänen päätettäväkseen, onko asia tapahtunut vai ei, onko sen mahdollista tapahtua vai ei sekä onko se väitetyllä tavalla vai ei. Lainsäätäjän on mahdollista näitä ennalta nähdä.

Jos asia on niin kuin sanon, on selvää, että ne käsittelevät asian ulkopuolisia seikkoja, jotka määrittelevät muita asioita, kuten esimerkiksi mitä täytyy sisältyä johdanto-osaan tai selostus-





osaan ja kaikkiin muihin puheen osiin. He eivät tällöin käsittele muuta kuin millä tavalla saivat tuomarin johonkin tilaan. He eivät selvitä mitään taitoon kuuluvista vakuuttamistavoista, joista oppisi hallitsemaan enthymeman käytön.

Vaikka poliittisten puheiden ja oikeuspuheiden menetelmät ovat samat ja poliittinen puhetoiminta on jalompaa ja enemmän yhteisiä asioita koskevaa kuin yksityisten suhteita koskevat sopimukset, nuo kirjoittajat eivät puhu mitään poliittisesta puhelajista, vaan koettavat kaikki antaa ohjeita oikeuden edessä puhumisesta. Poliittisissa puheissa on näet vähemmän hyötyä puhua asian ulkopuolelta, ja kun ne käsittelevät yleisempiä asioita, niissä on myös vähemmän sijaa huonoille tehokeinoille kuin oikeuspuheissa. Edellisessä tapauksessa kuulija päättää omassa asiassaan, joten ei tarvitse muuta kuin osoittaa asian olevan neuvonantajan väittämällä tavalla. Oikeuspuheissa tämä ei riitä, vaan asialle on eduksi saada kuulija temmatuksi mukaan, sillä ratkaistavina ovat toisten asiat, mistä seuraa, että tuomarit antavat päätöksensä riitapuolille ottaen huomioon omat mieltymyksensä ja kuunnellen mieluisia asioita, mutta eivät todella tuomitse. Siksi useissa valtioissa, kuten edellä mainitsin, laki estää puhumasta asian ulkopuolelta. Poliittisissa puheissa kuulijat itse valvovat tätä riittävästi.

On selvää, että taitoon sisältyvä menetelmä keskittyy vakuuttamiseen, ja vakuuttaminen taas on eräänlaista todistamista, sillä uskome eniten, kun otaksumme asian tulleen todistetuksi. Retorinen todistaminen tapahtuu enthymeman avulla ja se on yksinkertaisesti sanottuna vakuuttamisen vahvin muoto. Enthymema on eräänlainen syllogismi, ja syllogismin kaikkien lajien tarkasteleminen on dialektiikan tehtävä, joko dialektiikan yleensä tai sen osan. Siten on selvää, että joka parhaiten kykenee tutkimaan, mistä aineksista ja millä tavoin syllogismi muodostuu, parhaiten hallitsee myös enthymemat, edellyttäen, että hän ymmärtää, millaisia asioita enthymema käsittelee ja miten se eroaa loogisista syllogismeista. Toden ja todelta näyttävän tavoittaminen perustuu samaan kykyyn, ja koska ihmisillä on luontaisesti riittävä kyky toden löytämiseen, useimmiten he myös onnistuvat tavoittamaan totuuden. Siksi kykyyn tavoittaa vallitsevat yleiset käsitykset pätee sama kuin totuuden tavoittamiseen. Näin on siis selvää, että muut ovat kirjoittaneet tutkimuksia kohteen ulkopuolelle jäävistä asioista sekä syy, miksi he ovat

ottaneet aiheekseen mieluummin oikeuspuheet.

Retoriikka on kuitenkin hyödyllistä seuraavasta syystä: totuus ja oikeus ovat luonnostaan vahvempia kuin vastakohtansa, joten jos päätökset eivät ole sellaisia kuin pitäisi, on syy tappioon välttämättä puhujissa itsessään, mikä on moitittavaa. Lisäksi vaikka käytössä olisi tarkin tieteellinen selvitys, olisi varsin vaikea saada eräitä kuulijoita vakuuttuneeksi puhumalla sen perusteella. Tieteelliset selvitykset kuuluvat opetuksen alaan, mutta opettaminen on tässä tapauksessa mahdotonta, ja sen vuoksi vakuuttamisen ja perustelun on perustuttava yleisiin käsityksiin, kuten olen sanonut *Topiikassakin* käsitellessäni esitystä kansanjoukoille. Lisäksi pitää kyetä vakuuttamaan vastakkaisista käsityksistä aivan kuin syllogismien yhteydessä, ei sen vuoksi, että tekisimme kumpaakin, sillä ei pidä taiputtaa toisia pahaan, vaan jotta meiltä ei jäisi huomamatta asioita ja jotta voisi kumota toisen väärää argumentteja. Minkään muun taidon piirissä ei päätellä vastakohtiin, vaan niin tapahtuu vain dialektiikassa ja retoriikassa, sillä kummatkin käsittelevät samalla tavoin vastakkaisia väitteitä. Käsiteltävät asiat eivät kuitenkaan ole samankaltaisia, vaan toden ja luonnostaan paremman osalta on aina helpompi päätellä ja ne ovat yksinkertaisesti sanottuna uskottavampia. Lisäksi, jos keran pidämme häpeällisenä kykenemättömyyttä ruumiilliseen puolustautumiseen, olisi outoa, jos emme pitäisi kunniakkaana sanoin puolustautumista, onhan se ihmiselle paljon ominaisempaa kuin ruumiinvoiman käyttö. Jos käy niin, että tällainen sanan voiman väärinkäyttäjät aiheuttaa suurta vahinkoa, tapahtuu sama kuin kaikissa hyvissä asioissa hyvettä lukuunottamatta ja etenkin kaikkein hyödyllisimmissä, kuten voimakkuudessa, terveydessä, rikkaudessa ja sotataidossa. Näitä oikein käyttämällä on mahdollista saada aikaan mitä suurinta hyötyä ja väärinkäyttämällä vahingoittaa.

Nyt on siis selvää, että retoriikan kohde ei ole yksi määritelty asialaji, vaan se on dialektiikan kaltainen ja että se on hyödyllinen, sekä edelleen, että sen tehtävänä ei ole saada vakuuttumaan vaan havaitsemaan, mikä kunkin asian yhteydessä on vakuuttavaa, kuten on laita kaikissa muissakin taidoissa. (Eihän lääketieteenkään tehtävä ole tehdä terveeksi, vaan auttaa tervehtymistä niin pitkälle kuin mahdollista, sillä kuuluuhan hoitaa yhtä lailla niitä, jotka eivät voi enää saada terveyttään takaisin.) Edelleen on selvää, että retoriikan tehtävänä on havaita vakuuttava ja näennäisesti vakuuttava, samoin kuin dialektiikan tehtävänä on erottaa syllogismi ja näennäinen syllogismi, sillä argumentointia ei tee sofistiseksi kyky vaan tarkoitus. Sitä paitsi retoriikan alalla tulee puhujaksi joko järjestelmällisen opiskelun kautta tai puhujaksi ryhtymällä, kun taas dialektiikan alalla tulee sofistiksi ryhtymällä sellaiseksi, mutta dialektikoksi ei voi ryhtyä vaan siihen tarvitaan kykyä.

Suomennos Paavo Hohti

Kari Palonen

SOFISTIikka FILOSOFIAN VAIHTOEHTONA

Barbara Cassin, *L'effet
sophistique*. Gallimard, Paris
1995, 693 s.

Ranskalaisen ‘filosofin’ Barbara Cassinin monumentaalinen teos sofistikaasta ei oikeastaan ole “minun alaani”, vaan klassisen filosofian ja filologian sekä antiikin kulttuurin tutkimuksen alaa. Kuitenkin se enemmän kuin sivuaa politiikkaa, ja myös tavalla joka revisioi ennakkokäsityksiäni ei vain yleensä länsimaisen ajattelun vaan myös politiikkakeskustelun historiasta.

Oppikirjatulkinnat voittajien historiana jättävät sofistit — ei vähiten alkutekstien niukkuuden vuoksi — vain alaviitteiksi, jotka nekin ovat yleensä Platonin tai Aristoteleen kritiikin mukaisia. Koko se narratiivi, joka aloittaa poliittisen ajattelun historian mainituista herroista — niin erilaisia kun he keskenään ovatkin — rajaa jo pois sofistisen ajattelutyylin. Platon ja Aristoteles yhdessä ovat ajattelun järjestyspuolueen klassikkoja, sofisteista voi etsiä järjestyksenvastaisten vaihtoehtojen historiallisia lähtökohtia. Juuri tämän vaihtoehdon olemassaolo, reaalisuus tai oikeutus on lähes aina pyritty kiistämään.

Barbara Cassinin teos tuo sofistisen ajattelutyylin mukaan teoriakeskusteluun, sekä antiikintutkimukseen että nykykeskustelun huomioon ottaen. Se on tekijän *doctorat d’Etat* -väitöskirjasta toimitettu pääteos hänen pitkäaikaisesta sofistikaan harrastuksestaan. Sofistikaan on muutenkin kohdistunut viime vuosina lisääntynyttä mielenkiintoa (ks. esim. Romilly 1988, Sutton 1992, Taureck 1995), mutta myös suhteessa tähän Cassinin teos on omassa sarjassaan.

Sofistikaan aktualisoituminen nykykeskustelussa on myös yhteydessä tendenssiin tulkita antiikin poliksia pikemminkin niiden käytäntöjen eksplikoinnista kuin “filosofian klassikoiden” polis-kritiikistä käsin (vrt. Arendt 1958/1960, Meier 1980, Finley 1983, Romilly 1990). Toinen näkökulma, joka on aktualisoitunut sofistien merkityksen, on tietysti retoriikan rehabilitointi (vrt. esim. Baumhauer 1986, Vickers 1988). Kun kritikoidaan esimerkiksi perelmanilaisen retoriikan yksipuolista orientoitumista Aristoteleen “kultaisen keskitien” apologiaan ja tähän liittyvään konsensuksen vaatimiseen, on viittaus sofisteista alkavaan retoriikan sivuhaaraan jo tullut tavaksi (ks. esim. Gaonkar 1990, Plantin 1990 sekä vilkastunut “Nietzsche ja retoriikka” -keskustelu, ks. esim. Kopperschmidt & Schanze (toim.) 1994).

Cassin ei kuitenkaan saumattomasti liitä sofisteja “retoriseen traditioon”. Pikemminkin hän kyseenalaistaa koko totutut luokitukset filosofian, retoriikan, politologian, lingvistiikan ja kirjallisuuden välillä ja näkee sofistit oikeastaan kaikkiin näihin teorianimiin nähden kriittisinä instansseina.

Filosofia ja sofistika ovat ne teorianimet, jotka toimivat Cassinille avaimina antiikin ajattelutyyliden vastakohtaan. Sofistinen kritiikki filosofiaa vastaan “ontologiseen” ajatustyyliin, jota vastaan he Cassinin mukaan asettavat “logologisen” ajattelun. Tämän eron pointti koskee pelkistäen ilmaisten “olemisen”

suhdetta “sanomiseen”. *Gorgiaan* ei-olemista koskevan fragmentin nojalla Cassin katsoo, että sofistikaassa ei ole vain kysymys retoriikasta käännettyä ihmisten toimintaa tietylle kannalle — tätä hän nimittää behavioristiseksi tulkinnaksi — vaan siitä, että “logologiassa” ei yleensä voida erottaa sanoja teoista, ts. olettaa, että sanomisella olisi jokin siitä itsestään riippumaton ja ennen sitä määrätty “kohde”.

Ontologiassa puhe (*le discours*) muistuttaa olemisesta, sen tehtävä on sen sanominen. Logologiassa puhe saa aikaan olemisen, olemisen on sanomisen tulos (73, sivunumerot viittaavat Cassinin teokseen, käännökset omiani)

Tällä väitteellä on välitön yhteys ajankohtaiseen akateemiseen keskusteluun eri tieteenaloilla. Keskustelussa “ontologia-puolueella” on traditionmukainen yliote, joka tekee sen edustajille helpoksi kritiikin, joka kadottaa “logologisen” argumentin idean (vrt. esim. Berndtson 1993).

Tässä mielessä Cassinin kirja antaa ymmärtää, että sofistika ei ole “pelkkää retoriikkaa” vaan radikaalimpaa filosofian kritiikkiä kuin se mitä ns. uuden retoriikan nimissä on esitetty. Nimenomaan suomalaiselle retoriikkapuheelle on ollut tunnusomaista tietty “metodismi”: retoriikka on tarjottu hermeneutiikan, semiotiikan, diskurssianalyysin ym. jälkeen ikään kuin tuoreimpana metodisena vaihtoehtona. Cassinin perspektiivistä tällainen “metodismi” merkitsee retoriikan aristotelista normalisointia suhteessa sofistikaan, “ontologian” primaarisuuden hyväksymistä suhteessa logologiaan.

Kiintoisasti Cassin kuitenkin löytää nykykeskustelusta erään ”filosofisen” ajattelutyylin, jolla on ilmeinen yhteys sofistiseen logologiaan.

Sofistinen puhe on performanssi enemmänkin kuin sanan epideiktisessä mielessä: se on kauttaaltaan performanssi sanan austinilaisessa mielessä: “how to do things with words” (73).

Austinilaista puheaktiteoriaa ei useinkaan ole nähty radikaalina filosofian kritiikkinä. Puheaktiteorian sosiologisoiva kritiikki (Rée 1994) tai sen “sovellutus lingvistiikkaan” saavatkin sen usein näyttämään lähes triviaalilta. Cassinin esiin nostama linkki sofistikaan kyseenalaistaa tämän tulkinnan.

Politiikan teoreetikko, joka on ennakoitunut retorista — tai pitäisikö Cassinin jälkeen sanoa logologista — käännettä, on Quentin Skinner. Hänen tuoreimmista kirjoituksistaan (esim. 1991) ja *Reason and rhetoric in the philosophy of Hobbes* -teoksesta löytyy suora yhteys klassiseen retoriikkaan ja sofisti Protogoraan “heikomman logoksen vahvemaksi kääntämiseen”

(Skinnerin suhteista retoriikkaan ks. Palonen 1996a, 1996b, 1997).

Skinnerin ajattelun taustalta voi lukea esiin myös toisen modernin ajattelutradition, jolla on ilmeiset analogiansa sofistiseen logologiaan. Tarkoitin sitä nominalismia ja perspektivismiä, joka on tunnusomaista Friedrich Nietzschen ja Max Weberin ajattelulle (ks. Weber 1904, Nietzschen merkityksestä Weberin tietenteorialle ks. esim. Peukert 1989). Nominalismin keskeinen juoni onkin siinä, että ”oleminen” ei edellä nimeämistä, vaan muodostuu vasta nimeämisen välityksellä.

Barbara Cassinin kirjan mukaan sofistisen ajatustyylin arvo on siinä, että se kyseenalaistaa yksiselitteiset jaot olemisen ja puheen, tekojen ja sanojen, todellisuuden ja kirjallisuuden jne. välillä. Radikaalissa sofistikkassa edelliset ilmaukset ovat kussakin käsiteparissa jälkimmäisen tuotteita, eräänlaisen nimipolitiikan tuomia konstruktioita. Ontologisessa ajattelutyylissä on tällöin siis kysymys epäpoliittisovasta nimipolitiikasta, joka olettaa ”kohteen” nimen määrääntyvän sen ”olemisen” perusteella.

Performanssin implikaatioita

L'effet sophistique sisältää hienojakoista ’kielifilosofista’ diskussiota sofistien konseptiosta suhteessa muihin, kuten Platonin, Aristoteleen, stoalaisten ja skeptikkojen (Sextus Empiricus) positioihin. Kielen performatiivinen luonne näkyy diskussiossa merkin, merkityksellistämisen (*signifiant*) ja mielen (*sense*) suhteissa. Tästä seuraavassa vain muutamia huomautuksia.

Sofistisessa traditiossa korostetaan sekä merkkejä ilman referenssiä eli fiktiota että merkityksellistämistä ilman yhteistä mieltä eli homonymiaa. Aristoteleen *Sofistisissa refutaatioissa* se, että samalla nimellä kutsutaan monia asioita, on Cassinin Kantia mukailevan ilmaisun nojalla ”kielen radikaali paha” (344). Jos nimiä on vähemmän kuin asioita, tämän tulisi Aristoteleen mukaan johtaa uusien nimien käyttöönottoon, ja Cassinin mukaan sekä Platon että Aristoteles ovatkin kunnostautuneet ”väsymättöminä nimeäjinä” (347).

Samannimisyydestä kiinni pitäminen merkitsee sen sijaan monimielisyyden käyttöä sofistien tapaan. Sofistit vastustavat merkitysten kirjaamista yksiselitteisiksi eroiksi, ja tämä on Cassinin mukaan eräs peruste sille miksi he ”puhuvat jatkuvasti” voidakseen olettaa identtisyyden olemassaolon (s. 372). Sofistisessa kielenkäytössä korostetaan merkitysten liukuvuutta mikä mahdollistaa sanoilla pelaamisen. Tässäkin mielessä Skinnerin puheaktiteoreettinen politologia samoin kuin Reinhart Koselleckin käsitehistoria, joka näkee monimielisyyden käsitteistä puhumisen edellytyksenä (esim. Koselleck 1979, 118-119), voidaan rinnastaa sofistiseen ajattelutapaan.

Moittiminen puheliaisuudesta, demagogiasta tai sanaleikeistä on tavallisimpia sofistisiin kohdistettuja kritiikkejä, jota Cassin näkee myös Schwarzwaldin maalaisfilosofilla: juuri tämän vuoksi Heidegger ei lue esimerkiksi Protagorasta niihin ”varsinaisiin esisokratelaisiin” joita hän puolustaa. Tämä on välittömästi yhteydessä mielenkiinnon siirtymiseen fyysisestä poliittiseen. Cassinin tulkinnan mukaan kysymys ei ole mistään painotuserosta, vaan siitä, minkä ymmärtämistä pidetään mahdollisena.

Polis uutena kategoriana on Cassinin mukaan sofistien ”ensimmäinen keksintö” (162). Antifoniin nojaten Cassin katsoo sofistien pitäneen ”poliittisuutta” ihmistä, ts. poliiksen ”kansalaista”, konstituivana ja muista olennoista erottavana tekijänä. ”Luonto” näyttäytyy sofistisessa ajattelussa aina toissijaisena, konstruktiona (171).

Polis-kansalaisuuden ”alkuperäisyys” legitimoii sofisteillakin — huolimatta polisten moninaisuuden tajuamisesta — ”barbaarien” ulossulkemista. Sen kääntöpuoli on eräänlaisen konsensusajattelun hyväksyminen, kuitenkin siten, että konsensus nojaa moninaisuuteen, retoriseen siteeseen, toimijain välillä. Tässä suhteessa Cassin kritikoit perelmanilaista näkemystä retorisen yhteisymmärryksen välttämättömyydestä siten, että konsensus ei ole kysymys hyväksytyjen arvojen vahvistamisesta vaan päinvastoin konsensus edellyttää arvojen modifiointia ja uusien luomista (202, 237-239). Hannah Arendtin tulkinta poliiksesta näyttäytymisen tilana pluraalisen konsensuksen malleineen sekä puheen ja puheliaisuuden ylistyksineen on Cassinille hyvinkin sofistisen konseptin mukaista (258-263): tässä taas Arendt asettaa Heideggerin polis-tulkinnan vastapooliksi, kuten myös Jacques Taminaux (1992) on korostanut.

Ajallinen ajattelu

Poliittisen teorian kannalta Barbara Cassinin kirjan varsinainen pointti on kuitenkin temporaalisuuden korostaminen sofistisen ajattelun erityispiirteinä. Se toimii vastakohtana sovinnaisen filosofian ja poliittisen teorian vähintäänkin implisiittiselle ajattelun spatioalisuudelle: ”la sophistique joue le temps contre l'espace” (322).

Juuri tässä suhteessa Cassinin tulkinta eroa muusta sofistikkaboomista, esimerkiksi Romillyn sinänsä perusteellisesta, mutta ahtaasti historioitsijan otteella kirjoitetusta teoksesta. Ilman ’ennakkovaroitusta’ ei myöskään esimerkiksi Cambridgen klassikkosarjassa julkaistun kokoelman *Early Greek Political Thought from Homer to the Sophists* fragmenteista saa helposti esiin ideaa, että ”ajanpeluu” on sofistisen ajattelun omaleimaisin piirre. Esipuheessa toimittajat tosin viittaavat siihen, kuinka Protagoras on tunnustettu ”as a precursor of the speech act theory”

(Gagarin & Woodruff 1995, xxix).

Temporaalisuuden ja "logologisen" ajattelun yhteys on joka tapauksessa ilmeinen: jos olemisesta voi puhua vasta puheen tai esityksen välityksellä, se on sidoksissa sekä historialliseen kontekstiin että "aikaa kuluttavaan" performanssiin. Esimerkiksi Gorgiaan puhetyyli suorastaan nojaa ajallisten elementtien hyväksikäyttöön tempossa, äänenkäytössä jne., ja yleensäkin sofistikka operoi ajalla, joka "ei ole koskaan paikallaan" (92). Roomalaiskauden ns. toisen sofistikan tunnettu edustaja Ælius Aristides korostaa Cassinin mukaan sitä, kuinka "retorinen valta ei ole additiivista", vaan "esitys kulkee samassa tahdissa kuin aikakin" (226-227).

Politiittinen johtopäätös tästä on, että sofistien mukaan "polis on ennen muuta performanssia" (237). Retoriikka sopii politiikan nimeksi sikäli kun tämä on "aktuaalisuutta" (235) ja "näyttätymisen politiikkaa" (263). Demokratia ei ole mikään idea, vaan liikettä ja tulemistä (247). Tästä näkökulmasta Arendtin teesi puheesta toiminnan paradigmaattisena ilmauksena ja "teki-jän nimen mieleenjäamisestä" performatiivisen poliiksessa toimimisen spesifisenä "päämääränä" tulevat hyvin ymmärrettäviksi (Arendt 1958/1960, 164-171).

Ajan ja puheen yhteyden spesifi pointti liittyy kuitenkin Cassinin tulkintaan ateenalaisen ja roomalaisen politiikan erosta. Ælius Aristides piti arvossa sekä roomalaista että kreikkalaista politiikkaa, mutta katsoi niillä olevan erilainen suhde aikaan ja puheeseen, jotka puolestaan ovat toisilleen rinnakkaisia.

Sikäli kun maailma on mykkä, se on spatiaalinen ja roomalainen, sikäli kun se puhuu, se on temporaalinen ja ateenalainen (213).

Poliiksen ja kaupungin ympärille muodostuvan imperiumin välinen erilainen suhde poliittisen toiminnan tilaan ei sinänsä ole mikään uusi teesi, vaan sillä on tunnetusti merkitystä mm. "kansalaisuutta" koskevien konseptioiden eroille (ks. Nicolet 1976). Samoin Arendt korostaa *Was ist Politik?* -nimellä postuumisti julkaistuissa fragmenteissa (1993) tähän sisältyvää erilaista suhdetta poliittisen toiminnan omaan rajallisuuteen. Selvää on myös, että Ciceron ja Quintilianuksen Roomassa puhumalla politikoinnilla oli keskeinenkin merkityksensä.

Cassinin tulkinta Ælius Aristideen näkemyksestä radikalisoi kuitenkin tätä eroa siten että hän pyrkii tekemään oikeutta myös historian häviäjille. Näin Ælius tekee sofisteista ateenalaisen politiikan paradigmaattisia edustajia. Ateenalaisessa politiikassa tila rajoittuu pisteeseen, kun taas "Ateena [...] ei toimi kuin puhuesaan" (211). Tähän sisältyy kaksinaiminen aikasuhte: sekä *kronoksen* kuluvaa aikaa että *kairosen* tilaisuusaikaa on osattava käyttää hyväksi, siten että sekä performanssin aktuaalisuus että performanssin 'tason kohentaminen' tulee mahdolliseksi.

Tuoreisiin tutkimuksiin (Leonard Sciappa) nojautuen Cassin katsoo, että nimi "retoriikka" on peräisin Platonilta ja jo alkuaan pejoratiivinen. Cassinin tulkinnan mukaan tämä nimipolitiikka suuntautui nimenomaan sofisteja vastaan, ja tässä mielessä retoriikasta tuli filosofien puheessa nimi, jolla "aika puheessa kesyttään spatiaaliseksi" (413). Aristoteleen käsitteistössä retoriikan suhde "politiikkaan" (= oppiin poliiksesta, KP) oli samanlainen kuin sofistikan suhde filosofiaan. Tätä taustaa vasten voi ymmärtää, ettei Cassin puhu "sofistisesta retoriikasta" vaihtoehtona aristoteliselle, vaan pitää sofistikkaa yleisnimenä temporaalisesta ajattelutavasta. "Sofistikointi" on ajan, ristiriitaisuuksien ja äänen taitoa (453).

Tilan ja ajan, *topoksen* ja *kairosen*, vastakohta näyttätymys Cassinille ensisijaisesti kiistana spatiaalisen järjestyksen ja temporaalisen 'opportunistin' välillä. Vastaavasti hän puhuu tilan ja ajan retoriikasta. Jälkimmäisessä aika on esitystä jäsentävä periaate. Sen mukaan esitystä ei projisoida suunnitelman mukai-

sena suljettuna totaliteettina vaan spontaania. *Logos* sijoittuu ajan sisälle, mikä mahdollistaa sen, että argumentit voivat milloin tahansa kääntyä vastakohtakseen. Protagoraan *kataballontes* ovat juuri tämäntyyppisiä argumentteja, jotka tekevät mahdolliseksi hänen tunnetun periaatteensa "tehdä heikommasta logoksesta vahvempaa" (461-463).

Kairos on sofistisen ajattelutavan keskeisiä käsitteitä, johon myöhemmät ajattelijat Machiavellista (*occasione*) Max Weberiin (*Chance*), Carl Schmittiin (*Ausnahmezustand*) ja Walter Benjaminiin (*Geistesgegenwart*) kukin omalla tavallaan palaavat. Sillä on eri merkitysvivahteita, mutta se viittaa avautuvaan tilaisuuteen, kriisiin, katkokseen, leikkaukseen tai ratkaisuun — joiden suhteet ovat sinänsä ambivalentteja. Cassinin mukaan sofistikkassa *kairos* on vastakohta paitsi *topokselle* myös *skopokselle*, ts. valmiisiin päämääriin sitoutuneeseen ajatteluun: *kairos* on "autotélique", singulaarisuuden momentti, jonka suhteen toiminta vaatii kekseliäisyyttä (466-468).

Erot spatiaalisen ja temporaalisen retoriikan välillä Cassin kiteyttää seuraavaan taulukkoon. Siinä erotetaan toisistaan niiden erilainen käsitys *logoksesta* ja erilaiset aikakonseptiot:

TILARETORIIKKA

AIKARETORIIKKA

LOGOS-KONSEPTIOT

tila
säästäminen
suunnitelma
organismi, artikuloinnit
hierarkia (syntaksi, syllogismi)
ristiriidan kieltö (*hama*)
väittäjä (*énonce*)
mieli (*sense*)
homonymia

aika
kulutus
improvisointi
liike (*cours*)
käänte (*renversement*)
paradoksologia
väittäminen (*énonciation*)
merkityksellistys (*signifiant*),
periodi sanankäänte
(*mot d'esprit*)
äänifiguurit (alliteraatio)
kairosen aukko

AIKAKONSEPTIOT

spatiaalinen aika
(*mouvement, grandeur*)
fyysikka, kosmisuus
mennyt-nykyinen-tuleva
nykyisen läsnäolo
(*présence du présent*)

temporaalinen aika

logiikka
nyt (*maintenant*)
performanssi

Reflektointia

Cassinin kirjan lukemisen jälkeen olen entistäkin viehättyneempi sofistikkiaan. Kommentoin sitä lyhyesti suhteessa nykyisiin keskusteluihin, sekä yleisemmin että spesifimmin eräiden omien tutkimusintressieni kannalta.

Nykyisin puhutaan filosofiabuumista. Tällä buumilla on paljon hyviä puolia: se toivottavasti opettaa kyseenalaistamaan esimerkiksi ekonomistien kielen hegemoniaa julkisessa debatissa (ja sitä illuusiota että "talouskriisistä" päästään perustamalla taloustieteen lahjoitusprofessoreja yliopistoihin). Filosofia tekee myös tietyt klassiset nimet tutuiksi niin, että niihin voi vedota tai viitata tarvitsematta selittää "rautalankamallia" kuten 1970-luvun opiskelijapolitiikassa oli tapana sanoa: ehkäpä joskus Suomeenkin tulee poliitikkojakin jotka oppineesti siteeraavat vaikka Kantia tai Nietzscheä.

Cassinin teos tekee kuitenkin selväksi, että filosofia-nimikään ei ole mikään neutraali ajattelun varasto. Pikemminkin se sisältää ajattelutyyliä koskevia sitoumuksia, joita hyväksymättömät suljetaan ulos aivan samoin kuin Platon teki sofistille. Tässä mielessä sofistikka on tärkeä kilpaileva ajattelutyyli, joka varoittaa antamasta filosofiselle tyyliin monopolia.

Platonista alkaen filosofien on ollut vaikea ymmärtää ja sulattaa politiikkaa. Harvoja poikkeuksia lukuunottamatta filosofit ovat pyrkineet joko torjumaan politiikan likaisena pelinä tai puhdistamaan sen siten, että se ”johdetaan” filosofiasta, ”perustellaan” filosofialla, sitä rajoitetaan tai kontrolloidaan filosofialla jne. Tästä voi lukea esimerkkejä mm. Ilkka Niiniluodon johtaman ”filosofiakomitean” pamfletista, joka on täynnä politiikan ymmärtämättömyyttä ja sen fundamentalistisia puhdistusvaateita. Kun sofistien poliittinen käytäntö nojasi kansankokousten demagogien opettajana ja neuvonantajana toimimiseen, he olivat hyvinkin valmiita allekirjoittamaan iskulauseen demokratian prioriteetista filosofiaan nähden (Rorty).

Sofistikka on ajatustyyli, joka lähtee poliittisen käytännön reflektoinnista ja sen tason korottamisesta: valtaosaltaan muukalaiset sofistit olivat eräänlaisia tuon ajan poliitikkojen *ghost-speakerjeja*. Cassinin kirjassa hauska huomio on esimerkiksi teeskentelyn näkeminen arvokkaana poliittisen käytännön periaatteena ”oikeudenmukaisuuden” vaatimuksia vastaan (222-223). Miksei kukaan filosofi pyri konstruoimaan oveluuden, ironian, pelin, juonittelun ym. ”poliittisten hyveiden” mukaista sofistista ”moraalia” sovinnaisen järjestysmoraalien vaihtoehdoksi?

Cassinin kirjan jälkeen tuntuu myös siltä, että ”retoriikka” ei riitä filosofian vaihtoehdoksi, kun se on à la Aristoteles ja hänen modernit seuraajansa helppo integroida filosofian ja ”tieteen” alle. Sofistikka sisältää sen sijaan niin paljon provosointia, että sen normalisoimista ei tarvitse ihan heti pelätä.

Temporalisoinnin ajat ja kielet

Omien tutkimusteni kannalta spesifi intressi Cassinin teoksessa liittyy hänen temporaalisuusteeseisiinsä. Se voidaan suhteuttaa Reinhart Koselleckin teesiin käsitteiden temporalisoitumisesta ns. satula-aikana v.1750-1850. Merkitseekö sofistinen käsitteiden temporalisointi sitä, että se mikä tapahtui Euroopassa ”satula-aikana” olisikin ollut mahdollista jo antiikin Kreikassa, mutta jäi filosofipuolueen valtaanpääsyn vuoksi merkityksettömäksi sivuvirtaukseksi? Jos näin olisi, satula-aika olisi tavallaan vähemmän radikaali kuin mitä Koselleckin teesi sisältää. Tämä merkitsisi myös sitä, että ajattelun historiassa olisi sittenkin pysyviä teemoja tai toistuvia kertomuksia, joita voisi käsitellä rinnakkain keskenään, toisin kuin esimerkiksi Quentin Skinner väittää.

Näissäkin suhteissa ”samuus” on tietysti relatiivista. Eräässä vähemmän tunnetussa kirjoituksessaan (1972) Reinhart Koselleck katsoo, että käsitteiden temporalisoituminen on toteutunut metaforisoitumalla, ts. että ”alunperin” tilaa ilmaisevat käsitteet, kuten ”edistys”, ovat muuttuneet temporaalisiksi, jopa yksistään aikaa ilmaiseviksi. Koselleckin mukaan temporalisoituminen ei voi tapahtua muuten kuin metaforisesti, koska aika ei ole ”havainnollista”. Tämä metaforisointi sisältää ajan ja kielen yhteyden, ja tässä suhteessa rinnakkaisuus sofistisiin on ilmeinen. Samalla se merkitsee sitä, että myös tilaa tai toimijoita koskevien käsitteiden luonne on mahdollista ymmärtää metaforisiksi topoksiksi, vaikka niitä spatiaalisina käsitteinä tulkitaankin ”itse todellisuuteen” nojautuviksi. Tällä Koselleckin teesillä on kauaskantoisia implikaatioita mm. 1800- ja 1900-lukujen poliittisten konfliktien uudenlaiselle jäsentymiselle siten, että ajan käsitteellistämistä ja sillä pelaamisen tapoja pidetään keskeisinä poliittisina jakoina.

Cassinin kirjan näkemys spatiaalisuuden ja temporaalisuuden

vastakohtasta platonistis-roomalaisen ja sofistisen ajatustyylin välillä on kuitenkin jotakin muuta kuin Koselleckin teesi. Sofistinen ajattelu suuntautuu jo olemassaolevien spatiaalisten ilmausten kritiikkiin temporaalisuuden nimissä. Mutta kysymys ei ole spatiaalisten käsitteiden metaforisesta muuntumisesta. Tällä en tarkoita sitä, että ”metafora” teknisenä terminä kuuluu Cassinilla jo spatiaalisten figuurien kenttään. Sofisteilla, ennen muuta Gorgiaalla, on alunalkaen toisenlainen tapa käsitteellistää ilmiöitä temporaalisesti. He ikään kuin ”ajattelevat temporaalisesti”, tavalla joka Cassinin mukaan osin liittyy kreikan kielen ”avoimeen” ilmaisorakenteeseen (463-464). Ehkä sofistien tappio on siinä, että tänään tuollainen temporaalisesti ajattelemisen ei ole enää mahdollista muuten kuin kiertotietä, spatiaalista ajattelua metaforisoimalla ja tätä kautta sen retorisen luonteen ja tähän sisältyvän poliittisen pelivaran esiin nostamisella?

Kirjallisuus

- Arendt, Hannah (1958/1960), *Vita activa*. Piper, München 1981.
Arendt, Hannah, *Was ist Politik?*, toim. Ursula Ludz. Piper, München 1993.
Baumhauer, Otto A., *Die sophistische Rhetorik*. Metzler, Stuttgart 1986.
Berndtson, Erkki, *Demokratia, kieli ja vallan legitimoiminen*. *Poliitikka* 35, 1993, 187-199.
Early Greek Political Thought from Homer to the Sophists. Toim. Michael Gagarin & Paul Woodruff. CUP, Cambridge.
Finley, Moses I., *Politics in the Ancient World*. CUP, Cambridge 1983.
Gaonkar, Dilip Parameshwar, *Rhetoric and its Double: Reflections on the Rhetorical Turn in the Human Sciences*. Teoksessa Herbert W. Simons (toim): *The rhetorical turn*, 341-366. University of Chicago Press, Chicago 1990.
Gagarin, Michael & Woodruff, Paul, Introduction. Teoksessa *Early Greek Political Thought from Homer to the Sophists*, ix-xxxi. CUP, Cambridge 1995.
Kopperschmitt, Josef & Schanze, Helmut (toim), *Nietzsche oder "Die Sprache ist Rhetorik"*. Fink, München 1994.
Koselleck, Reinhart, *Über die Theoriebedürftigkeit der Geschichte*, *Neue Sammlung*, Sonderheft 6, 1972, 19-35.
Koselleck, Reinhart, *Vergangene Zukunft*. Suhrkamp, Frankfurt/M 1979.
Meier, Christian, *Die Entstehung des Politischen bei den Griechen*. Suhrkamp, Frankfurt/M 1980.
Nicolet, Claude, *Le métier du citoyen dans le Rome républicaine*. Gallimard, Paris 1976.
Palonen, Kari (1996a), Retorinen käänne poliittisen ajattelun tutkimuksessa. Quentin Skinner, retoriikka ja käsitehistoria. Teoksessa Kari Palonen & Hilikka Summa (toim): *Pelkkää retoriikkaa*, 137-159. Vastapaino, Tampere 1996.
Palonen, Kari (1996b), Kielellisen toiminnan perspektiivi poliittiseen ajatteluun. Quentin Skinnerin retorinen Hobbes-revisio. *Poliitikka* 38, 1996, 182-188.
Palonen, Kari, *Quentin Skinner's Rhetoric of Conceptual Change*. *Ilmestyy History of Human Sciences* 1/1997.
Peukert, Dieter, *Max Webers Diagnose der Moderne*. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1989.
Plantin, Christian, *Essais sur l'argumentation*. Kimé, Paris 1990.
Rée, Jonathan, Englantilainen filosofia 1950-luvulla. *niin & näin*, 3/1994, 6-25.
Romilly, Jacqueline, *Les grands sophistes dans l'Athènes de Périclès*. Fallois, Paris 1988.
Romilly, Jacqueline, *Les grecs et la découverte de la liberté*. Fallois, Paris 1990.
Skinner, Quentin, Thomas Hobbes: Rhetoric and the Construction of Morality. *Proceedings of the British Academy*, 76, 1991, 1-61.
Skinner, Quentin, *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes*. CUP, Cambridge 1996.
Sutton, Jane, *Rereading Sophistic Arguments. A Political Intervention*. *Argumentation*, 5, 1992, 145-157.
Taminiaux, Jacques, *La fille de Thrace et le penseur professionnel*. Arendt et Heidegger. Payot, Paris 1992.
Taureck, Bernhard (:), *Die Sophisten zur Einführung*. Junius, Hamburg 1995.
Weber, Max (1904): *Die Objektivität sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Forschung*. *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, 149-214. Mohr, Tübingen 1973.
Vickers, Brian (1988): *In Defence of Rhetoric*. Clarendon Press, Oxford 1990.

Päivi Mehtonen

O-RATIO:

RAMON LLULL (RAIMUNDUS LULLUS) JA PETRUS RAMUS RETORIIKAN FILOSOFISUUDESTA

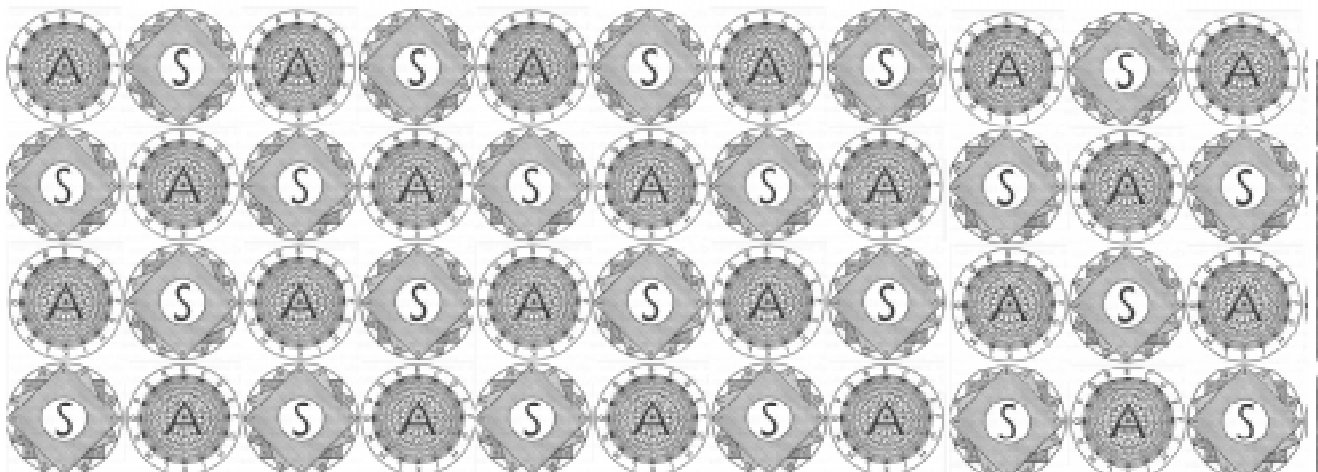
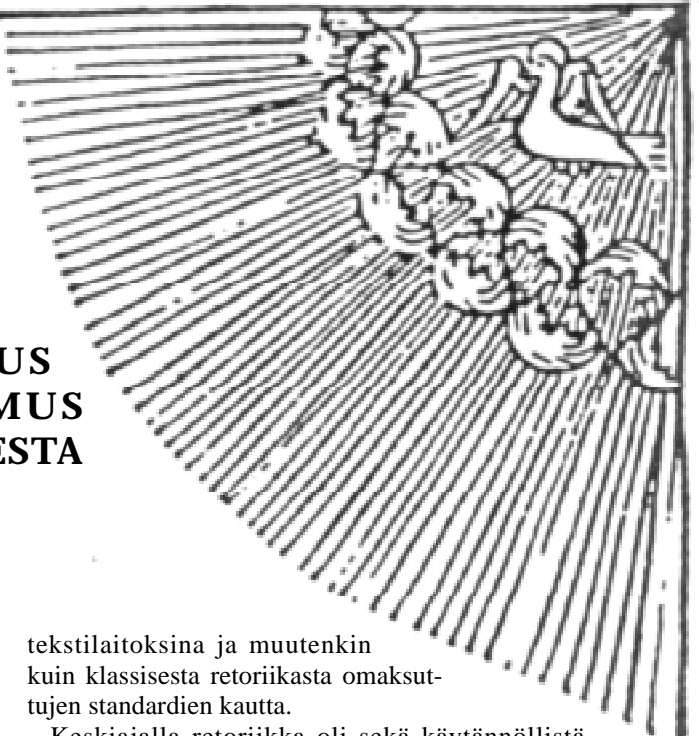
Mitä on järki tai ajattelu? Entä puhe? Liittyvätkö ne saumattomasti yhteen — yhtä saumattomasti kuin latinan sanat *ratio* ('järki', 'ymmärrys', 'ajatus', jne.) ja *oratio* ('puhe', 'merkitys', 'sanat')? Sekä yleisissä käsityksissä että retoriikan historiassa vastaukset ovat vaihdelleet arvotusten ja kulttuuri-ilmastojen myötä. Puhe-taitoa eli retoriikkaa on usein pidetty pinnallisena sievistelyinä ja keinotekoisuutena, täydellisenä vastakoh-tana rehdille ja rehelliselle, ajateltiinpa aitouden sitten löy-tyvän uskonnosta, filosofiasta, tieteestä, taiteesta tai "elä-västä elämästä". Toinen yleinen kritiikki retoriikkaa koh-taan on koskenut sen tilannekohtaista luonnetta: retoriikkaa on pidetty opportunistin tarkoitushakuisena taiteena, aina vallitsevaan tilanteeseen ja tehtävään sopeutuvana. Näi-den yleisten ja yleistävien teemojen puitteissa kysymystä retoriikan ja filosofian toraisastakin suhteesta voi täsmen-tää historiallisten esimerkkien kautta.

Sanojen ja kommunikaation konkreettisuus on kaikkien aikojen filosofioissa toiminut vastapainona "totuuden", "ajattelun" ja "viisauden" lähes aineettomalle pyhyydelle. Onkin mielenkiintoista, että länsieurooppalainen keskiaika, johon usein viitataan uskonnollisen hengellisyyden läpitunkemana katolisen teologian aikakautena, kuitenkin suosi monenlaista retoriikan harjoitusta. Samalla kun myytti keskiaikaisesta, spekulatiivisen hengenharjoituksen leimaamasta yhtenäiskulttuurista on väistynyt, myös kes-kiajan retoriikkoja on tullut mahdolliseksi lukea uusina

tekstilaitoksina ja muutenkin kuin klassisesta retoriikasta omaksut-tujen standardien kautta.

Keskiajalla retoriikka oli sekä käytännöllistä kirjoittamisen ja puhumisen oppia (hallinnollinen hovin, kir-kon, ym. kirjeenvaihto; saarnojen laatiminen ja esittäminen; historiankirjoitus ja niin edelleen) että yksi tärkeä oksa filo-sofisissa tiedon puissa. Uusista käytännöistä ja teorioista huo-limatta klassinen perinne säilyi vaikutusvaltaisena. Latinan-kielisen sydänkeskiajan retorista kulttuuria on luonnehdittu "ciceronianismiksi", sillä Ciceron (106-43 eKr.) ajattelusta oli omaksuttu paitsi retoriikan teknisemmät erityisopit, myös käsitys ihmisen kahtalaisesta, rationaalisesta ja kielellisest-ä, olemuksesta. Erityisen ahkerasti sydänkeskiajalla, 1100-1200-luvuilla, kommentoitiin Ciceron *De inventione*-teos-ta. Se alkaa kuuluisalla pohdinnalla kaunopuheisuuden mer-kityksestä ihmiselle ja yhteisöille. Ciceron mukaan pelkkä viisaus ilman kaunopuheisuutta (*sapientia sine eloquentia*) on lähes yhtä hyödytöntä kuin kaunopuheisuus ilman viisaut-ta. Siksi puhetaidon harjoittamisessa ei pidä unohtaa ajatte-lun kehittämistä ja moraalien opiskelua (1.1.1). Vaikka vii-sauden ja kaunopuheisuuden suhteista keskusteltiin ja kiisteltiin jo 1100-luvulla,¹ yleensä kouluteksteissä Cicero esitettiin opettajana ja auktoriteettina sekä retorisisissa että mo-raalisissa hyveissä ja paheissa. Sopusuhtaisen ja oikeaoppi-sen kielen teoria ajateltiin erottamattomaksi oikean elämän teoriasta.

Vaikutusvaltaisuudestaan huolimatta ciceronianismi oli



kuitenkin vain yksi keskiajan retoriikoista. Sen haastajiksi tai muokkaajiksi voi nostaa kaksi hyvin erilaista filosofia ja käsitystä retoriikasta. Mallorcalainen mystikko-filosofi Raimundus Lullus, ehkä tunnetumpi kansankielisellä nimellään Ramon Llull (1232-1316), ja Petrus Ramus (tai Pierre de la Ramée, 1515-1572), ranskalainen monioppinut, kirjoittivat retoriikan teoriaa latinaksi ja ainakin osittain keskiajan ciceronianismin perinteitä tuntien. Tuntemus ei kuitenkaan tarkoittanut samastumista, päinvastoin. Llull valjasti retoriikan palvelemaan universaalia filosofian ja kristillisen teologian kokonaistiedettään. Ramus taas kyseenalaisti dialektiikan ja retoriikan auktoriteetteja. Hän on tunnetuin kirjoituksistaan ja vaikutuksestaan Aristoteleen auktoriteetin vastustamiseksi, mutta retoriikan kannalta merkittäviä ovat Ramuksen teokset roomalaisia reetoreja Ciceroa ja Quintilianusta (n. 35-n. 96 jKr.) vastaan. Kritiikin ytimessä on Ramuksen pyrkimys tämentää retoriikan ja dialektiikan tehtävää ja merkitystä tiedonaloina. Llullin ja Ramuksen retoristen kirjoitusten äärellä voi miettiä maailmankuvien ja tieteiden metodien suhteita. Olisiko siis retoriikan filosofisuus *sitoutumista* (hyviin) arvoihin ja ideoihin, jotka heijastuvat (hyvinä) puheina ja kielellisinä esityksinä? Vai onko filosofisesti ja veitsenterävästi määritellyn retoriikan tehtävänä muovata oikein se kielellinen kuori, jossa sisältö kuin sisältö on esitettävissä?

Llullin hengellinen retoriikka

Olipa kerran piispa, jonka katedraalikoulussa opetti arkkidiakoni. Piispa tunsu hyvin sanataiteen opit, mutta arkkidiakoni oli niihin vähemmän perehtynyt. Kun piispa saarnasi korkeita ja yleviä sanoja soveltaen retoriikan oppeja, arkkidiakoni puhui nöyriä sanoja hurskaasti ja rakkaudella. Rakkauden voima oli niin suuri, että arkkidiakonin rakkauden kyllästävät sanat vaikuttivat kuulijoihin paljon paremmin kuin piispan oppineet ja hiotut puheet. Tämä tarina, tai oikeammin *exemplum*, on Ramon Llullin teoksesta *Rethorica nova* ("Uusi retoriikka", 4.5), josta ilmestyi moderni painettu — tosin ei vielääkään kriittinen — editio vasta vuonna 1994.

Tarinan kuvaama vastakohta ulkokoh-
taisen opin ja sisäisen aitouden tai totuuden välillä on tuttu tieteiden ja taiteiden historiasta. Llull ei tarinallaan kuitenkaan tähdännyt retoriikan väheksymiseen tai kieltämiseen oppialana. Uuden retoriikan päämääränä oli sen sijaan määritellä puhetaito siten, että se liittyisi aidosti Llullin hahmotteleman *ars magnan* eli universaalien suuren taidon tai tiedon kokonaisuuteen. Edellä siteeratun tarinan yksinkertainen rakenne ja opetus onkin lievässä ristiriidassa sen monimutkaisen skolastisen järjestelmän kanssa, johon Llull liittyy myös retoriikan.

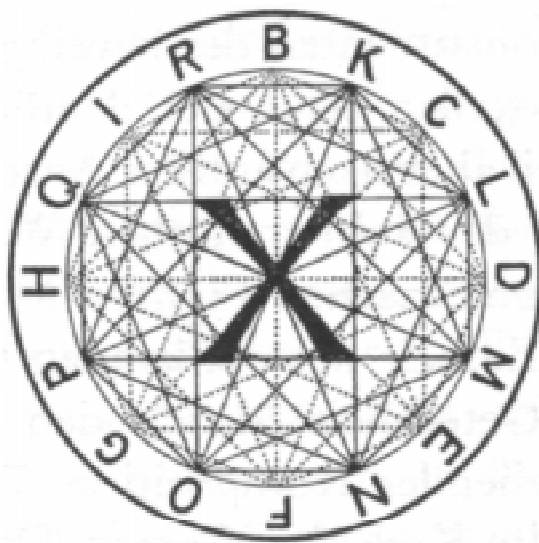
Piispan ja arkkidiakonin tapaus on tarkoitettu esimerkiksi rakkauden voimasta puhetaidossa. Rakkaus, *caritas*, on Llullin mukaan yksi retoriikan neljästä peruskategoriasta järjestyksen (*ordo*), kauneuden (*pulcritudo*) ja tiedon (*scientia*) lisäksi. Jokaisella kategorialla on tarkkaan määriteltä merkitys retoriikan järjestelmässä; itse retoriikka on puolestaan osa Suurta Tiedettä, jonka yleisenä päämääränä oli generoida tai "komputoida" kaikki mahdolliset formuloinnit tosille filosofisille ja teologisille propositioille.

Kristillinen totuus vertautui eri tiedonalojen oppeihin monimutkaisessa järjestelmässä, jonka peruskäsitteisiin Llull viittaa varsinkin *Rethorica novan* tietoa käsittelevässä osassa.² Yhdistelemällä eri tavoin kahdeksaatoista periaatetta (hyvyys, suuruus, kesto, voima, viisaus, tahto, hyve, totuus, jne.) ja yhdeksää sääntöä (mikä? mistä? miksi? minkä kokoinen?...) on mahdollista tuottaa kaikenkattavia määritelmiä ja propositioita. Yhdistelmien menetelmät ja tulokset on mahdollista esittää formaaleina kaavioina. Periaatteiden soveltamisesta retoriikkaan Llull muun muassa toteaa, että ne kattavat kaikki mahdolliset aihepiirit puheelle, ajateltiinpa ne kuinka moninaisiksi hyvänsä. Periaatteita soveltamalla voi saavuttaa selkeää tietoa (*clara scientia*) sanojen kauniista käytämisestä minkä tahansa aiheen käsittelyssä.³ Juuri näiden periaatteiden ja sääntöjen kautta Llullin Suuri Tiede oli tieteidenvälistä: se edellytti, paitsi uutta retoriikkaa, myös uutta logiikkaa (*Logica nova*), metafysiikkaa (*Metaphysica nova*), astronomiaa (*Nova astronomia*), ja niin edelleen.

Nykytutkijat ovat kiistelleet siitä, onko Llullin järjestelmän perusta palautettavissa formaaliin logiikkaan vai paremminkin vertauksiin perustuvaan kristilliseen ja uusplatonistiseen symboliikkaan.⁴ Llullin retoriikassa kiinnittää erityisesti huomiota loputtomalta tuntuvien jaottelujen yhdistyminen hengellistä sitoutumista ja hurskautta julistaviin sisältöihin. Lähtökohta on kuitenkin käytännöllinen: retorinen puhe-tilanne, jossa puhuja on vastuussa sanojensa välittymisestä. Jokainen Llullin analysoimista kategorioista suuntautuu puhujan ja kuulijoiden välisen harmonian takaamiseen. "Koska sana on se väline ja instrumentti, jonka kautta puhujat ja kuulijat yhdentyvät saman päämäärän tavoittelussa [*in unum finem conveniunt*], tästä seuraa, että kuta paremmin koristettuja ja järjestettyjä sanat ovat, sitä kauniimmin ne viehättävät; ja kuta kauniimpia ne ovat, sitä miellyttävämpiä kuulijalle. Mitä miellyttävämpiä ne ovat, sitä välttämättömämmin seuraa, että puhujat ja kuulijat yhdistyvät saman päämäärän tavoittelussa. Ja koska tämä on retoriikan tehtävä, kyseisen taidon alana on järjestetty, koristettu, ja kaunis sana".⁵ Sanan välityksellä siis puhujan ja kuulijan — tuottamisen ja vastaanottamisen — tahtot sulautuvat ja suuntautuvat kohti yhteistä päämäärää.

Uuden retoriikan yhtenä lähtökohtana on siis ajatus kommunikatiivisesta harmoniasta, jossa viestit välittyvät ja erilaiset horisontit sulautuvat toisiinsa "yhteisen päämäärän tavoittamisessa". Llullille sanojen koriste-
lu tai kauneus ei ole yhtä kuin keinotekoinen ja pinnallinen väryys. Päinvastoin, retoriikan tavoitteina ovat puheet, jotka ovat samanaikaisesti "kauniita ja luonnollisia" (*pulchros et naturales sermones*). Millainen retoriikka voi tuottaa luonnollista ja kaunista kieltä?

Llullin järjestelmässä "retoriisuus" ei ole irrotettavissa sanan merkityksestä ja sisäisestä arvosta. Esimerkiksi yksi kategorian "rakkaus" periaatteista on, että puheiden tulee perustua kauniille periaatteille (*habent pulchra principia*), sellaisille kuten totuus, rohkeus, kiintymys (*affectio*) tai nöyryys.⁶ *Rethorica nova* poikkeaa monella tavalla varhaisemmasta 1100-luvun ciceronianismista, joka usein oli luonteeltaan vanhoja auktoriteetteja kommentoivaa. Llullin teorian peruskategoriat



le periaatteille (*habent pulchra principia*), sellaisille kuten totuus, rohkeus, kiintymys (*affectio*) tai nöyryys.⁶ *Rethorica nova* poikkeaa monella tavalla varhaisemmasta 1100-luvun ciceronianismista, joka usein oli luonteeltaan vanhoja auktoriteetteja kommentoivaa. Llullin teorian peruskategoriat



eivät perustu ciceronianaiseen järjestelmään; toisaalta Lullin retoriikka on kudelma, jossa tekniset jaottelut kulkevat koko ajan lomittain avoimen hengellisen sitoutumisen sekä aikansa ja kirjoittajansa sosiaalisen sanoman kanssa. Uusi retoriikka on yhdistelmä skolastista filosofiaa, eettistä ja sosiaalista opettavuisuutta sekä keskiaikaisen hovikohteliaisuuden retoriikkaa. Edeten periaatteesta ja jaottelusta toiseen, Lull (joka itse oli mallorcalaisen kuningashovin kasvatti) viittaa käytännöllisistä puhetilanteista esimerkiksi pyyntöön, syytökseen, anteeksipyyntöön ja neuvonantoon. Esimerkkeinä annettujen puhetilanteiden sosiaalinen asetelma on usein sama: sosiaalisesti alempiarvoinen henkilö puhuttelee ylempäänsä. Uudessa retoriikassa sosiaaliset hierarkiat kuitenkin liittyvät sanojen sisäiseen arvoon. Esimerkiksi sana 'kuningatar' (*regina* tai *domina*) on arvokkaampi ja jalompi kuin *ancilla*, 'palvelustytön', koska 'kuningatar' viittaa arvokkuuteen ja valtaan, mutta 'palvelijatar' viittaa alamaisuuteen ja palvelijuuteen. Niinpä jos näistä kahdesta haluaa puhua samassa lauseessa, kuningatar on mainittava ensimmäisenä.⁷ Formaalin komputaation sekä sosiaalisen soveliaisuuden lisäksi Lullin uusi retoriikka kattaa myös esitystilanteen käytännön. Esimerkiksi yhtenä kategorian "kauneus" alalajina ovat "kauniit koristukset", joiden alalajina puolestaan mainitaan *gestus* eli eleet. Niihin kuuluvat miellyttävät kasvoniilmeet ja sanat, jotka puhujan tulee esittää yskähtelemättä, sylkeä roiskimatta sekä käsiään ja jalkojaan heiluttelematta.⁸ Elämän ja puheen konkreettisuus yhdistyy Lullin peruskäsitteiden kautta metafysiikkaan.

Lullin Uudessa retoriikassa *ratio* ja *oratio* siis näyttäivät kuuluvan yhteen, vaikka hänen valtavan tuotantonsa valossa voi päätyä myös toisenlaisiin johtopäätelmiin ja painotuksiin.⁹ On oikeastaan paradoksaalista, että ne väli- neet, joilla Lull pyrki universaalisuuteen — skolastiset menetelmät yhdistyneinä kristilliseen ilmoitukseen ja oppiin — samalla tekevät hänen retoriikastaan hankalan nykylukijan kannalta. Sitoutumista edellyttävä retoriikka saattaa jos ajatuksena tuntua vieraammalta kuin helpommin omaksuttava "pieni tiede", jollaista Petrus Ramuksen retoriikka edustaa. Jälkimmäisen avoimia lähtökohtia ovat opillinen eriytyminen ja tarkkaan rajattu alue. Se on *puhetiedettä* erotettuna järjen ja uskon tieteistä.

Retoriikka erityistieteenä: Ramus

Vaikka Petrus Ramus ajallisesti liitetään paremminkin renessanssin ajatteluun kuin keskiaikaan, hänen retoriset kirjoituksensa keskustelevat osittain saman kulttuuripe- rinnön kanssa kuin Lullinkin uusi retoriikka. Teoksessaan *Brutinae Quaestiones* Ramus kritisoi Ciceroa lähin- nä siitä, että tämä oli hyvine aikeineen ja loistavine puhujanlahjoineen kuitenkin omaksunut huonojen aukto- riteettien teorat. Näitä huonoja esikuvia olivat "pikku- kreikkalaiset", *Graeculos*, erityisesti Aristoteles, joka "ensimmäisenä sotki filosofiaa retoriikan taitoihin" sekä hämärsi retoriikan ja dialektiikan metodisia eroja.¹⁰

Teoksissaan Ciceroa ja Quintilianusta vastaan Ramus korostaa, että ajattelu ja puhe (*ratio & oratio*) ovat jumal- ten universaaleja lahjoja ihmisille. Tästä ei kuitenkaan seuraa, että ne molemmat yhdistyisivät kaikissa tiedonaloissa. Siinä missä dialektiikka on ajattelun tai "jär- jen" oppia (*rationis doctrina*), retoriikan alaa on *oratio* — ja vieläpä vain sen tietyt osa-alueet. Kielellinen esitys ja ajattelu eivät ole erotettavissa, mutta tästä ei seuraa, että hyvän puhujan on oltava hyvä filosofi:

"Kaikki mitä sanotaan on oikean tai väärän, viisaan tai tyhmän järkeilyn tulosta. Tämä pätee runoon, kir- jeeseen, puheeseen, oikeusväittelyyn tai luento- on, sil- lä ne kaikki perustuvat ajatteluun. Puhuttaessa kaunopuheisesti mistä tahansa asiasta puheenaiheet it- sessään kuuluvat muihin tiedonaloihin, mutta kaunopuheinen koristelu [*ornatus*] on retoriikan omin- ta aluetta. Retoriikan tulisi tyytyä kohtuullisiin ja oikeisiin rajoihinsa ja dialektiikan tulisi keskittyä omiin aiheisiinsa. Dialektiikalla on luonnollisesti lupa vaellella enemmän kuin retoriikalla, sillä mitään ei ole mahdollista sanoa ilman ajattelua eli dialektiikkaa; sen sijaan monia asioita sanotaan ilman kielellistä somistusta eli retoriikkaa. Epäilemättä retoriikka on suppein kolmesta yleisestä tieteestä eli grammatiikasta, retoriikasta ja dialektiikasta: puhe voi helpommin olla puhdasta ilman kaunistuksia kuin kaunista ilman puh- tautta".¹¹

Puhtaus ja kauneus, toisin sanoen merkitsevä sisältö ja kielellinen ulko- asu, ovat nyt helpommin erotettavis- sa kuin ne olivat Lullin hengellisessä retoriikassa.

Ramus ei hyväksy Ciceron perus- teluja retoriikan määrittelemiseksi jonkinlaiseksi yleisfilosofiseksi elämäntaiteeksi ja "ensyklopedian" mestariudeksi, koska sellaiselle tiedonalalle on mahdoton määrittellä selkeää tehtävää ja metodia. Jotta

tiedonaloja on ylipäätään mielekästä tutkia, ne on määri- teltävä ja tutkittava erillisinä. Retoriikka on *doctrina bene dicendi*, hyvin puhumisen oppi. Sen teorian viidestä klas- sisesta osasta Ramus katsoo ainostaan kahden kuuluvan aidosti retoriikan määritelmään. Retoriikkaan *eivät* kuu- lu, toisin kuin Cicero ja monet muut väittävät, aiheiden löytäminen (*inventio*), järjestäminen puheeksi (*dispositio*) eikä muistiinpainaminen (*memoria*). Ne kuuluvat parem-



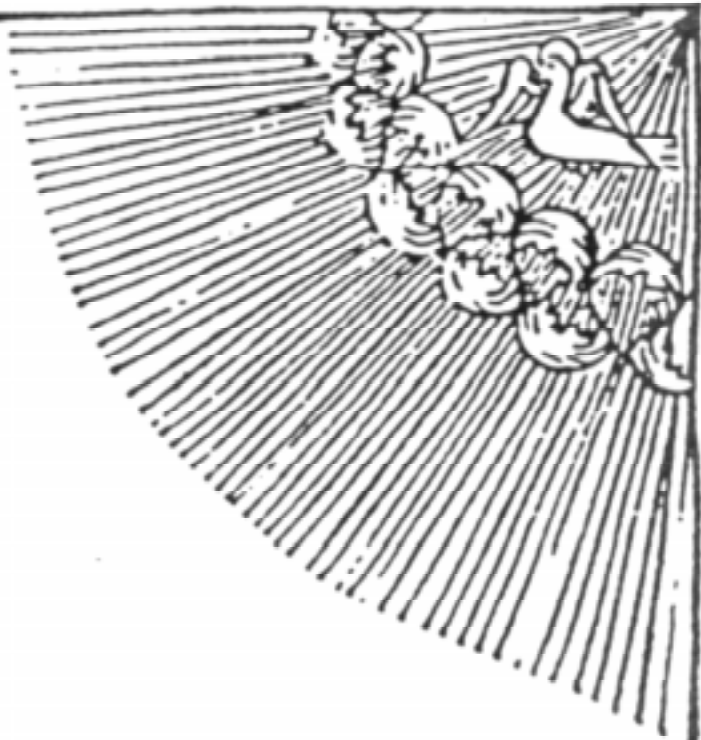
minkin dialektiikkaan, koska ne ovat ajattelua ja sellaisena riippumattomia puheesta. Retoriikan alaan Ramus kuuluu yksinomaan tyylin ja toteutuksen (*elocutio et actio*). Tyylin tutkimiseen sisältyvät kielikuvat ja lausekuviot eli troopit ja figuurit, toteutustapoihin esimerkiksi äänenkäyttö ja ilmeet.¹²

Ramus vertaa Ciceron retoriikan määritelmää arkkitehtiin, joka suunnittelee ja kuvailee komean kaunopuheisuuden talon, jonka rakennusmateriaaleina olisivat filosofia, laiti, historia ja retoriikka. Kun sitten rakentamisen aika koittaa, suunnittelija kuitenkin pystyttää vain retoriikan seinän ja jättää muut rakentamatta.¹³ Jos esimerkiksi moraalifilosofia olisi retoriikan osa, se tulisi voida määrittellä ja perustella johonkin retoriikan osa-alueeseen aidosti kuuluvaksi. Tätä Cicero ei kuitenkaan Ramuksen mukaan kykene tekemään. Toisin sanoen puheen sisältö ei ratkaise retoriikan määrittelyssä. Sujuva esitys voi käsitellä mitä aihetta hyvänsä: moraalifilosofiaa, matemaatiikkaa tai historiaa, mutta hyvän puhujan kompetenssi ei määräydy sen mukaan, kuinka hyvä moraalifilosofi, matemaatikko tai historioitsija hän on. Sujuvuus ja kaunopuheisuus ovat kompetenssia tyylin ja esittämisen kysymyksissä.

Kieli tai puhuminen ei siis ole aidosti tai sisäisesti "retorista". Kapeaksi erityistieteeksi määriteltynä retoriikkaan eivät kuulu ne korostetun empaattis-hermeneuttiset, metafyyssiset tai moraaliset ulottuvuudet, joita Lull perusteli ja analysoi puheen yhteisyyden ja yhteisöllisyyden kautta.

Metodisen monimutkaisuuden vai hiotun yksinkertaisuuden taito?

Sekä Lull että Ramus pyrkivät määrittelemään retoriikan erityisyyden vetoamalla universaaleina pitämiinsä tieteellisiin menetelmiin: Lull ykseyteen periaatteiden ja sääntöjen moninaisuudessa, Ramus päättelyn ja määrittelyn metodiseen selkeyteen. Yksi Ramuksen usein kritisoima piirre tieteiden ja taitojen määrittelyssä on ylenpalttisuus. Tieteenfilosofisesti ihanteellinen määritelmä on selkeä, lyhyt ja määriteltävään asiaan ikuisesti ja johdonmukaisesti kuuluva.¹⁴ Oikeastaan Lullin ja Ramuksen ero onkin juuri siinä, että edellinen edustaa runsauden ja loputtomien analogioiden filosofiaa, kun taas jälkimmäiselle kelpaa vain yksinkertainen perustelu. Retoriikan historiassahan sama jaottelu liittyy myös tyylin teoriaan, jossa taidokkaan "rönsyilevyyden" puolustajat olivat jo antiikista lähtien ottaneet mittaa yksinkertaisen ja selkeän tyylin edustajista. Esimerkiksi Cicero kritisoi selkeän tyylin puolustajia vertaamalla heitä painijaan, joka kehtaa kyllä peruskuntonsa puolesta kuljeskella gymnasiumin käytävillä, mutta joka ei koskaan uskaltaudu tavoittelemaan Olympian korkeimpia palkintoja.¹⁵ Läntisessä oppihistoriassa vastaavat vertailut ovat kaikkina aikoina liittyneet keskusteluihin sekä tieteen metodeista että tyylin teorioista. Retoriikan teoriat heijastelevat muista tieteistä käytyjä keskusteluja ja päinvastoin. Asetettiinpa opinharjoituksessa tavoitteeksi siis tieteellinen peruskunto tai heittäytyminen suuren päämäärän tavoitteluun, *ratio* ja *oratio* eivät ainakaan oppihistoriallisessa mielessä ole helposti erotettavissa toisistaan.



Viitteet

1. Ks. Ward 1996, s. 276-280.
2. Erityisesti RN 3.0 ja 3.14.
3. RN 3.0.
4. Platzeck, osa I, 1962; Johnston 1996.
5. RN 0.1.
6. RN 2.2.
7. RN 1.2.
8. RN 2.5.0.
9. Toisenlaisista tulkinnoista ks. Johnston 1996, s. 55-59.
10. BQ s. 26, 39-40.
11. BQ s. 80, myös s. 16; RDQ s. 86.
12. BQ s. 40, 42.
13. BQ s. 13.
14. *Brevis, aperta, propria*: RDQ s. 168.
15. *De optimo genere oratorum* 3.8.

Kirjallisuus

- Cicero, *De inventione. De optimo genere oratorum. Topica*. With an English Transl. by H.M. Hubbell (The Loeb Classical Library). Harvard University Press, London 1949/1993.
- Cicero, *Puhetaidosta. Brutus, johdanto ja selityksiä*. Suom. ja toim. Pirkko Haapanen. Oy Finn Lectura Ab, Loimaa 1990.
- Mark D. Johnston, *The Evangelical Rhetoric of Ramon Lull. Lay Learning and Piety in the Christian West around 1300*. Oxford University Press, New York - Oxford 1996.
- Raimundus Lullus, *Die neue Logik. Logica Nova*. Textkritisch hrsg. von C.Lohr. Übersetzt von V.Hösle und W.Büchel. Felix Meiner Verlag, Hamburg 1985.
- Raimundus Lullus [Ramon Lull], *New Rhetoric. Text and Translation of Lull's Rethorica Nova*. Ed. and transl. by M.D. Johnston. Hermagoras Press, Davis 1994 (= RN).
- Erhard W. Platzeck, *Raimund Lull. Sein Leben — seine Werke. Die Grundlagen seines Denkens (Prinzipienlehre)* I-II. Bibliotheca Franciscana 5-6. Verlag L.Schwann, Düsseldorf 1962-1964.
- Petrus Ramus [Peter Ramus], *Attack On Cicero: Text and Translation of Ramus's Brutinae Quaestiones*. Ed. by J.J.Murphy. Translation by C.Newlands. Hermagoras Press, Davis 1992 (= BQ).
- Petrus Ramus, *Arguments in Rhetoric Against Quintilian (Rhetoricae Distinctiones in Quintilianum 1549)*. Text and Transl. by C.Newlands. Northern Illinois University Press, Dekalb 1986 (= RDQ).
- John O. Ward, *Ciceronian Rhetoric In Treatise, Scholion and Commentary*. TYPOLOGIE DES SOURCES DU MOYEN ÂGE OCCIDENTAL Fasc. 58. Brepols, Turnhout 1995.

Jouni Vauhkonen

MATKALIPPU RETORIIKAN VALTAKUNTAAN

Chaim Perelman, *Retoriikan valtakunta* (*L'empire rhétorique*, 1977), suom. Leevi Lehto. Vastapaino, Tampere 1996, 182 s.

Kiinnostus retoriikkaan "uutena" ihmistieteellisenä tutkimusotteena on jo tuottanut joukon opin- näyhteitä. Nyt kun retoriikka tieteellisenä muotina on hieman hiipunut, on ensimmäisenä ns. uuden retoriikan kirjallisuuden käännökseenä ilmestynyt nimellä *Retoriikan valtakunta* belgialaisen Chaim Perelmanin (1912-1984) pieni kirjanen *L'empire rhétorique* (1977).

Käännökseen valinta on varmasti ollut sikäli helppo, että Perelman on tämän vuosisadan ehkä tunnetuin retoriikan klassikko. Hänen pääteoksenaan pidetään yhdessä Lucie Olbrechts-Tytecan kanssa kirjoitettua laajaa argumentaatiotutkimusta *La nouvelle rhétorique: Traité de l'argumentation* (1958). *L'empire rhétorique* on eräänlainen popularisoitu versio argumentaatiota tutkivasta teoksesta. Kolmas tärkeä retoriikkaa käsittelevä kirja Perelmanilta on postuumisti julkaistu artikkelikokoelma *Rhétoriques* (1989).

Alkuperäiseltä koulutukseltaan Perelman oli oikeustieteilijä ja huomattavan osan hänen tuotannostaan, mm. teokset *Justice et raison* (1945), *Droit, morale et philosophie* (1968) ja *Logique juridique* (1976), voi katsoa kuuluvan oikeusfilosofian alaan. Eräiden Perelmanin tuotannon tutkijoiden mielestä oikeudellisen päättelyn paradigma näkyy myös hänen retoriikkaa koskevassa tuotannossaan.

Retoriikan valtakunta on erinomainen johdatus Perelmanin ajatteluun, retoriikkaan yleensä ja *Traité de l'argumentation* -teoksen herättämään polemiikkiin. Silti *Retoriikan valtakunta* on vain fragmentti ja sopii kysyä retorisesti, eikö olisi kannattanut pikemminkin kääntää *Traité de l'argumentation*?

Missä se johdanto on?

Retoriikan valtakunta alkaa loogisesti kappaleesta numero yksi. Teoksesta puuttuu siis kustantajan (Vastapaino) hankkima johdanto, eikä edes alkuteoksen johdantoa ole käännetty. Tämä ei tietysti haittaa, jos tuntee esimerkiksi saman kustan-

tajan kirjan *Pelkkää retoriikkaa* (Kari Palonen ja Hilikka Summa toim.), jossa Hilikka Summa tarkastelee perusteellisesti Perelmanin paikkaa retoriikan valtakunnassa.

Johdannon puuttumista voi pitää näkökulmasta riippuen joko kustantajan ovelana salajuonena, jolla retoriikasta kiinnostuneet aloittelijat saadaan ostamaan molemmat teokset tai miltei hämmästyttävänä huolimattomuutena, jota ei osaa odottaa laadukkaalta kustantajalta.

Retoriikkaa on toistettu iskusanana jo niin paljon, että johdannon kirjoittaja olisi pitänyt löytyä nopeasti. Ensimmäisenä tulee mieleen juuri Summan nimi.

Myös Perelmanin alkuteoksen johdanto olisi selvittänyt lukijalle esimerkiksi sen, miksi hän päätyi tutkimaan argumentaatiota. Retoriikka löytyi, kun hän alkoi pohtia kysymystä, voiko arvokysymyksistä tehdä järjellisiä päätelmiä (ER, 9).

Hän yritti aluksi matkia logiikkaa uudistanutta saksalaista Gottlob Fregeä, joka tutki mikroskooppisesti kaikkia niitä operaatioita, jotka mahdollistavat matemaatikon tekemät teoreemat. Perelmanin ja Olbrechts-Tytecan työ johdatti heidät kuitenkin havaitsemaan, että ei ole olemassa mitään arvoarvostelmien spesifiä logiikkaa, mutta muinainen suostuttelun ja vakuuttamisen taito, retoriikka, vastasi juuri heidän kysymyksiensä. (ER, 9)

Yhteisymmärrys arvoista syntyy argumentoinnin (väitteiden, vastaväitteiden ja niiden perusteleminen) kautta. Logiikka ei anna vastausta siihen, miten oikeudenmukaisuus tai jokin muu arvo erotetaan vastakohdastaan. Jos halutaan arvioida jonkin arvoasetelman järjellisyttä, on tutkittava, miten sitä puoltavia tai vastustavia kantoja käytännössä perustellaan ja miten niistä tehdään uskottavia.

Matkaopas ja matkalippu

Retoriikan valtakunnan ja *Pelkkää retoriikkaa* -teoksen ilmestyminen samoihin aikoihin luo kirjojen välille yhteyden. Niiden suhdetta voisi kuvata niin, että *Pelkkää retoriikkaa* on eräänlainen matkaopas retoriikan laajaan valtakuntaan eli se johdattaa retoriikkaan ihmistieteellisenä tutkimusotteena.

Perelmanin teos taas on pikemminkin matkalippu tai näkymä retoriikan imperiumiin, ei itse tuo valtakunta. Sen maat ja mannat puolestaan aukeavat kaikkialla siellä, missä "viestintä pyrkii vaikuttamaan yhteen tai useampaan henkilöön, suuntaamaan ajattelua, herättämään tai tynnyttämään tunteita tai ohjaamaan toimintaa". Retoriikan kautta voidaan analysoida luonnollisen kielin lauseita.

Ulkopuolelle jää siis oikeastaan vain formaali logiikka ja matematiikka (démonstra-

tion). "Pahaa" vakuuttamista ja suostuttelua löytyy kaikkialta sieltäkin, missä se tieteen, totuuden tms. nimissä pyritään kieltämään.

Ajatus esimerkiksi tieteellisen tiedon tai filosofian argumentatiivisesta "luonteesta" on tunnetusti ollut vaikea niellä. Parmeniiden kuuluisasta opetusrunosta alkanut ja erityisesti Platonin, Descartesin ja Kantin nimiin liittyvä läntisen metafysiikan perinne asettaa filosofian tehtäväksi totuuden etsimisen.

Totuusretoriikan vastakohtana esitetään sofistien ja reetorien tekniikat, joilla haetaan vain hyväksyntää erilaisille, yhtä vaihtuville kuin pettävillekin mielipiteille. Totuuteen vetoaminen onkin usein osoittautunut tehokkaammaksi retoriseksi keinoksi kuin se, että "totuudet" nähtäisiin tiettyinä teeseinä, jonka perusteita, esimerkiksi yleisösuhdetta, voidaan aina kysyä.

Totuuteen vetoamisen kääntöpuolena retoriikan halveksunta ja argumentaatioteorian sivuuttaminen ovat usein johtaneet käytännöllisen järjen kiistämiseen ja toiminnan kysymysten redusointiin tietämisen ongelmiksi.

Koko tämän kritiikin kohtasi tietysti myös Perelmanin ja Olbrechts-Tytecan *Traité de l'argumentation*. *Retoriikan valtakunta* on vastaus tähän kritiikkiin ja se on kirjoitettu lähinnä filosofiselle "universaaliyleisölle", kuten kuuluu Perelmanin ehkä kaikkein kiistanalaisin käsite.

Perelmanin yksi suurimpia ansioita onkin siinä, että hän kumosi käsityksen retoriikasta kaunopuheisuutena ja toi sen takaisin päätelyn, suostuttelun ja vakuuttamisen tutkimukseksi. Tosin retoriikka oli elpynyt USA:ssa jo 1910-luvulla, mutta tuolloin lähtökohdat olivat huomattavasti käytännöllisemmät: opiskelijoiden kirjoitelmien laatimisen ohjaaminen ja "puheviestinnän" tutkiminen (Arnold, xvii-xviii).

Hankkimista vai provosointia

Leevi Lehdon käännöstä voi pääpiirteittäin pitää erinomaisena. Itse olisin kuitenkin toivonut käännökseen runsaasti alkuperäisiä ranskankielisiä sanoja keskeisten termien yhteyteen ja alkukielisiä sitaatteja alaviitteiksi hankaliin käännöskohtiin. Tämä puute ei valitettavasti ole vain tämän kirjan ongelma.

Ilmeisesti kääntäjät pitivät ammattitaidottomuutena, jos keskeisiä termejä ja lauseita pistetään viitteisiin. Kaunokirjallisuuteen tämä argumentti saattaa päteäkin, mutta tieteellisessä kirjallisuudessa keskeisten ideoiden täsmällisempi siirto olisi suotavaa lukijoiden ammattitaidon nostamisen kannalta.

Erytisestään olisin toivonut kirjan ehkä (politologin näkökulmasta) tärkeintä lausetta viitteeseen. Perelman näkee argumentaation päämääräksi "de provoquer ou

d'accroître l'adhésion d'un auditoire aux thèses qu'on présente à son assentiment". (Koko lause Lehdon käännöksenä: "Koska argumentaatiossa ei pyritä johtamaan seuraamuksia premisseistä, vaan hankkimaan tai vahvistamaan yleisön hyväksyntää tai kannatusta esitetyille väitteille, se ei koskaan tapahdu tyhjiössä." (RV, 16) Alkuperäinen lause: "Comme le but d'une argumentation n'est pas de déduire les conséquences de certaines prémisses, mais de provoquer ou d'accroître l'adhésion d'un auditoire aux thèses qu'on présente à son assentiment, elle ne se déroule jamais dans le vide." (ER, 23))

Lehto on kääntänyt verbin "provoquer" "hankkimiseksi". Käännös vastaa tietysti hyvin Perelmanin kommunikatiivista ja konfliktin ajatusta karttelevaa yleislinjaa. Kuitenkin juuri tässä yhteydessä termi "hankkimaan" latistaa verbin "provoquer", varsinkin kun pari sivua myöhemmin Perelman käyttää myös verbiä "inciter" puhuessaan toimintaan tähtäävästä argumentaatiosta (ER, 25-26). Senkin ajatuksen Lehdon käännös on kadottanut (vrt. RV, 19).

Käännöksen kompuroinnin uhallakin olisi näissä yhteyksissä kannattanut puhua provosoinnista (provoquer) ja yllyttämisestä (inciter), jotta argumentoinnin poliittiset piirteet olisivat tulleet näkyvämmiksi. (vrt. Palonen 1997, 90)

Harmaa valtakunta

Samassa avainlauseessa on myös keskeinen termi "l'adhésion". Kyllä kyse on tietysti teesien ja niitä tukevien argumenttien hyväksymisestä ja kannatuksesta, mutta myös tämä antaa hieman liian passiivisen kuvan ideasta. Kyse on myös varsinkin toiminnasta puhuttaessa myös "sitoutumisesta" tai "sitoutumisesta" kuten Summa on ajatusta selittänyt (Summa, 66; ks. myös Arnold, xii).

Alkuperäistekstissä kreikkalaisilla kirjaimilla olevat sanat (esim. eulogos, RV, 8; ER, 16) Lehto on jättänyt alkuperäiseen asuun. Tämä on huono ratkaisu. Lukijaksi siis oletetaan filosofiaan perehtynyt ja kreikkaa osaava henkilö, joka jo tuntee Perelmanin entuudestaan. Eikö olisi realistisempaa olettaa lukijaksi retoriikasta kiinnostuneet aloittelijat?

Nyt tarkka lukija joutuu joka kerta kavaamaan esiin esimerkiksi teoksen englanninnoksen (eulogos löytyy RR:sta sivulta 2), koska muinaiskreikka ei valitettavasti kuulu monen suomenkielisen lukijan oppineisuuteen eikä alkuteoskaan auta.

Harvoin tekee mieli moittia kirjoja ulkoasun perusteella, mutta mahtavasta nimestään huolimatta Retoriikan valtakunta on saanut järjestyttävän mitättömät harmaat kan-

net. Niiden perusteella on vaikea uskoa, että retoriikkaa on sanottu "ihmistieteiden entiseksi kuningattareksi" tai tieteen "hivriömäiseksi poikkeamaksi".

Indeksi helpottaisi kirjan käyttöä.

Viitteet

Arnold C. Carrol, Introduction. Teoksessa Chaïm Perelman, *The Realm of Rhetoric*. University of Notre Dame Press, 1982.

Kari Palonen, *Kootut retoriikat*. Sophi, Jyväskylä 1997 (tulossa)

Hilkka Summa, Kolme näkökulmaa uuteen retoriikkaan. Teoksessa Kari Palonen ja Hilkka Summa (toim.), *Pelkkää retoriikkaa*. Vastapaino, Tampere 1996.

Chaïm Perelman, *Retoriikan valtakunta* (= RV)

Chaïm Perelman, *The Realm of Rhetoric* (= RR). University of Notre Dame Press, 1982.

Chaïm Perelman, *L'empire rhétorique. Rhétorique et argumentation* (= ER). Vrin, Paris 1977, seconde édition 1988.

Juha Sihvola

PELKKÄÄ RETORIikkaA

Kari Palonen ja Hilkka Summa (toim.), *Pelkkää retoriikkaa*. Vastapaino, Tampere 1996. 320 s.

Palosen ja Summan toimittama antologia tarjoaa mielenkiintoisen ja monipuolisen katsauksen retoriikan teemoja käsittelevään keskusteluun Suomen humanistisissa ja yhteiskuntatieteissä. Teos jakautuu kolmeen osaan. Ensimmäisessä käsitellään retoriikan historiaa ja yleisiä teoreettisia lähtökohtia, toisessa retoriikan roolia poliittisessa teoriassa ja kolmannessa esitellään esimerkkitapausten valossa retorista näkökulmaa suomalaisessa politiikan tutkimuksessa.

Ensimmäisen osan aloittaa Pirkko Haapasen rikassisältöinen johdatus antiikin puhetautoon. Kirjoittaja tuntee hyvin sekä keskeisimmät alkulähteet että aihetta koskevan uuden tutkimuksen. Lukijalle käy selväksi, että nykyretoriikkassakin käytössä olevista käsitteistä ja jaotteluista suurin osa palautuu Aristoteleeseen ja Ciceroon. Hilkka Summa esittelee kolmea uuden retoriikan teoreettikkoa, amerikkalaista Kenneth Burkea, belgialaista Chaïm Perelmania ja brittiläistä Stephen Toulminia. Lievästä kulkimukkuudesta huolimatta tekstin ansiona voi pitää kansainvälisestä tutkimuksesta

toistaiseksi puuttunutta vertailevaa näkökulmaa näihin kolmeen ajattelijaan.

Matti Leiwon ja Sari Pietikäisen ytimekäs esitys käsittelee kielen käytön ja kielellisen vuorovaikutuksen teoriaa eli pragmaatiikkaa. Marja Keräsen tieteen tutkimusta käsittelevä teksti kiinnittää huomiota siihen, että tieteenalat ja tutkimuskäytännöt ovat retoriikan muovaamia ja käyttävät hyväksien retorisia keinoja silloinkin — tai ehkä erityisesti juuri silloin — kun ne esiintyvät subjektiivisista näkökulmista irrottautuneen totuuden edustajina.

Kirjan toisen ja kolmannen osan rajanveto on jokseenkin liukuva sen takia, että jo politiikan teorialle omistettuun toiseen osaan sijoitetut Sakari Hännisen ja Matti Hyväriksen artikkelit keskittyvät huomattavalta osalta empiirisen poliittisen aineiston erittelyyn. Hännisen esitystä lukiessa saattaa jäädä kysymään, miksi ideologiset lähtökohtansa piilottavaa poliittista kielenkäyttöä kutsutaan retoriseksi ehdollistamiseksi. Konstikkaan alun jälkeen artikkeli kuitenkin valottaa onnistuneesti, miten kyseinen ilmiö tapahtuu EVA:n raportissa *Hyvinvoinnin parempi huomen* (1995). Hänninen kuvaa hyvinvointikeskustelussa yleistä ideologian markkinointia välttämättömyytenä nelivaiheisesti: erimielisyyden peittämisenä, riidan päteväksi erotuomariksi julistautumisena, osapuolia sitovan kielen määrittämisenä ja yksiselitteisen ratkaisun kuvausmahdollisuuden uskotteluna.

Kolmannessa osassa artikkelikokoelmien yleinen perusongelma eli hajanaisuus käy ilmeisimmäksi. Aiheet vaihtelevat parlamenttikyselyistä maatalouspolitiikan, viime presidentinvaalien ja Persianlahden sodan kautta atk:n käyttöön politologisen aineiston analyysissä.

Palosen ja Summan kokoelma osoittaa, että retoriikkaa koskeva keskustelu on selvästi katalysoinut suomalaista valtio-opin ja muidenkin tieteenalojen keskustelua. *Pelkkää retoriikkaa* antaa aiheesta kiinnostuneelle runsaasti virikkeellisiä lukuhetkiä.

Vailla ongelmia teos ei kuitenkaan ole. Olisin suonut, että toimittajat olisivat johdantoartikkelissaan hieman jämäkämällä kädellä määritelleet, mitä he tarkoittavat käsitteellä retoriikka — minkä olisi voinut tehdä yksittäisten kirjoittajien käsiä mitenkään sitomatta. Aloittamalla Richard Rortyn itsessään retorisesta huomautuksesta humanistisen kulttuurin "retorisestä käänteestä" toimittajat vahvistavat vaikutelmaa, että retoriikasta on tulossa yksi suomalaisenkin intellektuaalisen keskustelun mahtisanoista, jota on hyvä viljellä katu-uskottavuutensa varmistamiseksi mutta jonka merkitys jää useimmille käyttäjillekin epäselväksi (vrt. diskurssi, (post)moderni, vapaus, järki, kokonaisvaltainen). Jää kysymään, onko *Pelkkää retoriikkaa* -teoksen kirjoittajien retoriikkakäsityksillä yhteistä pohjaa sen-

kään vertaa, että teksteillä olisi ollut mitään toivoa löytää tietään yhteisten kansien väliin muualla kuin viiden miljoonan ihmisen kielialueen nurkkakunnalla. Erilaisia retoriikan määritelmiä teoksessa toki esitetään, ytimekkäimpänä niistä kenties Pirkko Haapasen antiikkiin palautuva ehdotus retoriikasta oppina puheella tapahtuvan suostuttelun ja vakuuttamisen keinoista. Sekin lienee nykytilanteessa laajennettava koskemaan tekstejä yleensä.

Kaksi lievähköä moitetta lienee vielä paikallaan esittää. Antiikin retoriikan ohella avartavaa olisi ollut retoriikan historian muidenkin vaiheiden käsittely, jota useiden kirjoittajien viittailut mm. Brian Vickersin tunnettuun historiateokseen *In Defense of Rhetoric* eivät täysin korvaa. Kokoelmaa vaivaa myös keskivertoa suurempi kapulakielisyys. Tällä saralla eräänlainen huippu on johdannossa esitetty luokittelu polity-, policy-, politikointi- ja politisointi-retoriikkaan. Vaikka politologia epäilemättä tarvitsee teknistä terminologiaa, neljän näin samankaltaisen sanan käyttö poliittisen retoriikan lajien erottamisessa ei kyllä ole ideaalista havainnollistamista ainakaan asiasta kiinnostuneen ulkopuolisen kannalta.

Positiiviseksi lopuksi voi sanoa, että *Pelkkää retoriikkaa* -teoksen tekee tutustumisen arvoiseksi jo pelkästään Kari Palosen artikkeli ”Retorinen käänne poliittisen ajattelun tutkimuksessa”, joka erittelee ajatuksia herättävällä tavalla Quentin Skinnerin

aatehistoriallista tutkimusmetodologiaa. Skinnerhän on 1960-luvulta alkaen kritisoinut poleemisesti anglosaksisten valtavirtausten tapaa ymmärtää poliittisen teorian historia joko sarjana teoreettisia esityksiä ikuisuuskysymyksistä, joita vakiintuneen suurmieskaanonin jäsenet ovat käsittelleet enemmän tai vähemmän ansiokkaasti, tai vaihtoehtoisesti ideologisina puheenvuoroina, jotka voidaan tulkita niiden kirjoittajien tarkoituksista riippumattomien poliittisten käytäntöjen jälkikäteisoikeutuksiksi. Skinnerin retorinen käänne merkitsee poliittisen teorian radikaalia kontekstualisointia, joka ei merkitse vain historistista anakronismin välttämistä vaan huomion kiinnittämistä poliittisen teorian teksteihin retorisissa kamppailutilanteissa esitettyinä poliittisina tekoina. Palonen kutsuu poliittikan teoreetikon tarkoituksia kömpelösti ”pointeiksi”, mutta esityksestä käy kyllä ilmi, että monia historiallisia tekstejä on valaisevampaa tulkita poliittisten taistelujen tuiskeessa kirjoitettuin pamfletteina kuin akateemisena filosofointina.

Toisaalta Skinnerinkin kohdalla epäilyksen sana on paikallaan, varsinkin kun miehen ihailuun alkaa Suomessa liittyä jo tarpeetonta provinssihenkiä nöyristelyä. Englannissahan retorinen käänne on ehtinyt parin viime vuosikymmenen aikana poikia pilvin pimein kontekstisidonnaisia tutkimuksia paikallisen poliittisen ajattelun suurja vähän pienmiehistäkin. Ei kai ole syytä

ajatella, että kontekstualistinen ”pointtien” eksplikointi olisi ainoa syy kiinnostua poliittisen teorian historiasta, vaikka tällaisen lähestymistavan ”antropologisena oikeutuksena” voidaankin viitata siihen, että se auttaa purkamaan nykyhetken satunnaisuuksia koskevia harhaanjohtavia universaalisuusoletuksia?

Filosofian historiassa erotetaan usein historiallis-filologisen tutkimuksen ja historiasta virikkeitä ammentavan systemaattisen kehittelyn ohella kolmas tie: historiallisia tekstejä koskeva filosofinen tutkimus. Se valitsee kohteekseen historiasta nykynäkökulmasta kiinnostavia kysymyksiä, käyttää tietoisesti nykyfilosofian käsitteitä ja metodeja, eksplikoi historiallisen kohteen lausumattomia oletuksia ja yhdistelee kohteensa aineksia toisin kuin tekijä alun perin tarkoitti. Tämä tekijän alkuperäisen tarkoituksen ylittäminen ei kuitenkaan ole anakronistista, koska se argumentoi tulkintansa historiallisiin lähteisiin viitaten ja tekee eron tulkinnan historiallisessa kontekstissa saaman merkityksen ja sillä nykyfilosofian kannalta olevan arvon välillä.

Mitä ilmeisimmin vastaavat metodologiset erottelut voidaan tehdä myös poliittisen teorian tutkimuksessa. On vahinko, jos joku tulkitsee Skinnerin retorisen käänteen merkitsevän teoreettisemmin ja systemaattisemmin orientoituneen poliittisen aatehistorian mahdollisuuden kiistämistä tai sen luokittelemista anakronistiseksi sokeudeksi.

Pertti Lappalainen

POLITIIKAN TYYLIKKYYS

Virtuoosimaisuus on taito, joka tavallisesti liitetään esittäviin vaan ei luoviin taiteisiin. Se tarkoittaa esittämistapahtumaa itseään, mutta ei tekemisellä aikaansaatuja tuotteita. Poliitiikka voidaan metaforisesti rinnastaa esittäviin taiteisiin ja siten virtuoosimaisuuteen. Kuten esittävät taiteilijat (tanssijat, näyttelijät, muusikot jne.) kaipaavat yleisöä näyttääkseen taitonsa, myös toimivat poliitikot kilpailevat yleisöistä esittäytymisellään.

Esittävillä taiteilijoilla ja toimivilla poliitikoilla on ainakin kaksi yhteistä piirrettä, molemmat ovat esittäytyessään riippuvaisia muista ihmisistä ja molemmat tarvitsevat julkista tilaa. Tällainen ilmestymisen tila ei suinkaan ole olemassa annettuna tai automaattisesti, vaan toiminnan poliittisuus merkitsee juuri virtuoosimaisuuden mahdollistavan tilan muodostamista ja ylläpitämistä. (Ks. Arendt 1961, 153-154)

Toiminnan poliittisuuden taidokkuutta voidaan havainnollistaa myös poliittisen tyylin käsitteen avulla. Iowan yliopiston retoriikan ja viestinnän professorin Robert Harimanin teos *Political Style. The Artistry of Power* lienee ainoa tutkimus, jossa on pyritty eksplisiittisesti määrittelemään ja havainnollistamaan käytännön esimerkkien avulla poliittisia tyylejä. Vaikka tämä artikkeli rakentuu pitkälti Harimanin teoksen pohjalle, tarkoitukseni ei ole esittää tavanomaista kirja-arviota. Pyrin sen sijaan täydentämään ja esittämään erilaisia näkökulmia Harimanin aloittamaan tyylianalyyysiin. Tarkastelen erityisesti sitä, mitä ovat nimenomaan *poliittiset* tyylit. Mielessäni on siis ajatus, että poliittiset tyylit ovat jollakin erityisellä tavalla omaleimaisia.

Poliittiset tyylit

Hariman erottaa teoksessaan neljä erilaista poliittista tyyliä, realistisen tyylin, hovityylin, republikanistisen tyylin ja byrokraattisen tyylin. Machiavellin ajatukset ovat inspiroineet *realistisen tyylin* määrittelyä. Sille on ominaista poliittisen maailman näkeminen luonnontilana ja poliittisten toimijoiden pitäminen rationaalisti laskelmoivina vallantavoittelijoina ja etujensa ajajina.

Hovityyli keskittyy suvereenin hallitsijan persoonan korostamiseen puhetaidon sijasta. Tässä yhteydessä Harimanin perusaineisto on puolalaisen kirjailijan Ryszard Kapuscynskin teos *The Emperor*, joka kertoo Haile Selassien hovin viimeisistä päivistä. Hariman ei kuitenkaan rajoitu pelkkään perusaineistonsa vaan rinnastaa uhkarohkeasti pop-tähti Madonnan julkisen esiintymistyylin Haile Selassien hovityyliin sekä painot-

taa hovityylin merkitystä nykyisissä joukkotiedotusvälineissä. Hovimaisuuden ilmeneminen ilman selkeästi aidattua hovia on Harimanin mielestä tyyppiesimerkki postmodernistisesta kulttuurista; esimoderni käytäntö on noussut fragmentoituneessa muodossa uudelleen esille massamedioiden propagoimana.

Republikanistiselle tyyli on ominaista retorinen virtuoosisuus parlamentaarisessa kulttuurissa. Hariman on löytänyt ainekset tämän tyylin erityispiirteiden analyysille Ciceron teksteistä, jotka korostavat verbaalista tekniikkaa, konsensuksen tavoittelua, kansalaishyveitä ja huomaavaista käyttäytymistä (civility). Hariman pitää nykyisenä esimerkkinä republikanistisesta tyylistä Vaclav Havelin esiintymistapaa. Havelhan on kiinnittänyt huomiota em. seikkojen ohella erityisesti hyvään makuun ja julkisten tapojen yleiseen tasoon, jotka ovat olleet keskeisiä elementtejä Tsekkoslovakian uudelleendemokratisoimisessa. Hariman on havainnut republikanistisia piirteitä myös William Clintonin tavassa hoitaa presidentin tehtäviä.

Byrokraattinen tyyli kuuluu virastokulttuuriin. Se painottaa juridisia määritelmiä, hierarkista rakennetta, virkaethosta ja ennen kaikkea kirjoitetun tekstin merkitystä. Byrokraattiseen tyyliin kuuluu erottamattomasti instrumentaalinen rationaalisuus sekä tiedon tuotanto, kontrolli ja tulkinta. Hariman kuvaa tätä tyyliä Franz Kafkan teosten pohjalta.

Poliittisen tyylin erityisyys

Hariman väittää, että esteettinen ulottuvuus sisältyy aina poliittiseen tyyliin. On varmaankin kiistatonta, että medialisoituminen on tehnyt politiikan puolustuskyvyttömäksi esteettistä manipulointia kohtaan ja että toimijoiden esittäytymisestä on tullut poliittisen elämän erottamaton osa. Korostan kuitenkin, että politiikan estetisoituminen ei ole niin väistämätön ilmiö kuin Hariman esittää. Esimerkiksi Michael Oakeshott on todennut, että politiikkaan kuuluu "inhimillisille asioille tyyppilinen erehtyminen ja mielettömyys (puhumattakaan kieroudesta)" (Oakeshott 1975, 165). Erityisesti realistinen tyyli voi ilmetä kaikkea muuta kuin esteettisellä tavalla, esimerkiksi tietynlaisena raadollisuutena tai korruptoituneisuutena. Tämä koskee poliittisten tapahtumien 'organisointia' sekä tilanteiden ja kysymysten määrittelemisen tapaa eli poliittista arviointikykyä, joka tarkoittaa tilanteen tai tapahtuman näkemistä kaikkien osallisten eikä vain omasta näkökulmasta (ks. Arendt 1961, 221). Poliittisessa arvioinnissa on pystyttävä huomioimaan mahdollisuus toimia mitä erilaisimmilla ja yllättävimmillä tavoilla, jolloin esteettinen ulottuvuus tuskin on kovin oleellinen.

Kutsun mahdollisuutta toimia ennalta arvaamattomasti *poikkeuksen politiikan tyyliksi*. Sillä on paljon yhteistä Harimanin realistisen tyylin kanssa. Poikkeuksen politiikka juontuu Hannah Arendtin toiminnan ja vallan potentiaalisuuden käsitteiden keskinäisestä logiikasta. Olen tulkinnut tätä sidosta siten, että



valta tarkoittaa yhtäältä mitä erilaisimpien toiminnallisten ryhmittymien olemassaoloa ja niiden aktualisoimaa yllätystä tai poikkeusta sekä toisaalta uusien toimintaryhmittymien muodostumista. Selkeä poikkeuksen politiikan tunnusmerkki on eri toimintaryhmittymien välinen konflikti (ks. tarkemmin Lappalainen 1995a ja 1995b).

Yksi ääriesimerkki realistisen tyylin raadollisuudesta on poliittinen salamurha. On suorastaan omituista analysoida sitä esteettisestä näkökulmasta. Kokonaan toinen asia on se tyyli, jolla salamurhasta kerrotaan yleisölle. Tällöin esteettiset ulottuvuudet eivät ole poissuljettuja. Salamurha on toisin sanoen erilainen poliittinen tapahtuma kuin kertomus siitä ja nämä kaksi tapahtumaa ovat myös tyyllillisesti aivan erilaisia.

Metodologiset ongelmat

Voitaisiinkin toisaalta puhua konkreettisista tapahtumista sekä toisaalta tavoista, joilla luodaan ilmapiiriä tai ymmärrystä konkreettisista tapahtumista. Kyse on erilaisista poliittisen toiminnan jäljistä tai merkeistä. Ne ilmenevät erilaisina aineistoina, joiden merkitys todellisuudessa vaihtelee. Ja metodi, jolla erilaisia aineistoja tutkitaan, riippuu aineistojen ontologisesta asemasta. Näin ollen ei voida sanoa yksiselitteisesti, että esimerkiksi retoriikka on kelvoton tutkimusmenetelmä, vaan menetelmän on oltava sopusoinnussa aineiston ontologisen aseman kanssa. Mikäli näin ei ole, menetelmä ei ole selitysvoimainen. Esimerkiksi retoriikka soveltuu erinomaisesti ymmärryksen luomisen keinojen tutkimusmenetelmäksi mutta ei esimerkiksi poliittisten salamurhien konkreettisten yksityiskohojen analyysivälineeksi. Eri koulukuntien väliset kiistat menetelmien paremmuudesta ovat täysin turhia, jos ei ymmärretä tutkimusmenetelmän riippuvuutta aineiston asemasta todellisuudessa.

Hariman on saanut sopimaan samaan tutkimukseen analyysit Machiavellista Madonnaan sekä Ciceroista Clintoniin. Tiukka kontekstuaalisti ei varmaankaan hyväksyisi Harimanin tulkintatapaa liittyvää ikuisten tai pysyvien ongelmien ajatusta eikä tekisi johtopäätöksiä nykyisistä poliittisistä ilmiöistä klassikkotekstien pohjalta. Hariman ei kuitenkaan pidä itseään poliittisen ajattelun historian tutkijana eikä sen vuoksi halua keskittyä tiukasti aikaan ja paikkaan sidottuihin ongelmiin, joihin klassiset tekstit ovat vastauksia. Hänen tutkimustavoitteensa on toinen ja sen vuoksi hän on myös tulkinnut aineistoaan toisella tavalla kuin kontekstuaalisti. Hariman pitää menneisyyden tekstejä inspiraatiolähteinä, joiden pohjalta hän on pyrkinyt kehittämään politiikan teoriaa sekä niiden avulla koettanut analysoida nykyisiä konkreettisia poliittisia tapahtumia. Menneisyyden tekstien tulkintatapa toisin sanoen riippuu oleellisesti tutkimusintresseistä. Harimanin lukutapa on kuitenkin ongelmallinen siinä mielessä, että se voi helposti johtaa ylitulkintoihin ja aineiston kontekstisidonnaisen merkityksen täydelliseen peittymiseen. On kuitenkin mahdotonta yleispätevästi sanoa, missä määrin tekstin kirjoittajan alkuperäistä tarkoitusta tulisi

kunnioittaa ja miten pitkälle meneviä tulkintoja hänen teksteistään voidaan tehdä. Joka tapauksessa Hariman tuntuu pysyvän kohtuuden rajoissa.

Toinen vaikea metodologinen ongelma on Harimanin erottamat tyylien ideaalityypit. On kyseenalaista, voidaanko kaikenlainen poliittinen toiminta luokitella kuuluvaksi johonkin ideaalityyppiin. Kysymys on toisin sanoen siitä, onko jokaisella poliittisella toimijalla oma tyylinsä, jota ei ole mahdollista puristaa *täysin* johonkin tiettyyn kategoriaan. Onko poliittinen toiminta aina ainutkertaista vai onko se idealistettavissa? Tämä ongelma palautuu täsmällisten ja ankarien tieteiden väliseen kiistaan. Täsmälliset tieteethän pyrkivät mm. "puhdistamaan" yksittäiset ja ainutkertaistapahtumat idealitapaauksiksi, joissa ei voida enää havaita satunnaisia piirteitä. Ankarat tieteet puolestaan etsivät ilmiöiden merkityksiä, jotka aina ovat ainutkertaista (ks. Varto 1992, 12-16).

Ankarien tieteiden esittämä vaatimus on todellakin ankara mutta relevantti, mikäli halutaan selvittää tutkimuskohteen konkreettinen merkitys. Ajatellaanpa esimerkiksi täsmällisten

tieteiden ideaalien mukaisesti tehtyjä äänestysaktiivisuuden ja puoluevalinnan selitysmalleja. Kansalaiset voivat niiden mukaan esimerkiksi käydä sitä vilkkaammin äänestämässä mitä korkeampi heidän sosiaalinen asemansa on (ks. tästä esim. Noponen 1992, 263-290). Tällaiset selitysmallit eivät pysty huomioimaan yksittäisen kansalaisen ainutkertaisia äänestysmotiiveja, vaan käsittelevät äänestäjiä erilaisina ja erisuuruuksina ryhminä, eräänlaisina ideaalityyppisinä kollektiiviperioonina, jotka käyttäytyvät yhdenmukaisesti. Näin yksittäisen kansalaisen valinta- ja osallistumispäätöksen merkitys tutkimuskohteena helposti tuhoutuu ja empiiriseksi aiottu tutkimus ei pystykään selittämään konkreettista todellisuutta vaan vääristää sitä.

Ideaalityypit eivät kuitenkaan ole käyttökelvottomia analyysivälineitä.

Esimerkiksi Harimanin erottama hovityyli voi kuvata osuvasti jonkun poliitikon toimintatapaa yleisesti. Suomalaisen politiikan lähihistorian ehkä tunnetuin hovi oli muodostunut Urho Kekkosen ympärille. Myös viime vuosien pääministerien liepeillä parveillut runsaslukuinen avustajakunta antaa vaikutelman hovista. Tällainen hovityyli ei kuitenkaan kerro oikeastaan mitään siitä, miten tuo hovi toimii joissakin tietyissä tilanteissa. Hovihan voi esimerkiksi tukeutua erityisen taitavaan retoriseen taivutteluun, ts. se voi käyttää republikanistista tyyliä laskelmoidakseen itselleen etuja realistien tavoin.

Hariman ei pohdi erilaisten poliittisten tyylien keskinäistä vuorovaikutusta. Pidän tyylien keskinäisen järjestyksen ytimeenä realistista tyyliä tai poikkeuksen politiikkaa, joka on ongelma, johon muut tyylit pyrkivät vastaamaan tai reagoimaan. Haluan erityisesti korostaa, että muut tyylit vain *pyrkivät* ratkaisemaan poikkeuksen ongelman.

Valta ja poliittiset tyylit

Harimanin teoksen ehkä mielenkiintoisinta antia on tyyliin



kytkeytyvät vallan muodot. Analysoidessaan hovityyliä Hariman esittää, että valta on taitavan näytöksen sivutuote. Tämä havainto sopii erityisesti *odotustuotoksi* kutsumaani poliittiseen tyyliin. Tarkoitan odotustuotolla mitä erilaisempia tulevaisuutta koskevia visioita, jotka voivat olla sekä myönteisiä että kielteisiä (ks. tarkemmin Lappalainen 1995a). Niitä on mahdollista esittää juuri siksi, että poikkeuksen politiikka on luonut avoimen ja epävarman tulevaisuushorisontin. Odotusten tarkoitus on näin pyrkiä esittämään mahdollisia ratkaisuja poikkeustilanteeseen. Jos valtaa pidetään mahdollisuutena, on myös mahdollista esittää erilaisia odotuksia ja – ennen kaikkea – niitä pidetään tasavertaisena. Tarkoitan sillä sitä, että poikkeustilanteen (esimerkiksi taloudellisen laman) ratkaisu eli odotus ei ole saavuttanut hegemonista asemaa, että useiden poliittisten toimijoiden odotukset noteerataan yhtä lailla. Mahdollisuus hyödyntää julkisuutta näytöksen avulla merkitsee vallan potentiaalisuutta ja saavutettu julkinen asema antaa tilaisuuden käyttää valtaa institutionaalisella eli asemoituneella tavalla. Näytöksen avulla hankittu valta on todellakin potentiaalista. Ei ole mahdollista tietää etukäteen, keistä tulee tällä tavoin vallankäyttäjää. Näin hankittu valta myös saattaa kadota yhtä nopeasti kuin se on tullutkin ja näytöksellä saavutettu valta-asema tuskin voi pysyä muuttumattomana pitkään. Jos valta on mahdollisuus, yksikään odotus ei ole saavuttanut hegemonista asemaa ja yhdestäkään odotuksesta ei ole tullut kyseenalaistamatonta ja täydellistä tulevaisuushorisontin sulkemiskeinoa. Mahdollisuus esittää odotuksia on analoginen retorisen tilanteen hyödyntämisen kanssa; siinähan eri toimijat näkevät erilaisia mahdollisuuksia kommunikaatioon, joka voi muuttaa tuota tilannetta (ks. Summa 1989, 94-95).

Odotusten tiukka kontrolli on edelliselle vastakkainen tapa käyttää valtaa. Tämä tarkoittaa esimerkiksi sitä, että odotusten ajatellaan kasvavan suoraan menneisyydestä, joka näin auktorisoi tulevaisuutta. Tarkalla odotusten kontrollilla eli välttämättömyysretoriikalla yritetään tehdä tietynkaltaisista odotuksista vallitsevia. Näillä näkemyksillä on paljon yhteistä erään byrokraattisen tyylin ominaisuuden kanssa. Hariman esittää, että “tieto on todellakin valtaa byrokraattisessa elämässä, mutta avain tietoon on kirjoitettujen dokumenttien kontrolli ja tulkinta” (s. 157). Tähän voitaisiin lisätä, että vallanpitäjä on henkilö, jonka tulkinnasta tulee vallitseva tai hegemoninen ja tässä prosessissa näytöstaito on keskeinen tai kuten Hariman ilmaisee, vallanpitäjä on “kirjoitetun tekstin auktoritatiivinen tulkitsija” (s. 165). Tätä ajatusta voidaan soveltaa kirjoitetun tekstin lisäksi myös esimerkiksi poliittisiin tapahtumiin, päätöksiin, toimintastrategioihin jne.

Hariman esittää vallan luonteesta vielä yhden hyvin mielenkiintoisen ajatuksen. Hänestä valta tarvitsee aina yleisön, jonka koostumus on vaihteleva; toisin sanoen ei voida ennakolta määrittellä, missä valta kulloinkin ‘sijaitsee’ ja valtasuhteiden osapuolet kussakin tapauksessa ovat. Poliittisten toimijoiden täytyy aina kiinnittää huomiota mahdollisten yleisöjen mahdollisiin reaktioihin. Tällainen yleisösuhde tekee vallasta todellakin potentiaalisen eli valta on, kuten Hariman toteaa, “spontaanina, eläväistä ja epävakautta” (s. 73). Tällainen valta kytkeytyy myös poikkeuksen politiikkaan tai Harimanin erottamaan rea-

listiseen tyyliin.

Luonnehdittaessa poliittisia tyyliä on oleellista huomiota myös eri tyyliin sisältyvien valtatekniikkojen keskinäis-suhteisiin. Hariman viittaa tähän problematiikkaan todetessaan, että “jokin karismaattinen ilmentys olisi tervetullut katkos/repeämä pitkälle kehittyneessä modernistisessä maailmassa” (s. 193-194). Pidän tällaista karismaattista ilmestystä rationalistisen politiikan vastavoimana; se on poikkeus, joka murtaa rutiinistuneet automaattiset prosessit. Karismaattiseen ilmestykseen liittyy kuitenkin vaikea ongelma tai suoranainen vaara. Kuten Hariman huomauttaa, tällaisesta vallasta voi tulla “todellinen suljettu järjestelmä” (s. 194). Suljetuksi, staattiseksi ja autonomiseksi alueeksi ymmärretty valta houkuttelee korruptioon (ks. tarkemmin Lappalainen 1995a).

Harimanilla on kuitenkin vastaus tähän vallan lahoamisen ongelmaan. Hän painottaa, että “samalla tavalla kuin ei ole vain yhtä tyyliä, ei myöskään ole yhtä vallan muotoa” (s. 195) ja että politiikka ei tarkoita “varmuutta vaan pikemminkin epävarmuutta, monimutkaisuutta ja levottomuutta” (s. 195) ja että “valta on aina epätäydellistä” (s. 195). Jos politiikka ja valta ovat tällaisia, ne tekevät yhteiskunnasta dynaamisen, luovat liikettä, joka estää sisäistä rappeutumista ja korruptoitumista. Eri poliittisten tyylien kilpailu tai jatkuvan konflikti poikkeuksen politiikan ja sen vastavoimien välillä on ratkaisu poliittisen maailman sisä-

sen lahoamisen mahdolliseen ongelmaan. Tällainen dynaamisuus saattaa näyttää ideaaliselta tilanteelta. Se johtaa – tai paremminkin – on jo johtanut hyvin vaikeisiin ongelmiin. Tarkoitan ympäristövauriolta, jotka johtuvat siitä, että poikkeuksen politiikka on tunkeutunut myös luontoon eli ihmisten toiminta ei ole pystynyt sopeutumaan luonnon tapahtumien rytmeihin (ks. tarkemmin Lappalainen 1996). Michel Serres on ilmaissut tämän fundamentaalisen ongelman osuvasti: “Elämme välittömän eräpäivän oloissa” (Serres 1994,

5.5). Emme toisin sanoen piittaa tekemisemme pitkän aikavälin seurauksista.

Retorinen virtuosisuus tietona ja taitona

Hariman pitää retorista virtuosisuutta republikanistisen tyylin oleellisimpana ominaisuutena. Hariman korostaa, että republikanistinen tyyli on hyvän hallitsemisen ehto ja että se tähtää kansalaisten aktivoimiseen. Väitän, että tietynlainen ja tietynasteinen valistuneisuus, so. tieto poliittisena argumenttina, kytkeytyy tähän tyyliin. Hariman näyttää myöntävän tämän itsekin, sillä hänestä republikanistinen tyyli edistää elitismia. Tietyt byrokraattisen tyylin piirteet, kuten tiedon tuotanto, kontrolli ja tulkinta voivat siten olla myös republikaistisen tyylin tunnusmerkistöä. Tieto on tai siitä helposti tulee republikanistisen tyylin käytetyin argumentti, jolloin sillä on paljon yhteistä *rationalistiseksi poliitikaksi* kutsumani tyylin kanssa.



Rationalistinen politiikka luottaa tieteisiin, jotka pystyvät ratkaisemaan yhteiskunnalliset ongelmat. Tieteellinen suunnittelu ja rationaali laskelmointi voivat ehkäistä ja poistaa yhteiskunnalliset riskit ja epävarmuudet ja näin tehdä politiikasta yhteiskunnallista insinööriä (social engineering). Tavoite on tehdä yhteiskunnasta häiriöttömästi toimiva kone (ks. tarkemmin Oakeshott 1947 ja 1948). Täten rationalistinen politiikka on poikkeuksen politiikan vastavoima.

Esimerkiksi osallistuvan eli välittömän demokratian teoreetikot ovat tähänneet kansalaisten aktivoimiseen luottamalla valistukseen. He ovat edellyttäneet sitä, että ihmisten poliittisen velvoittavuuden pitää kohdistua edustajien sijasta lähimmäisiimme. Tällainen velvoittavuus voi muodostua poliittisen kasvatuksen sekä pienyhteisöihin sosiaalistumisen tuloksena. Teoreetikot ovat lisäksi vaatineet, että valta on jaettava nimenomaan aktiivisten ja kiinnostuneiden ihmisten ryhmille. Valtiota pienempien ryhmien jäsenet ovat tehokkaita poliittisia toimijoita ryhmissä saamallaan harjoituksen vuoksi (ks. esim. Walzer 1970, 7 ja 111). Osallistuva demokratia on nimenomaan ihmisten persoonallisuuteen vaikuttava mekanismi. Kansalaiset kehittyvät tai valistuvat osallistuvan prosessin kautta, minkä vuoksi kasvatusta laajasti ymmärrettyä on osallistumisen tärkein tavoite. Se ylläpitää itse itseään kasvattavan vaikutuksen ansiosta. Osallistumisen prosessi kehittää ja vahvistaa yksittäiseltä kansalaiselta vaadittavia laadullisia ominaisuuksia (ks. Pateman 1970, 24-43).

Teoreetikot olettavat, että osallistuva demokratia on yksilöiden kehityksen maksimointiin pyrkivä yhteisön hallitsemisen muoto. Sen keskeisin tavoite, hyvä elämä ja uusi osallistujaihminen eli *homo participans*, joka on tietoinen itsestään ja muista (ks. Mason 1982, 185-200), on kuin suoraan Harimanin mainitsemasta republikanistisesta tyylistä. Poliitiikka tarkoittaa tämän demokratiateorian mukaan osallistumista; politiikka ulottuu toisin sanoen yhtä laajalle kuin osallistumiskanavat. Poliitiikka on "aina siellä missä ihmiset kokoontuvat tekemään ja päättämään asioita yhdessä" (Mason 1982, 14).

Poliitiikan tunnistamisen ja paikantamisen kriteeri osallistuvassa demokratiassa on yhteistyö sekä stabiilisuuden ja harmonian ylläpitäminen. Kuten edellä nähtiin, republikanistinen politikointityyli pyrkii samalla tavalla konsensuksen luomiseen. Yhteistyö toiminnan ideaalina sisältää rationalismin ajatuksen. Ihmisten oletetaan kykenevän suunnittelemaan strategioita ja soveltamaan ne kitkattomasti käytäntöön päämäärien saavuttamiseksi. 'Varsinaista' tai 'aitoa' poliittista toimintaa on ryhmän päätöksentekoon liittyvä tietoinen strateginen suunnittelu (ks. Mason 1982, 17-18). Toisin sanoen vahva rationalistinen politiikan ulottuvuus sisältyy väistämättä osallistuvaan demokratiin. Se siis uskoo ihmisten 'hyvyyteen' tai 'koulutettavuuteen'. Rationalistisen politiikan ideaali on yhteiskunta, jossa suuri joukko valistuneita tai oppineita ihmisiä itse päättää omista asioistaan sopusoinnussa keskenään. Osallistuvasta yhteiskunnasta on haluttu kitkeä pois vallantavoittelu eli mahdollisuus valtaan, koska se voisi saattaa idyllin häiriötilaan (ks. tästä Mason 1982, 197). Tämäkin osaltaan kertoo toisaalta rationalistisen tai

republikanistisen tyylin ja toisaalta poikkeuksen politiikan tai realistisen tyylin konfliktivoivasta vuorovaikutuksesta.

Rationalistiseen tai republikanistiseen tyyliin liittyy vielä ainakin yksi mainitsemisen arvoinen ongelma. Tiedon merkitys poliittisen vakuuttamisen keinona sekä yhteiskunnallisten ongelmien määrittelemisessä johtaa uuteen vaikeaan tilanteeseen. Jos erityistieto praktisen tiedon sijasta on aktiivisen osallistumisen ehto ja jos yhteiskunnallisten ongelmien havaitseminen ja ratkaiseminen edellyttää erityistietoa, ajaututaan helposti eräänlaiseen tiedolliseen aristokratiaan kansalaisten tasa-arvoon perustuvan demokratian sijasta.

Kertovuus poliittisena tyylinä

Eritellessään republikanistista tyyliä Hariman viittaa kahteen politikoinnin tapaan, joita pidän esimerkkinä omaleimaisesta tyylistä. Ensiksi hän mainitsee sankarimyytit. Republikanistiseen tyyliin tukeutuva poliitikko saa sankarimaineen, jos hänellä on taito esittää kuolemattomia sanoja suurten tapahtumien hetkellä. Näin poliitikot saavat sädekehän, joka saattaa sokaista myös myöhemmät sukupolvet ja heidän ilmauksensa voivat jäädä elämään kontekstista irtaantuneina. Toiseksi yksilön identiteetti määrittyy kansalaisroolin perusteella siten, miten näyttävästi hän pystyy suhteuttamaan roolinsa yhteisön traditioihin ja näkymiin.

Nämä vähädykset ovat ulottuvuuk- sia tyylistä, jota kutsun *poliittiseksi kertovuudeksi*. Se tarkoittaa erilaisia tapoja hyödyntää menneisyyttä nykyisessä poliittisessa toiminnassa. Yhteistä kaikille näille tavoille on juonellistaa tai arvottaa menneisyys nykyisyydestä käsin. Menneisyys tavallaan organisoidaan uudelleen nykyisten praktisten tavoitteiden perusteella. Ensin syntyy tarve, että meidän

täytyy toimia nykyisin tietyllä tavalla, minkä jälkeen ryhdymme hakemaan tälle aikomukselle todisteita tai uskottavuusperusteita menneisyydestä (vrt. Jussila 1987, 94). Erotan seuraavat viisi tapaa hyödyntää menneisyyttä:

1) Jatkuvuus eli menneisyyden ja nykyisyyden erottamattomuus. Esimerkiksi Keijo Korhonen on esittänyt, että "historian ja nykyisyyden ero on usein vähemmän kuin veteen piirretty viiva" (Korhonen 1991, 7) tai että "ei vahvasta historiallisesta perinteestä niin vain irrottauduta" (Korhonen 1991, 10). Toisin sanoen hän näkee menneisyyden auktoriteettina, joka määrää kohtalomme. Yksi tunnetuimpia esimerkkejä, joka sitoo myös tulevaisuuden menneisyyden ja nykyisyyden muodostamaan kytkökseen oli Sosialistisen opiskelijaliikkeen hokema 1970-luvulla: "Eteenpäin Otto-Ville Kuusisen voittoittamaa tietä!"

2) Katkos eli selkeä irtaantuminen menneisyydestä tai menneisyyden tietoinen ignoroiminen. Esimerkiksi *Ultimatum isänmaalle* -teoksen tekijäkollektiivi on nähnyt menneisyyden eräänlaisena kauhukuvana, josta se haluaa selkeästi irtaantua hahmotellessaan omaa nuorsuomalaisista visiotaan. Kirjoittajien mielestä suomalainen ajattelu on samaistanut valtion ja suomalaisuuden. He olettavat, että tämän 1990-luvulla kriisiin joutuneen ideologian "aatteelliset juuret ovat jo autonomian aikai-



nessa yhteiskunnallisessa ajattelussa” (Penttilä ym. 1994, 12). Tekijät todellakin pyrkivät erottautumaan vanhasta. He pitävät ensimmäisenä tehtävänä ajatella Suomi ja suomalaisuus uudelleen (Penttilä ym. 1994, 19). Tavoitteen mahtipontisuus on hyvin tyypillinen ja looginen uuden poliittisen liikkeen profiloitumiskeino. Katkos menneisyyteen voidaan luoda myös unohtamalla tai vaientamalla tietyt menneisyyden piirteet. Tätä menetelmään sovellettiin räikeästi entisissä sosialistisissa maissa, mutta se ei ole ollut käyttöarvoton muuallakaan – tietyt asiat menneisyydestä on vaivihkaa jätetty huomioimatta poliittisista tarkoituksenumukaisuusystistä.

3) Anteeksianto (josta ks. Arendt 1958, 236-237) eli menneisyyden tekojen sovitus nykyisyydessä. Tämä ongelma on koettu erityisen polttavaksi Saksassa, missä esimerkiksi Kohlin hallitus ryhtyi 1980-luvun alussa aktiivisesti politikoimaan menneisyydellä, jota ei pyrittykään unohtamaan, vaan Kohlin mielestä “kolmannen valtakunnan rikosten alituinen muistaminen on niiden sovittamisen ja hyvittämisen välttämätön edellytys” (Hentilä 1994, 205-206).

4) Imagonrakennus menneisyyden avulla. Esimerkiksi presidentti Mauno Koiviston imagoon on katsottu sisältyvän eräänlainen sankarikertomus, jossa on selkeä kertomuksellinen juoni. Hänen henkilöhistoriansa on yhdistetty Suomen toisen maailmansodan jälkeisen historian keskeisiin käännteisiin (ks. tarkemmin Pekonen 1991, 95-97).

5) Menneisyysargumenttien käyttö suostuttelun tekniikkana ja uskottavuuden vahvistajana. Poliitikot voivat vedota esimerkiksi menneisyydessä eläneisiin auktoritatiivisiin oppi-isiin, oppijärjestelmiin, uskontoihin, traditioihin tai klassikkoteoksiin (ks. Perelman 1982, 94-95). He saattavat viitata esimerkiksi Raamatun vertauksiin tai yhteiskuntasopimukseen. Menneisyyden tapahtumaa tai tilannetta voidaan käyttää myös varottavana tai ideaalisena esimerkkinä.

Yhteenvedon asemesta: Eräs uudelleentulkinta

Olen tässä artikkelissa erottanut omana ehdotukseni neljä poliittista tyyliä, poikkeuksen politiikan, rationalistisen politiikan, odotustuoton ja kertovuuden menneisyydestä. Konkretisoin niitä erään esimerkkitapauksen avulla. Poliittisen tyylin käsite muistuttaa suuresti Esa Väliwerrosen luonnostelema kehyksiä, joilla hän tutkimuksessaan *Ympäristöuhkan anatomia. Tiede mediat ja metsän sairaskertomus* tarkoittaa medioiden tapoja “jäsentää yksittäisiä tapahtumia ja laajempia ilmiöitä ymmärrettäväksi kokonaisuudeksi, jolla on omat syynsä ja seurauksensa” (s. 108). Väliwerrosen aineistoina on eräiden sanomalehtien kirjoittelu Lapin metsätuhoista sekä tutkijoiden ja toimittajien haastattelut asiasta.

Väliwerrosen on löytänyt kolmenlaisia kehyksiä kuvata ongelmaa. Tulkitsen niitä mainitsemiä tyylien näkökulmasta; kertovuutta ei kuitenkaan ollut mahdollista soveltaa Väliwerrosen kehyksiin. Väliwerrosen nimittää ensimmäistä kehystään *sairaudeksi*. Pidän sitä yhtenä odotuksen muotona. Metsän sairauden kehys on oire laajemmista muutoksista kuten ympäristön saastumisesta ja ekokatastrofin uhkasta. Metsä kärsii taudista, joka on pelottava (s. 112 ja 114.) Näin sairauden kehys viittaa odotushorisonttiin. Se on yksi visio tai ymmärrys tulevaisuudesta, jonka mediat ovat meille esittäneet. Sairauden kehykseen liittyy myös rationalistisen politiikan elementtejä. Sairautta ei voida tunnistaa ja parannuskeinoja määritellä ilman tiedettä ja asiantuntijoita (ss. 115-117).

Toinen kehys on *kiista*. Se ei tarkoita vain Metsäntutkimuslaitoksen sisäisiä ja tutkijoiden välisiä erimielisyyksiä, vaan sillä on syvällisempikin merkitys. Kiista organisoii yhteiskunnallisten ongelmien syntyä ja kehitystä sekä tuo tähän prosessiin draa-

mallisen jännitteen puolesta-vastaan asetelmiseen (s. 113 ja 118). Kiistat tai konfliktiasetelmat muodostuvat toisin sanoen jonkin uuden tai yllättävän asian tai tapahtuman ympärille. Tässä on kyse poikkeuksen politiikasta.

Kolmas kehys on *hallinta*, joka pitää tiedettä koneena, joka tuottaa tieteellisiä faktoja ongelman määrittelemiseksi ja hallitsemiseksi. Tieteellinen hallinta nousee kiistojen ja politiikoinnin yläpuolelle. Hallinnan kehys normalisoi riskin; se on symbolinen ratkaisu sosiaaliseen pelkoon (s. 114, 121.) On helppo huomata, että hallinnan kehys on lähes kopio rationalistisesta politiikasta.

Väliwerrosen empiiriset havainnot (ks. s. 120) tukevat sitä aiemmin esittämäni väitettä, että poikkeuksen politiikka tai kiistan kehys on ongelma, johon muut tyyli tai kehykset pyrkivät vastaamaan tai reagoimaan. Kysymys Lapin metsien vaaroista ja metsätuhojen syistä virisi nimittäin kiistan (1978-88), minkä jälkeen syntyi laaja yksimielisyys Kuolan päästöjen uhkasta Lapin metsille (1989-90). Toisin sanoen kiista eli poikkeus rikkoi normaalitilan ja näin avasi uhkaavaksi mielletyn odotushorisontin. Asia voidaan ilmaista myös siten, että uhkan odotuksesta tuli vallitseva vastaus Lapin metsien kohtaloa koskevaan uuteen ongelmaan.

Tulevaisuudessa piilevän mahdollisen uhkan aiheuttama yksimielisyys, eräänlainen ystävä-vihollinen asetelma, kuitenkin mureni ja kiistat kärjistyivät uudelleen (1991-92). Odotus toisin sanoen vain pyrki luomaan toiminnallisia edellytyksiä ratkaista poikkeuksen ongelma. Uusi ratkaisu toistamiseen nousseeseen kiistaan oli hallinta eli rationalistinen politiikka (1992-95). Uhka alkoi väistyä ja se ymmärrettiin normaaliksi riskiksi, joka on hallittavissa tieteellisen politiikan avulla.

Kirjallisuus

- Arendt Hannah: *The Human Condition*. University of Chicago Press, Chicago 1958.
Arendt Hannah: *Between Past and Future*. Meridian Books, Cleveland 1961.
Hariman Robert: *Political Style. The Artistry of Power*. The University of Chicago Press, Chicago 1995.
Hentilä Seppo: *Jaettu Saksa, Jaettu Historia. Kylmä historiasota 1945-1990*. Historiallisia tutkimuksia 183. Helsinki 1994.
Jussila Osmo: *Maakunnasta valtioksi*. WSOY, Helsinki 1987.
Korhonen Keijo: *Tämä maa ei ole kaupan*. RBL Kustannus. Kajaani 1991.
Lappalainen Pertti: Vallan horisontti. *Tiede&Edistys*, 1/1995(a)
Lappalainen Pertti: Poliitiikan tasot ja ulottuvuudet. Teoksessa Ruostetsaari Ilkka (toim.): *Vaalit, valta, vaikuttaminen*. Tampere University Press. Tampere 1995(b).
Lappalainen Pertti: Luontosopimus politiikan ideaalina. *Politiikka* 2/1996.
Mason Ronald M.: *Participatory and Workplace Democracy. A Theoretical Development in Critique of Liberalism*. Greenwood Press. Carbondale 1982.
Noponen Martti: *Politiikka tutkimuksen kohteena*. WSOY. Helsinki 1992.
Oakeshott Michael: Rationalism in Politics 1947. Teoksessa Oakeshott Michael: *Rationalism in Politics and Other Essays*. Methuen. London 1962.
Oakeshott Michael: Scientific Politics. *The Cambridge Journal*, 6/1948.
Oakeshott Michael: On Human Conduct. Clarendon Press. Oxford 1975.
Pateman Carole: *Participation and Democratic Theory*. Cambridge University Press. Cambridge 1970.
Pekonen Kyösti: *Symbolinen modernissa politiikassa*. Jyväskylän yliopisto - Nykykulttuurin tutkimusyksikkö 25/1991.
Penttilä Risto E. J. ym.: *Ultimatum isänmaalle. Nuorsuomalainen näkemys Suomen mahdollisuuksista*. Otava. Helsinki 1994.
Perelman Chaim: *The Realm of Rhetoric*. University of Notre Dame Press. Notre Dame 1982.
Serres Michel: *Luontosopimus*. Vastapaino. Tampere 1994.
Summa Hilka: *Hyvinvointipoliittikka ja suunnitteluretoriikka: Tapaus asuntopoliittikka*. Yhdyskuntasuunnittelun täydennyskoulutuskeskuksen julkaisuja, A 17. Espoo 1989.
Walzer Michael: *Essays on Diobedience, War and Citizenship*. Harvard University Press. Cambridge, Mass. 1970.
Varto Juha: *Laadullisen tutkimuksen metodologia*. Kirjayhtymä. Helsinki 1992.
Väliwerrosen Esa: *Ympäristöuhkan anatomia. Tiede, mediat ja metsän sairaskertomus*. Vastapaino. Tampere 1996.

Tuukka Tomperi
KÄÄNTÄJÄN JOHDANTO HUMEN
ESSEeseen 'PUHETAIDOSTA'

David Humen (1711-1776) kiinnostus retoriikkaa kohtaan oli käytännöllistä pikemmin kuin vain puhtaasti älyllistä laatua. Hän kirjoitti aikana ennen suurten länsimaisen oppineisuuden osaluoiden eriytymistä ja laatikoitumista. Filosofia, kirjallisuus, tiede kulkivat käsi kädessä, samojen kirjoittajien samoissa teksteissä; etiikka, estetiikka, politiikka eivät olleet vielä rajautuneet niiksi 'diskursseiksi', joihin niitä nykyään ajatellaan. Asiapitoinen aines ja nykyään kaunokirjalliseksi ymmärretty muoto sopivat samaan tekstiin, jonka tavoitteena oli tarjota niin opetusta kuin viihdykettäkin. Tämäntyyppisen kirjoittamisen malliesimerkinä oli esseistiikka yleensä, ja tässä tapauksessa erityisesti Humen essee ja hänen halunsa olla 'a man of letters', 'oppineisuuden lähettiläs seurallisuuden valtakunnassa' (ks. David Hume, 'Esseiden kirjoittamisesta' teoksessa *Mitä on valistus?* Vastapaino, 1995).

On houkuttelevaa ajatella, että Humen tutkielma puhe- taidosta ja sen retorista, kuulijoihin vaikuttavasta tehosta, koskisi toiseen mediumiin käännettynä juuri esseen tai vastaavan vapaamuotoisen oppineen kirjoittamisen taitoa. Tätä ajatusta tukee sekin, että Humelle ehkä tärkeintä klassista esikuva, antiikin Rooman taitavinta puhujaa Ciceroa voidaan (Senecan ohella) pitää yhtenä esseistiikan aloittajista. Hume esseissään ja lukuisat uuden ajan kirjoittajat ja filosofit (esim. Francis Bacon ja Michel de Montaigne) ennen häntä, noudattivat otsikoimistapaa, joka juontui roomalaisten reetorien puheista ja jossa prepositiolla nimettiin aihe jotakin koskevaksi (esim. *De Oratore*, Cicero; *Of Eloquence*, Hume). Suomeksi on käännetty Cicerolta pidempiä tutkielmia teoksessa *Vanhudesta, ystävydestä, velvollisuuksista* (suom. M. Itkonen-Kaila. WSOY, 2. painos Juva 1992). Antiikin esteettisyyden ja harmonian ihanteelle keskeinen ajatus kauniin ja hyödyllisen yhteenliittymisestä periytyi jo oikeastaan Platonilta. Reetorit sovelsivat sitä puhe- ja esitystaitoonsa, jossa oli usein otettava huomioon suuremman yleisön tarpeet ja vaatimukset, ei vain tietty erikoistunut ammattikunta. Renessanssissa kiinnostus antiikin ihanteita kohtaan syttyivät uudelleen ja juuri Cicerossa renessanssihumanistit näkivät kirjoittajan, joka kykeni yhdistämään tieteen kaunopuheisuuteen, tuottamaan synteisiä retoriikan ja filosofian välillä. Samaan pyrki varmasti myös David Hume omissa esseissään.

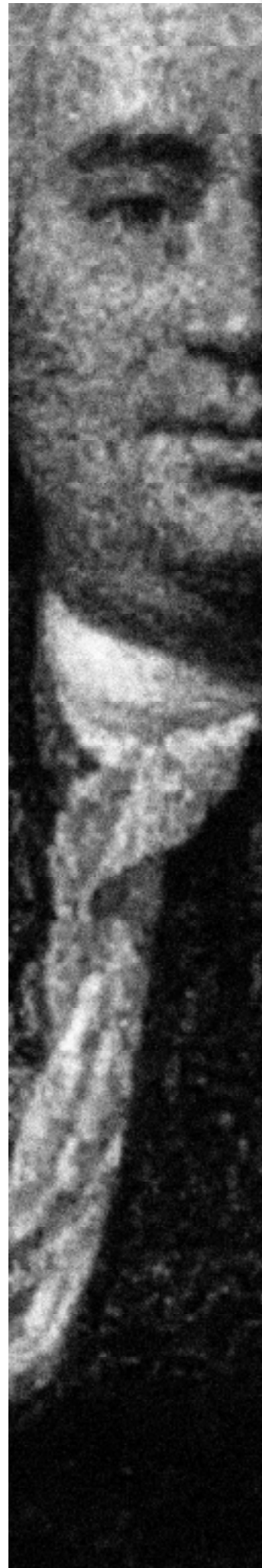
Jottei vertausta venytettäisi liikaa, on toki muistettava, että erityisesti muotoratkaisujen ja etenemistapojen suhteen esseistiikka synnyttiin lähtien poikkeksi klassisen retoriikan tarkan kaavan mukaisesta metodisuudesta. Samoin voidaan ajatella, että puhe- taidossa suostutteleva ja vakuutteleva funktio on olennainen, esseistiikassa sen sijaan voidaan nähdä muita tyylillisiä tavoitteita. Yhteistä on kuitenkin tyylin ja tavan tarkka pohtiminen eli sisällön ja muodon suhteen erityinen huomioon ottaminen, samoin kuin halu suunnata puhe suuremmalle yleisölle. Lisäksi voidaan muistaa kummankin kytkös eurooppalaisen humanismin traditioon, pidetäänhan suurta attikalaista puhe- taidon opettajaa Isokratesta myös

humanismin isänä.

Vielä Hume aikana retoriikka oli merkittävä osa kasvatusta. Tärkeistä sivistysammateista erityisesti pappi ja tuomari tarvitsivat sen tarjoamia taitoja. Retoriikka kouluaineena periytyi keskiaikaisesta vapaiden taitojen oppijärjestelmästä, se kuului yhtenä osana ns. *triviumiin* (dialektiikka, grammatiikka, retoriikka), joskaan sitä ei pidetty yhtä merkittävänä kuin logiikkaa, teologiasta puhumattakaan. 1700-luvun jälkeen retoriikan suosio romah- ti, ja uudelleen se on nostettu esiin oikeastaan vasta nykyisessä, 1950-luvulta alkaen, 'retorisessa käänteessä' (ks. Juha Sihvolan johdanto Aristoteles-käännökseen tässä lehdessä).

Nyt käännetty essee on lyhennetty siten, että vain Hume retoriikka- käsitteiden ydinkohdat ovat mukana. Hume etsii vastausta siihen, miksi hänen aikanaan suuret retoriikan taitajat loistavat poissaolollaan. Erityisen huolissaan Hume on retoriikan asemasta kotimaassaan Englannissa. Englantilaisen ja antiikin aikaisen retoriikan vertailu, johon Hume käyttää paljon tilaa, on jätetty pois, mutta perusargumentti on jäljellä: miksi tarvitsemme edelleen passioihin vetoavaa ja korkeatyylistä retoriikkaa nykyisen, vain järkeen ja argumentointiin sitoutuvan lisäksi. Hume mukaan on sääli, että juuri englantilaiset näyttävät luonteensa mukaisesti sitoutuneen jälkimmäiseen lajityyppiin, erityisesti kun valtakunnalla on etunaan muihin maihin verrattuna edistyksellinen hallitusmuoto, joka mahdollistaisi retoriikan kukoistuksen. Saarnastuolin ja tuomioistuimen rinnalle on siis jo nousmassa parlamentaarinen puhe- taito; Hume on ensimmäisiä poliittisen retoriikan tarkastelijoita sitten antiikin.

Käännös on tehty teoksen *Essays, Moral and Political* vuoden 1777 laitoksen (*Essays and Treatises on Several Subjects, vol 1.*) pohjalta.



DAVID HUME

PUHETAIDOSTA

Ihmiskunnan historiallisia ajanjaksoja ja murroskausia tarkastelevat saavat nauttia vaihtelua täytenään olevasta, viihdyttävästä speaktaakkelista. He voivat yllättyä huomattaessaan tapojen, käytäntöjen ja mielipiteiden olevan alttiita suurillekin vaihteluille ihmislajin eri aikakausina. Kuitenkin voidaan huomioida, että *julkisen elämän* historiassa vallitsee paljon suurempi yhtenäisyys kuin oppineisuuden ja tieteen historiassa, ja että yhden aikakauden sodat, neuvottelut ja politiikka ovat lähempänä toisen aikakauden vastaavia, kuin makuun, älyyn ja järjenkäyttöön liittyvät seikat. Hyöty ja kunnianhimo, kunnia ja häpeä, ystävyys ja vihamielisyys, kiittolaisuus ja kostonhalu ovat liikkeellepanevia voimia kaikessa julkisessa kanssakäymisessä. Nämä passiot ovat luonteeltaan hyvin itsepitäviä ja vaikeasti muutettavia, toisin kuin mielipiteet ja ymmärrys, joita kasvatus ja esimerkit voivat helposti muokata. Gootit olivat huomattavasti roomalaisia heikompi maun ja tieteen kysymyksissä kuin urheudessa ja mieskunnossa.

Mutta vaikkemme vertailisikaan toisistaan näin suuresti eroavia kansakuntia, voimme havaita, että myös nykyinen, myöhempi oppineisuuden aikakausi on monessa suhteessa luonteeltaan vastakkainen klassiselle kaudelle. Vaikka ehkä olemmekin ylivertaisia filosofiassa, olemme sivistyneisyydestämme huolimatta yhä paljon jäljessä kaunopuheisuudessa¹.

Klassisena aikana ei minkään taidonnäytteen ajateltu vaativan niin suurta lahjakkuutta ja kyvykkyyttä kuin julkisen puheenpidon; ja muutamat huomattavat kirjoittajat ovatkin julistaneet jopa merkittävien runoilijoiden tai filosofien lahjakkuuden olevan vähäisempää kuin se, mitä kaunopuheisuudessa vaaditaan. Kreikka ja Rooma tuottivat kummatkin yhden puhujan ylitse muiden; miten muita arvostettuja puhujia sitten ylistettiin, heidät arvioitiin aina näitä suuria kaunopuheisuuden esikuvia paljon vähäisemmiksi. On huomattavaa, että kriitikot klassisena aikana tuskin koskaan arvioivat kahta samaan aikaan vaikuttanutta puhujaa lahjoiltaan ja ansioiltaan yhdenvertaisiksi. Calvus, Caelius, Curio, Hortensius, Caesar², kukin nousi edellistä korkeammalle; mutta tuon ajan mahtavinkin oli vähäisempi Ciceroa, taitavinta puhujaa, mitä Roo-

massa oli koskaan kuultu. Hyvää makua omaavat ovat tosin maininneet sekä parhaasta kreikkalaisesta että roomalaisesta puhujasta, että vaikka he ylittivätkin puhetaidossa kaikki muut, jäivät he silti kauaksi taitonsa täydellistymisestä. Tämän taidon rajat olivat mittaamattomat, niiden saavuttaminen olisi ylittänyt ihmisen voimat ja jopa niiden käsittäminen inhimillisen kuvittelukyvyyn. Itse Cicerokin ilmoitti olevansa tyytymätön omiin suorituksiinsa ja vieläpä Demostheneenkin: *Ita sunt avidoe & capaces meoe aures & semper aliquid immensum, infinitumque desiderant.*³

[...]

Vaikka antiikin reetorien ylväät tuotokset olisivatkin lukijalle vieraita, hän voi muutamista riveistä päätellä, että heidän kaunopuheisuutensa oli tyyliltään ja lajiltaan äärettömästi ylevämpää kuin se, mihin nykyiset puhujat pyrkivät. Kuinka absurdia olisikaan nykyisistä hillityistä ja rauhallisista puhujista käyttää *apostrofia*⁴ samaan ylvääseen tapaan kuin Demosthenes, kun tämä puolustaessaan Kheronean epäonnista taistelua yltyi julistamaan: *Ei, hyvät maanmieheni, ei; te ette ole erehtyneet. Näin vannon kautta niiden sankareiden kunnian, jotka taistelivat saman asian puolesta Marathonin ja Plataian kentillä.*⁵ Kukapa nykyään kykenisi käyttämään yhtä uljaita ja runollisia sanankäänteitä kuin Cicero kuvailtuaan mitä murheellisimmalla tavalla Rooman kansalaisen ristiinnaulitsemista. *Vaikken kuvailisi tämän näkymän kauheuksia Rooman kansalaisille, en valtiomme liittolaisille, en niillekään, jotka tunnistavat nimemme, vaikken edes ihmisille vaan luonnon pedoille; tai vielä paremmin, vaikka kohottaisin ääneni autioimmassa korvessa kallioille ja vuorille, silloinkin varmasti saisin nähdä näiden karujen ja elottomien luonnonosien liikuttuvan kauhistuksesta ja suuttumuksesta, jotka näin kohuttoman teon selostus synnyttää.*⁶ Millaisella kaunopuheisuuden hehkulla tällainen tuomio onkaan verhottava, jotta se kohottuu yleväksi ja saa kuulijat vaikuttumaan? Mil-laista jaloa taitoa ja ylevää lahjakkuutta puhujalta vaaditaankaan, jotta hän voi sulavasti kohottaa tunteen-ilmaisuunsa näin voimakkaaksi ja ylitsevuotavaksi; jotta hän saa kuulijat syttymään ja seuraamaan itseään kiihkeisiin passioihin ja ylevöityneisiin mielentiloihin; ja jotta hän kuitenkin samalla kykenee peittämään, kaunopuheisuuden ryöpyn alle, ne keinot, joilla tämä vaikutus saadaan aikaan! Vaikka tämä tunteilu saattaakin nyt näyttää liioitellulta, antaa se ainakin käsityksen klassisen kaunopuheisuuden tyylistä, jossa tällaisia ylitsevuotavia ilmaisuja ei torjuttu liiallisina ja mahtipontisina.

Tämän ajattelun ja ilmaisun kiivauden yhteyteen sopi hyvin esiintymisen kiivaus, josta antiikin reetorit tunnettiin.

Supplisio pedis eli jalan polkeminen oli yksi tavanomaisimpia ja hillityimpiä heidän käyttämistään eleistä. Nykyään sitäkin pidetään liian rajuna ja sopimattomana senaattiin, tuomioistuimeen tai saarnastuoliin, ja se hyväksytään vain teatterissa kun suosionosoitusten kohteena ovat kiihkeimmät siellä esitettävistä passioista.

On jonkinlainen arvoitus, mistä johtuu tämä huomattava puhetaidon taantuminen myöhempinä aikoina. Ihmiskunnan kyvykkyyden määrä on ehkä kaikkina aikoina yhtäläinen ja nykyihmiset ovat paneutuneet suurella ahkeruudella ja menestyksellä kaikkiin muihin taitoihin ja tieteisiin. Kaiken lisäksi tällä sivistyneellä kansakunnalla on myös kansanvaltainen hallitus, mikä tuntuu olevan ennakkoehtona kaunopuheisuuden jalon taidon täydelle esiintuomiselle⁷. Kaikista suotuisista olosuhteista huolimatta kehityksemme puhe- taidossa on jäänyt jälkeen edistysaskelista, joita olemme muilla oppineisuuden alueilla ottaneet.

Pitäisikö siis todeta, että antiikin puhetaidon sävyt ovat sopimattomia meidän ajallemme, eikä puhujien pitäisi niitä jäljitellä? Käytettiinpä tämän väitteen tueksi millaisia peruste- lujakaan tahansa, olen vakuuttunut siitä, että lähemmässä tarkas- telussa ne osoittautuvat horjuviksi ja puutteellisiksi.

[...]

Vain harvoin, jos koskaan ihmisten keskuudessa vallitsevat vääristyneet makutottumukset runoudessa tai puhetaidossa ovat päässeet etusijalle jos niitä on harkiten verrattu aitoihin. Tavallisesti ne ovat päässeet niskan päälle vain, koska vallitsee tietämättömyys paremmasta ja puute täydellisistä esiku- vista, jotka voisivat ohjata ihmiset perusteellisempaan ymmärrykseen ja hengentöiden tarjoamiin hienostuneempiin nautintoihin. Kun sitten näitä ilmaantuu, *ne* pian yhdistävät kaikki hajaäänet taakseen ja saavat luonnollisella ja vahvalla veto-voimallaan puolelleen jopa kaikkein ennakkoluuloisimpien ihailun ja rakkauden. Kaikkien passioiden ja kaikkien tunteiden perusvoimat vaikuttavat jokaisessa ihmi- sessä; kun niitä oikein kosketetaan, ne heräävät eloon, lämmittävät sydäntä ja välittävät sitä suurta tyydytystä, josta erottaa aidon hengentyön nokkelien temppujen ja oikkujen tarjoamista vääristyneistä nautinnoista. Ja jos tämä huomio pätee kaikkiin vapaisiin taiteisiin, täytyy sen aivan erityisesti päteä myös puhetaitoon. Puhetaito on nimittäin suunnattu juuri suurelle yleisölle ja käytännön ihmisille, eikä voi minkään syyn varjolla vedota tavallista kansaa jalostuneempiin tuoma- reihin, vaan sen on varauksetta ja rajoituksetta alistuttava jul- kiseen tuomioon. Jos julkinen yleisö vertailun jälkeen kohot- taa jonkun parhaaksi puhujaksi, tulisi myös tiedemiesten ja oppineiden tunnustaa tämä. Keskinäinen puhuja saattaa pitkäänkin pysyä suosiossa ja saada rahvaan pitämään itse- ään kaikinensa täydellisenä. Nämä ovat tyytyväisiä hänen suorituksiinsa, eivätkä näe hänen puutteitaan, mutta heti kun todellinen kyky nousee esiin, *hän* saa kaikkien huomion osak- seen ja paljastuu välittömästi kilpailijaansa etevämmäksi.

Jos nyt noudatamme arvioissamme tätä sääntöä, antiikin kaunopuheisuus on ylevänä ja passioita liikuttavana paljon paremman maun mukaista kuin nykyinen, todisteleva ja rati- onaalinen puhetaidon muoto. Oikein harjoitettuna sillä on aina myös enemmän vaikutusvaltaa ja otetta ihmisistä. Meille riit- tävät keskinkertaisuudet, koska emme ole saaneet kokea mi- tään parempaa. Antiikin ihmiset saivat kokea molempia, ja vertailussa pitivät parempana sitä lajia, josta meille ovat jät- täneet ylistettyjä esikuvia. Sillä jollen erehdy, nykyinen kaunopuheisuutemme on samaa tyyliä ja lajia kuin se, jonka antiikin kritiikot nimesivät attikalaiseksi puhetaidoksi, viile- ää, eleganttia ja terävää, joka ohjasi järkeä pikemmin kuin vetosi passioihin, eikä koskaan nousut sävyllään todistelua tai tavallista keskustelua väkevämmäksi. Sellaisia olivat tyy- liltään Lysias Ateenassa ja Calvus Roomassa.⁸ Omana aika- naan heitä arvostettiin, mutta Demostheneseen ja Ciceroon verrattuna he himmenivät kuin kynttilän liekki keskipäivän auringossa. Viimemainitut kykenivät samaan eleganssiin, terävyyteen ja argumentin tehoon kuin edelliset, mutta yli- vertaisia heistä teki kyky sijoittaa sopiviin kohtiin puheensa sekaan yleviä ja passioihin vetoavia osuuksia, joilla he hallit- sivat kuulijoidensa harkintakykyä.

[...]

Päätän tarkasteluni tästä teemasta muistuttamalla, että vaikka nykyiset puhujamme eivät kohottaisikaan tyyliään tai aset- tuisi kilpailemaan antiikin reetorien kanssa, heidän useimmissa puheissaan on rakenteellinen puute, jonka he voisivat korjata luopumatta siitä todistelun ja järjelyn rauhallisesta sävystä, johon he tyytyvät. Suuressa innossaan valmistamattomiin pu- heisiin he ovat hylänneet kaikki järjestyksen ja etenemistavan kysymykset, jotka ovat tarpeellisia todistelua rakennettaessa, ja joita ilman on tuskin mahdollista saada ketään täydellisesti vakuuttuneeksi. En suosittele julkisen puheen jakamista lu- kuisiin osiin⁹, elleivät ne sitten luontevasti muodostu aihees- ta itsestään; mutta ilman tällaista muodollisuuttakin on help- po noudattaa järjestelmällistä etenemistapaa niin, että kuulijatkin voivat sitä seurata. Kuulijoita suuresti miellyttää nähdä väitteiden luonnostaan rakentuvan toinen toisensa pääl- le, tällainen saa heidät myös sisäistämään suostuttelun lujem- min kuin vahvimmatkaan järkiperusteet, jos ne esitetään epä- järjestyksessä.

Suomentanut Tuukka Tomperi

Viitteet:

- [Termi 'eloquence', joka siis esiintyy jo esseen nimenä, on tässä teks- tissä vaihdellen käännetty joko kaunopuheisuudeksi tai yksinkertai- sesti puhetaidoksi.]
- [Kaikki vaikuttivat ensimmäisellä vuosisadalla eaa.]
- [“Niin ahnaista ja tyydyttymättömiä ovat korvani, ja aina niissä on kai- paus johonkin valtavaan ja rajattomaan”, *Orator*.]
- [Apostrofi = retorinen kuvio, poissaolevan puoleen kääntyminen.]
- [Demosthenes, *De Corona*.]
- Cicero, *Ver*.
- [Hume viittaa Englannin perustuslailliseen monarkiaan.]
- [Lysias oli ateenalainen puhuja ja puheiden kirjoittaja 450?-380? eaa. Calvus oli roomalainen runoilija ja puhuja ensimmäisellä vuosisa- dalla eaa.]
- [Hume viittaa klassisen puhetaidon oppikirjojen mukaiseen puheen jäsentelyyn, ns. dispositioon, joka oli perusmuodossaan viisiosainen]

Ville Lähde

Menneisyyden varjo

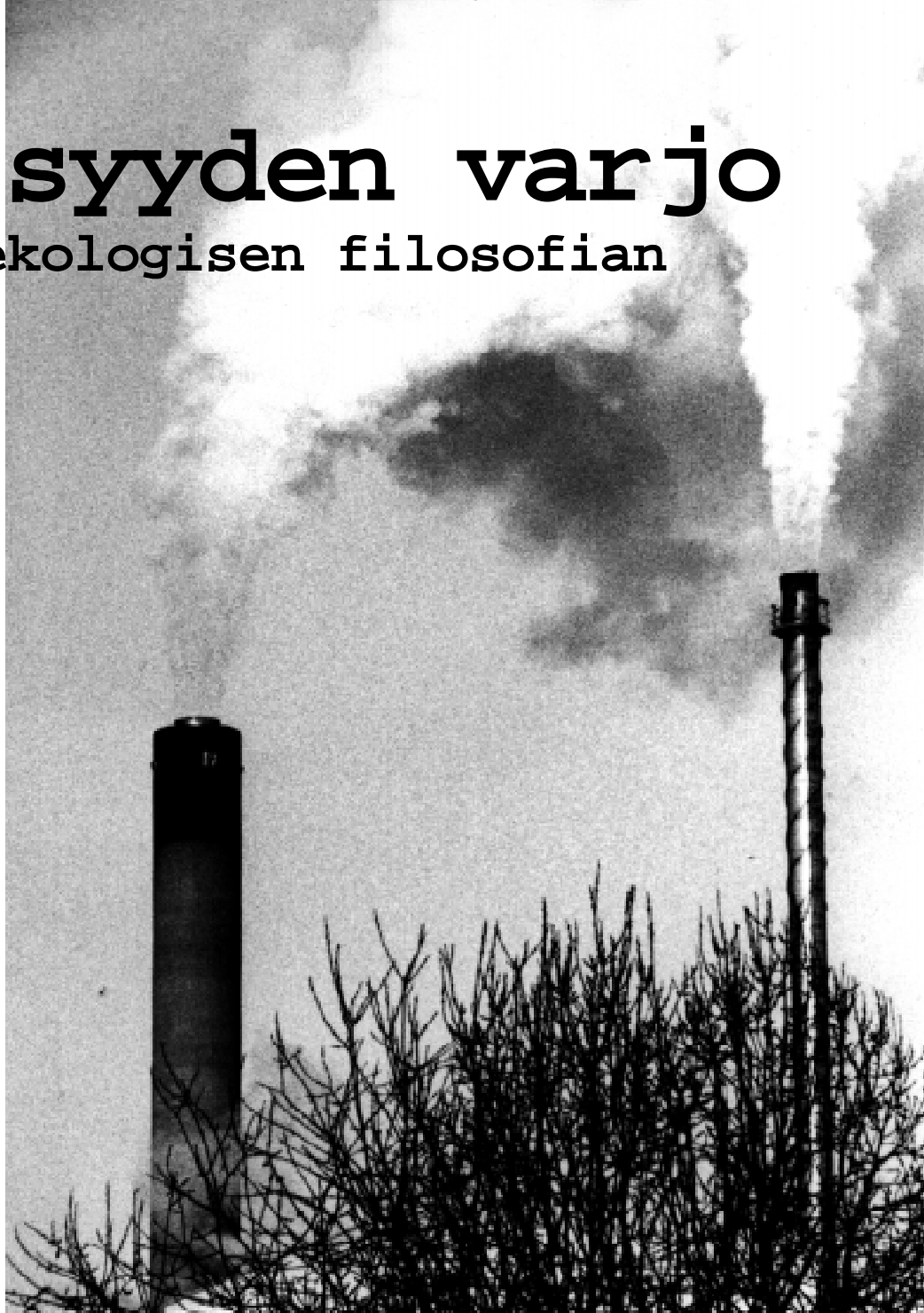
Radikaalin ekologisen filosofian kiistoista

I Johdanto

Tämän esseen tarkoituksena on tarkastella radikaalin ekologisen filosofian koulukuntakiistoja sekä mahdollisuuksia näiden kiistojen silloittamiseen. Radikaalilla ekologisella filosofialla tarkoitan erilaisia ekologisista ajattelusuuntia, jotka syntyivät vastineeksi perinteiselle environmentalistiselle ympäristöfilosofialle. Environmentalismilla on toisaalta juurensa vuosisadan vaihteen eurooppalaisessa preservationismissa, toisaalta amerikkalaisessa erämaaromantiikassa. Toisaalta se kumpuaa 60- ja 70-lukujen modernista ympäristöliikkeestä, jonka tärkeimpänä liikkeellelähettäjänä pidetään Tukholman vuoden 1972 ympäristökongressia. Useat kriitikot katsovat sen epäonnistuneen sekä alkuperäisissä tavoitteenasetteluissaan että saavutuksissaan (Manes, 45–66).

Environmentalistiselle ympäristönsuojelulle ja sitä edustaville filosofeille ekologisessa kriisissä on kyse tuotantokoneistomme kehittymättömyydestä, sen huolimattomasta tai liian voimaperäisestä käytöstä. Vastaavasti ihmisen luontosuhteen ongelmassa on kyse moraalisten tapojemme ja lakiemme kyvyttömyydestä ratkaista moderneja ongelmia (Foltz, iii). Kyse ei ole kuitenkaan koko moraalijärjestelmän tai tuotanto-kulutusprosessin perustavasta viasta, vaan sen yksityiskohdista. Niiden tarkentaminen on välttämätöntä, jotta ihmiskunta voi jatkaa kasvuaan ja kehitystään ”kestävästi” aina hamaan tulevaisuuteen. Perinteisen ympäristönsuojelun keinoihin kuuluvat taloudelliset ohjaukeino, kiellot ja sanktiot sekä ennen kaikkea ”vihreän” innovatiivisuuden korostaminen. Korvattavuuden periaate, joka tulee uusklassisesta taloustieteestä, on keskeisellä sijalla: haitalliset ja uudistumattomia resursseja kuluttavat prosessit on aina mahdollista korvata haitattomilla/vähemmän haitallisilla sekä uudistuvilla. Tämä loogisesti moitteeton (kuinkas muuten) periaate nähdään luonnonlain omaisena, jolloin teknologia kykenee alati voittamaan niukkuuden.

Radikaalin ekologisen filosofian juuret ulottuvat monien yksittäisten ajattelijoiden teksteihin sekä eri kansojen ja uskontojen



ajatteluun kautta historian, mutta käytännön poliittisena suuntauksena se on suhteellisen uusi. Tässä esityksessä katson siihen väljästi kuuluvan sellaisen ajattelun ja filosofian, joka asettaa ihmisen luontosuhteen tai luonnon prosessien tuhoutumisen/räjähdyksmäisen muuttamisen aikakautemme keskeiseksi kysymykseksi, ja vaatii kumouksellista muutosta teknologisessa sivilisaatiossa. Se on ennen kaikkea kulttuurikriittistä ajattelua, ja sellaisena se ainakin osataan voidaan katsoa erilaisten tämän vuosisadan vapautusliikkeiden perilliseksi. Toisaalta osassa sen edustajista näkyy selkeitä siteitä eurooppalaiseen kansallisromantiikkaan ja amerikkalaiseen liberalistiseen individualismiin (”uudisraivaajahenkeen”).

Vaikka päälle päin näyttääkin siltä, että radikaalin ekologisen filosofian ongelmat

ja päämäärät olisivat selkeitä ja yhteneväisiä, näin ei ole asia. Sen sisällä käydyt kiistat ovat kenties rajuimpia ja perustavampia kuin missään muualla ympäristöfilosofiassa. Keskustelut eläinten oikeuksista, luonnon itseisarvoista jne. ovat toki herättäneet kiivastusta suoraan toimintaan asti, mutta harvoin on jouduttu täyteen kommunikaatiokatkokseen¹. Radikaalissa ekologiassa on ollut nähtävissä alusta lähtien selkeä jakaantuminen kahteen, hyvin aggressiivisesti väittelevään leiriin.

Toista näistä suuntauksista kutsun syväekologiaksi, toista yhteiskuntaekologiaksi. Syväekologia on luontokeskeistä (biosentristä) ajattelua, jona nykyään tunnutaan julkisuudessa nähtävän kaikki radikaali ekologinen ajattelu. Syväekologit tuomitsevat vahvoisanoin koko ”länsimaisen sivistyksen”, mitä sillä milloinkin tarkoitetaan, ja vaativat muun elon-

kehän arvojen tunnustamista. Käytännön tasolla tähän liittyy usein melko artikuloimaton vaatimus ihmiskunnan vetäytymisestä, maan palauttamisesta luonnolle. Syväekologiassa siten etsitään nykyisen kriisin perusteita sen tavallaan syvimmistä lähteistä, maailmankuvan perusteista. Yhteiskuntaekologia taas on läheistä sukua Frankfurtin koulukunnan sivilisaatiokritiikille. Sen edustajat väittävät, että luonnon ja ihmisen ongelmat ovat paitsi analogisia myös samanlähtöisiä, peräisin samoista vääristyneistä herruussuhteista, joita teollinen markkinatalous ylläpitää. He kutsuvatkin ajatteluaan joskus ”sosiosentri-seksi” biosentrisen sijaan (Thiele, 171), ja vaativat luontoon paluun sijasta ekologista kulttuurimurrosta, maan ja ihmisen vaputtamista teknologisen sivilisaation heruudesta (Tammilehto, 7–8). Voisi ehkä sanoa, että yhteiskuntaekologit pitävät itseään aivan yhtä ”syvinä” kuin kiistakump-paneitaan, mutta heidän perusteiden etsintänsä on pikemmin marxilaisesti viritettyä.

Näiden suuntausten edustajat ovat viime vuosikymmeninä juuttuneet vastakkaisen syytelyn oravanpyörään. Olen kuitenkin vakuuttunut, että suuri osa näistä kiistoista johtuu itsepäisestä puhumisesta toisten ohitse, kyvyttömyydestä hyväksyä muita puhetapoja omien lisäksi. Ennen kaikkea kyse on kuitenkin **historiallisesta virheestä**, todellisesta menneisyyden varjosta ekologisen ajattelun yllä. Kummankin ajattelusuunnan edustajat tuntuvat uskovan vahvasti siihen, että tietyillä ajattelutavoilla on aina tietyt ”loogiset” seurauksensa, olkoon aika ja paikka mikä tahansa. Takanamme oleva historiankulku nähdään deterministisenä, ja siitä vedetään hurjia johtopäätöksiä ideologioiden ja kulttuurin suhteesta. Etenkin vasemmistolaisten yhteiskuntaekologioiden parissa on ääri-oikeistolaisuuden pelko suuri (Bierl, 36–38). Pyrin loppuyössäni erittelemään tämän kiistan sisältöä ja etsimään mahdollisia yhtymäkohtia. Pääasiallisena työvälineenä on aatehistoriallinen vertailu ja genealogisten suhteiden etsintä.

En kuitenkaan halua jättää tarkastelua vain historialliseksi, sillä tällainen käsittely unohtaisi sen, mitä varten radikaali ekologinen filosofia on syntynyt. Jos tästä esseestä mitään varsinaista ”teesiä” löytyy, on se juuri radikaalin ekologisen filosofian **toiminnallisuudessa**. Edellä mainitun kiistan silloittamisessa ei ole niinkään kyse filosofisesta synteesistä kuin käytännön sanelemasta välttämättömyydestä. Lähtöasetelmani onkin hieman paradoksaalinen, sillä en usko olevan mahdollista löytää filosofisesti koherenttia radikaalia ekologista filosofiaa. Kyse on pikemminkin irtyksestä osoittaa, että ylittämättömiksi nähdyt esteet eivät ole ylittämättömiä². Ollisiko

mahdollista löytää tie ympäristövallankumouksellisen filosofian maailmaan, joka on monikasvoinen ja alati muuttuva? Luonnon käsitteen kurinalaisen tulkinnan³ ja esoteerisen luon tosuhteen analyysin sijasta katsonkin järkevämmäksi etsiä yleisiä ehtoja **ympäristövallankumoukselliselle filosofialle**.

Lähestyn edellämainittua kiistaa ja sen historiallista taustaa Herbert Marcusen (1898–1979) filosofisen työn kautta. Hänen sivilisaatioteoriassaan ja yksiulotteisen yhteiskunnan kuvauksessaan on yhtymäkohtia radikaalin ekologian molempiin ”leireihin”. Nämä yhtäläisyydet eivät ole kuitenkaan heikkoja analogioita, joiden hyödyntämiseen usein liian lepsu ympäristöfilosofia tahtoo sortua, vaan niissä on tiukka filosofinen ydin. Toinen syy Marcusen valintaan on hänen jatkuva pyrkimyksensä muotoilla yhteiskunnallisen perusteorian pohjalta myös yhteyttä yhteiskunnalliseen käytäntöön, kumoukselliseen toimintaan.

II Herbert Marcusen luonto ja sivilisaatio

Saksalaisyntyinen Herbert Marcuse ja muut Frankfurtin koulukunnan edustajat ovat kenties kokemassa tällä vuosikymmenellä jonkinlaista renessanssia, mutta silti heidän uusmarxilainen yhteiskuntakritiikkinsä on paljolti unohtettu. Mielestäni tämän nk. kriittisen teorian edustajien rehabilitaatio on ehdottoman tärkeää jos siksi, että he muodostavat ensimmäisen kokonaisnäkemysten nykyisen teknologisen sivilisaation tilasta. Etenkin Marcusen pyrkimyksensä oli marxilaisen filosofian pohjalta etsiä laajempi sivilisaation analyysi, perustavat syyt sen kriisiin.

Marcuse oli vakuuttunut, että nykyinen teknologinen sivilisaatio, yhä laajemmalle leviävä teollinen markkinatalous, on tuhoamassa hyvän elämän edellytyksiä maapalolta. Se haaskaa valtavasti resursseja, reuna-alueillaan tuhoaa kaikkea elämää perinteisin totalitäärisin keinoin, saastuttaa ympäröivää luontoa ja aiheuttaa kärsimystä syrjäytyneille, vieraantuneille. Ennen kaikkea se kuitenkin pitkittää niukkuuden tilaa, vaikka mahdollisuudet niukkuuden poistamiseen ja ihmisen vapautumiseen olisivatkin olemassa. Tämän pysyttämisen se saa aikaan tukahduttamalla ihmisen ”sisemmän ulottuvuuden”, joka on kaiken yhteiskunnallisen muutoksen lähde (ODM, 123–125).

Teesi tästä ”yksiulotteisesta yhteiskunnasta” on muotoiltu teoksessa *One-dimensional Man* vuodelta 1964. Sitä tärkeämpi on kuitenkin tämän työn kannalta teos *Eros and Civilization*, joka ilmestyi vuonna 1955. Siinä Marcuse pyrkii tulkit-

semaan Sigmund Freudin (1856–1939) viettiteoriaa oman yhteiskunnallisen näkemysensä pohjalta. Kohteekseen hän ei ota siis psykoanalyysiä terapiamuotona, vaan Freudin metapsykologian⁴. Tätä Freudin myöhäistä teoriaa on paljon kritisoitu, mutta radikaalin ekologisen filosofian ja yleisemmän luontokäsitteen tutkimisen kannalta se sisältää paljon tärkeitä oivalluksia.

Marcusen näkemys ihmisestä ja sivilisaatiosta on kummallinen sekoitus naturalismia⁵ ja eräänlaista humanismia. Naturalismilla tarkoitan tässä ajattelua, joka etsii normatiivisia ohjeita suoraan luonnosta, tässä tapauksessa nimenomaan ihmisen tukahdutetusta (repressed) luonnosta. Marcusen näkemys on kuitenkin humanistinen siinä mielessä, että hän näkee ihmisen kehityskykyisenä lajina nimenomaan sivilisaationsa vuoksi: ihmisen perimä ei vaadi häntä asustamaan luonnontilaisessa maailmassa. Juuri tässä Marcuse eroaa Freudista, sillä Freudin mukaan viettien tukahduttaminen on vääjäämätön hinta, minkä me maksamme sivilisaatiosta (EC, 64). Marcuse kiistää tämän ja sanoo, että on löydettävissä tapa elää, jossa ihmisen luonto on sopusoinnussa hänen yhteiskunnallisen olemisensa, ”toisen luonnon” kanssa.

Juuri tässä onkin psykoanalyysin ydin-sanoma⁶. Pohjimmiltaan siinä on kyse perityn (id ja ego) sekä kulttuurillisen aineksen (superego) kohtaamisesta ihmisessä ja hänen kulttuurissaan. Freudin ja samalla Marcusen näkemys ihmisestä oli hyvin moderni. Hän korostaa ennen kaikkea sitä eroa, mikä on evoluution geeneihimme tuoman ”kokemuksen” ja todellisen kokemuksen välillä. Jälkimmäinen ei voi siirtyä seuraavalle sukupolvelle verenperinnön mukana, mikä estää löysät puheet kansanhengen ja perimän suhteesta ja kulttuuri-evoluution siirtymisestä perimään⁷. Synnynäinen luontomme on pitkälti sama, kuin mikä se oli kulttuurin alkuhämärissä.

Kuten Marcuse korostaa yksiulotteisen yhteiskunnan teessissään, ovat sivilisaation kehittymismahdollisuudet ennen kaikkea riippuvaisia olemassaolevasta ajattelun perinteestä ja rakennetun kulttuurin suomista mahdollisuuksista (teknologiset kehityspotut, tieteen maailmankuva, asetetut instituutiot jne.).

”Tapaan, jolla yhteiskunta järjestää jäsentensä elämän, liittyy edeltävä *valinta* historiallisten vaihtoehtojen välillä. Ne määräytyvät perityn materiaalisena ja älyllisen kulttuurin mukaan... Mutta kunhan projekti on muuttunut toiminnaksi perustavissa instituutioissa ja kanssakäymisessä, siitä tapaa tulla poissulkeva. Se pyrkii määräämään yhteiskunnan kehitystä kokonaisuudes-

saan. Teknologisena maailmana edistynyt teknologinen yhteiskunta on *poliittinen* maailma, viimeisin vaihe tietyn historiallisen projektin toteutumisessa — nimittäin luonnon kokeminen, muuntuminen ja järjestyminen pelkäksi hallinnan kohdeaineeksi.” (ODM xvi, käännös V.L.)

On huomattava, että Marcuse ei näe tätä kehityskulkua deterministisenä. Hänen dialektiikkansa on sekoitus vapaata historiallista valintaa ja luonnon seuraamusta (ODM, xvi). Hänen näkemyksensä teknologiasta “maailman” muodostajana ja sivilisaatiota hallitsevana voimana on paljolti peräisin hänen entiseltä opettajaltaan Martin Heideggerilta. Heidegger näki teknologian sivilisaation peruseräteenä, joka muokkaa maailman ihmisen koettavaksi resurssina, materian varastona (Foltz, 11). Kaikenlainen ihmisyhteisöjen toiminta poikkeaa luonnon omasta tavasta olla olemassa ja muuttua (fysis). Mutta varhaisten kulttuurien maailmassa oleminen pyrki myötäilemään maailman menoa, ja se löysi merkityksellisyys nimenomaan osallistumisen kautta (Foltz, 14). Vasta teknologian hyökkäys luontoa vastaan on laajentanut maailman ihmisen silmien edessä. Metafyysinen tapa nähdä sekä oliot että niiden olemus “jatkuvana läsnäolona” on toisaalta laajentanut ihmisen perspektiiviä, mutta toisaalta on kadotettu merkityksellisyys. Tämä teknologien hyökkäys valta logiikan lisäksi metafysiikan: johdantoluvussa mainittu taloustieteen korvaavuusteesi on Heideggerin mukaan enemmän kuin looginen arvio, se on metafyysinen asenne (Foltz, 13).

Lukuunottamatta muutamaa henkilökohtaisen nostalgian lapsusta Heidegger ei kuitenkaan vaadi paluuta menneisyyteen, muunmuassa siksi, että hän näkee luontosuhteemme ongelman alkaneen jo Platonin ajalla (Foltz, 109). Hänelle “paluu maahan” ei ole, kuten kärkkäät kriitikot ehdottavat, paluuta saksalaiselle maaseudulle. Se on maan pelastamista siinä mielessä, että maan annetaan olla omana itsenään, annetaan toteuttaa omia sisäisiä pyrkimyksiään. Tämä ei ole myöskään vetäytymistä, sillä:

“Sellainen olemuksellinen irtipäästäminen on myös vapauttamista, joka ottaa sen mikä vapautettiin omaksi huoleksi ja suojassa pidettäväksi, ‘huostaan.’” (Foltz, 233, käännös V.L.)

Tämä muistuttaa lähes täydellisesti Marcusen näkemystä luonnon ja ihmisen vapauttamisesta vinksahaneen sivilisaatioprojektin oravanpyörästä. Heideggerin “poeettinen eläminen” (Foltz, 247) lähenty Marcusen erotisoitunutta ympä-

ristöä, minkä perään hänen seuraajansa 60- ja 70-luvuilla haikailivat (EC, 49, 142–145).

Heidegger selittääkin monia niitä piirteitä Marcusen ajattelussa, jotka eräitä kriitikoita ovat arveluttaneet. Marcusen näkemys luonnon humanisoimisesta, sen vapauttamisesta omasta kurjuudestaan, on vaikea sovittaa ekologiseen ajatteluun (Nilsson, 8). Mutta jos asiaa tarkastellaan Heideggerin ihmisen, *Daseinin* maailmassa-olon (in-der-Welt-Sein) kannalta, ei kyse ole metafyysisestä kannanotosta nykyisessä mielessä, vaan siitä “maailmasta”, joka avautuu uudella tavalla elävän ihmisen silmien eteen ja käsien kosketeltavaksi (Zuhanden). Heidegger ei kiellä tieteen tapaa nähdä maailma, mutta se on vain yksi tapa nähdä maailma (Foltz, 17).

Miten tämä Heideggerin kautta lukeminen tukee radikaalia ekologista filosofiaa? Herbert Marcusen luonto- ja sivilisaatiofilosofia on selkeä edeltäjä yhteiskuntaekologialle, joka on saanut toki elementtejä muualtakin, mm. Pjotr Kropotkinin kommunitaristisesta anarkismista ja hänen yhteistyölle perustuvista evoluutiokäsityksistään⁸. Marcusen tulkinta ilmeisen kirjaimellisesti on jättänyt jälkensä yhteiskuntaekologiaan, jossa on vahvoja metafyysisiä näkemyksiä ihmisestä luonnon “omanatuntona” (Watson, 439). Näiden käsityksien selventäminen voisi onnistua demystifioimalla asia Heideggerin tavoin arkipäivän poeettisuudeksi. Toisaalta Heideggerin käsitykset teknologian kokonaisvaltaisuudesta johtavat helposti primitivismiin, minkä yhteiskuntaekologit oikein ymmärtävät ratkaisuksi vain harvoin (ts. vielä primitiivisissä, uhatuissa oloissa). Tämä primitivismi on ensisijaista myös syväekologialle, jonka edustajat ovat paljosta velkaa Heideggerille. Marcusen monipuolisempi näkemys historiasta ja tulevaisuuden mahdollisuuksista voisi lieventää syväekologian täydellistä teknologian/teknikan kieltoa. Seuraavassa käyn lyhyesti lävitse sekä syväekologian että yhteiskuntaekologian keskeisiä oivalluksia ja ongelma-kohtia.

III Syväekologian ja yhteiskuntaekologian oravanpyörä

1. Syväekologia

“Miellyttävä vastaus on aniharvoin oikea vastaus” – Pentti Linkola

Syväekologia syntyi alkujaan nähdäkseen vastaamaan perinteisen filosofisen etiikan ympäristötulkintoihin. Jo vuodesta 1979 on amerikkalaisessa lehdessä *Environmental Ethics* käyty kiivaita kiistoja luonnon itseisarvosta “laajennetun” inhimillisen eti-

kan sijaan⁹. Alkuun keskustelu pysyi analyttisen etiikan pelikentällä, lukuunottamatta kirjailija–filosofi Aldo Leopoldia. Hiljalleen näytti kuitenkin muotoutuvan uusi tapa tehdä ympäristöfilosofiaa. Tämän sanoisinko paradigman edustajia olivat norjalainen Arne Naess sekä amerikkalaiset George Sessions ja Bill Devall (Tammilehto, 3). He pyrkivät kokemaan luonnon arvon epäfilosofisesti, ja he kritisoivat kovin sanoin kaikkia yrityksiä korottaa ihmisen muun luomakunnan ylitse taikka vesittää teknologian purkamisen ajatusta. Nimityksen syväekologia lanseerasi ensimmäisen kerran Arne Naess, ja sitä alkoivat käyttää lukuisat ajattelijat ja toimijat. David Foremanin perustama *Earth First!* –järjestö otti nämä opit omakseen, samoin lukuisat yksittäiset ajattelijat ympäri maailmaa, kuten Pentti Linkola Suomessa. Varsin paradoksaalisesti syväekologit ovat vedonneet evoluutioteorian ja ekologian tuloksiin vaatiessaan ihmisen paluuta luontoon. Syväekologiasta on tullut hybridi intoutuneen luonnon alkuperäisen kokemuksen ja katastrofien ennustamisen välillä.

Syväekologia ei ole kuitenkaan vain uusmalthuselaisuutta tai eloonjäämisiä-etiikkaa. Bioregionalismi on monien uusprimitivistien suosima ajattelutapa, jossa korostetaan asuinpaikan yhteyttä siinä asuviin ihmisiin, kulttuuriympäristön ja luonnon yhteispelin välttämättömyyttä terveille ihmiselämälle (Alexander, 161–163). Filosofisen pohjansa tämä aate lienee saanut mm. Heideggerilta:

“Kotiseutu on mahdollisin ja tehokkain siellä, missä luonnon voimat ympärilämme ja historiallisen tradition jäänteet ovat yhdessä... Tänäpäin tähän valtavaan urakkaan kykenevät vain maaseutukunnat ja pienet kaupungit...jos ne näyttäytyvät ei kriteereinä tai malleina vaan pitäen kiinni siitä mikä ennen kaikkea on niiden ominta.” (Zimmerman, 126, käännös V.L.)

Mutta huolimatta mahdollisesta tiedollisesta korrektiudestaan ja tietynlaisesta lahjomattomuudestaan eivät syväekologit niisanotusti näe maailmaa puilta. Kenties ajatteleamalla on mahdollista löytää luonnon “alkuperäisiä” merkityksiä ja ihmisen “omin paikka” ja rajat maailmassa Heideggerin tyyliin. Mutta nämä löydökset eivät paljoa auta, jos luontosuhteen toinen osapuoli kuolee käsiin. Syväekologialla onkin hyvin vähän mitään sanottavaa yhteiskunnan muuttamisen tavoista ja taloudellispoliittisten järjestelmien vaikutuksista. Heidän toimintansa ja katsantokantansa ovat usein melko suoraviivaisia, ja niitä voisi kuvata fraasilla “politiikkaa ilman politiikkaa” (policy without politics). Edellään sanottu on toki pitkälti omaa kritiikkiäni,

mutta siihen on löydettävissä paljon tukea syväekologien omistakin teksteistä.

Vaikka Herbert Marcuse ja hänen seuraajansa omaavat yhteisiä piirteitä syväekologian metafysiikan kanssa, he ovat ymmärtäneet sivilisaation roolin tärkeyden luonnon filosofialle. Meidän on kyettävä luomaan, Marcusen sanoin, tulevaisuuden projekteja ja keinoja päästä niihin. Tätä oppia eivät syväekologit ole suostuneet kuuntelemaan. He vaativat ajattelun puhtausta, ihmisen pitämistä syntyperäisessä roolissaan. Mutta pelkkä vaatimus lopettaa teknologian käyttöä ja muuttaa metsiin ei riitä. Voisikin kärjistäen sanoa, että syväekologia on tuomiopäivän profettojen pessimismia, kun taas yhteiskuntaekologia sopii optimisteille (tai kuten Marcuse itseään kutsui, ilomielisille pessimisteille).

2. Yhteiskuntaekologia

Murray Bookchinin yhteiskuntaekologia (social ecology) on muotoiltu täydellissimmin teoksessa *Ecology of Freedom* (1982). Bookchin pyrkii ajattelussaan rinnastamaan ihmiskunnan ja muun luonnon ongelmat samanlähtöisiksi. Ekologisen kriisin perusongelmia eivät ole väestönkasvu ja keskikulutuksen kasvu, vaan kapitalistinen tuotanto-kulutusjärjestelmä (Watson, 437). Yhteiskuntaekologit näkevät alati laajenevan länsimaisen yhteiskuntajärjestyksen peruspiirteenä kasvun kaikilla rintamilla. Kasvun suuntaa ei voida kääntää, eikä liioin sen laatua ratkaisevasti muuttaa, niin kauan kuin nykyinen talous- ja hallintojärjestelmä pysyy. Marcusen tavoin yhteiskuntaekologit kokevat teknologisen yhteiskunnan vapauden illusoriseksi, "vapaudeksi liikkua suuressa putkistossa" suoran vapaudenriiston sijaan. (Tammi-lehto, 9)

Yhteiskuntaekologien ratkaisu luonnon ja kulttuurin/yhteiskunnan ristiriidalle on täysin toinen kuin syväekologien. He eivät kiellä kulttuuria, vaan he näkevät sen luonnonkehityksen jatkona. Parempaan maailmaan päästään purkamalla olemassaolevat hierarkiset rakenteet ja näiden ylläpitämä keskitetty tuotantokoneisto. Hajauttaminen on perussäveleltään anarkistisen yhteiskuntaekologian pääidea (Tammi-lehto, 11–12). Tämä hajauttaminen ei ole kuitenkaan ekoprimitiivismää¹⁰, vaan elämää ekologisissa kaupungeissa, joiden hallintomuotona on hajautettu demokratia.

Tässä hajauttamisessa ei ole kuitenkaan vain kyse ekologisista käytännöistä, ainakin Murray Bookchinille se sisältää "korkeamman" päämäärän:

"Bookchinille evoluutio on kehittyvää ja dialektista, muuttuen yksinkertaisista muodoista komplekseihin, abstraktis-

ta ja homogeenisesta kohti partikulaarista ja eriytyntä, lopulta kohti suurempaa yksilöllistymistä ja itseyyttä." (Eckersley, 100, käännös V.L.)

Kun tämä yhdistetään hänen ajatuksiinsa ihmisestä luonnon omanatuntona, ei ole ihme, että syväekologit ovat kilvan haukkuneet Bookchinia ihmiskeskeiseksi läntisen turhamaisuuden jatkajaksi (Manes, 27). Tämä metafyyssinen syytös ei liene kuitenkaan pääasia. Suurin ongelma yhteiskuntaekologiassa itse asiassa on, että siinä ei oikein löydy paikkaa "luonnolle" siinä mielessä missä se käsitetään syväekologiassa. Ei ole mitenkään mahdollista kuvitella maailmaa, jossa ihmiskunnan ongelmat on selvitetty, mutta jossa elonkehän biodiversiteetti on korvautunut luonnontilaistamisella, synteettisillä prosesseilla ja luonnonsuojelualueiden geenipankeilla.¹¹

Toki on selvää, että yhteiskuntaekologit yhtä lailla kantavat huolta uhkaavasta ekokatastrofista, mutta kulttuurin näkemiseen luonnon "jatkeena" sisältyvät omat vaaransa. Monille käytännön radikaalia ekologista toimintaa tekeville ihmisille onkin käynyt selväksi, että jonkinlainen synteesi näiden suuntausten välillä on löydetty. Muutamia yrityksiä on tehtykin¹². Juuri tämän vuoksi olen päätenyt filosofisessa työssäni tähän aiheeseen. Uskon, että radikaalin ekologisen filosofian aatehistorian ja ideologisten yhtäläisyyksien tutkiminen voi luoda pohjaa yhteiselle ympäristövallankumoukselliselle filosofialle. Mutta valitettavasti kyse ei ole vain filosofisesta kiistasta, vaan siihen sisältyy vahvoja poliittisia latauksia, jotka nekin niinkään ottavat voimansa historiasta ja sen poliittisista yhteyksistä, jotka eivät kuulu tähän aikaan. Niiden voimalla on radikaali ekologinen ajattelu joutunut loputtomalta näyttävään syytösten ja vastasytösten kehään.

IV Die Faschismuskeule

"Die Faschismuskeule" eli "Fasismen kivikirves" on sanonta saksalaisten ympäristöihmistien parissa. Sillä tarkoitetaan vasemmistolaisen radikaalin (yhteiskunta)ekologisen väen tapaa lyödä fasismiin leima kaiken sellaisen otsaan, mikä ei sovi sen suhteellisen ahtaisiin määritelmiin. Hyvä esimerkki tästä on lehti Ökolinx, jonka numeroissa on oma palsta "ekoesoteerisyydelle, ekofasismille ja veganismille". Tämän palstan alla kritisoidaan bioregionalismia, syväekologiaa, kaikenlaista biosentrismää jne. Ne nähdään yrityksenä modernisoida äärioikeistolaisuus (Gruppe "Im Raush...", 50). Yhdysvalloissa radikaalin ympäristöaktiivisuuden synnyttänyt Greenpeacen "tuhkasta" tuomitsi mm.

Murray Bookchin sen kovin sanoin (Manes, 20). Tämän syytelyn taustalla on varmaankin aito pelko äärioikeistolaisuuden vihertymisestä, josta onkin olemassa merkkejä¹³. Syväekologian ongelmia ei varmastikaan helpota se, että sillä on vahvat yhteydet "tunnetun natsin" Martin Heideggerin filosofiaan.

Yhteiskuntaekologian puolella kritiikki tosin alkaa vaikuttaa jo vainoharhaiselta. Huolestumisen toki ymmärtää, sillä ekofasismien pelossa mainstream-vihreät ja julkinen mielipide ovat lyöneet fasismien leiman kaiken radikaalin ekologisen toiminnan ja ajattelun otsaan... osansa on saanut yhteiskuntaekologinen anarkismikin¹⁴.

Syväekologian vastauksena on moniaalla ollut sanoutuminen irti kaikista muista ajattelun ja toiminnan suuntauksista. Tällainen puhdasoppisuus on entisestään hankaloittanut yhteistyötä. Seuraava eristäytyminen saattaa itse asiassa toimia katalyyttinä syväekologian oikeistolaisuudelle, jos se saa ovelleen uusia kosijoita.

Radikaalin ekologisen filosofian yllä lepää synkkä menneisyyden varjo. Se on hämärtänyt filosofisten ja poliittisten argumenttien rajan ja saattanut radikaalin ekologian toivottomalta näyttävään kehään. Tilanne olisi suorastaan hullunkurinen, jollei olisi kysymys vakavista asioista. Asetelma muistuttaa itse asiassa Yhdysvaltain värillisten slummimellakoita, joissa mustat kävivät korealaisten kioskinmyyjien kimppuun Beverly Hillsin ollessa näkömatkan päässä.

V Kohti ympäristövallankumouksen filosofiaa

"Ruumis konetta vastaan: miehet, naiset ja lapset taistelemassa mitä alkeellisimmin välinein kaikkien aikojen brutaaleinta ja tuhoisinta koneistoa vastaan, pitäen sitä puolustusasemissa — määrittääkö sissisota meidän aikamme vallankumousta?" (EC, 14, käännös V.L.)

Radikaali ekologinen filosofia on suurten tehtävien edessä. Sen tulisi kyetä määrittämään suhteensa environmentalistiseen ympäristöajatteluun ja ennen kaikkea käytännön poliittiseen toimintaan. En tässä puutu siihen, millaista tuo poliittinen toiminta olisi laadultaan. Joka tapauksessa minkäänlaisen yhteisrintaman luominen ei ole mahdollista, jos eri ajattelijat ja toimijat hukkaavat suuren osan energiastaan toistensa mustamaalaamiseen.

Käytännön pakon lisäksi syväekologia ja yhteiskuntaekologia tarvitsevat toisiaan myös filosofiselta kannalta. Nykyisessä

muodoissaan niistä kumpikaan ei onnistu tavoittamaan ekologisen kriisin ongelmakenttää kokonaisuudessaan. Luonnon ekosysteemien itseisarvon ja hyvän maailmassa asustamisen ohjeiden tulee kohdata toisensa, mikäli halutaan puhua radikaalista ekologisesta ajattelusta. Tämän esityksen alueen ulkopuolelle menevät kysymykset radikaalin ekologian suhteesta traditioläiseen ajatteluun. Toteutukseen omat sanansa sen täytyy kyetä muuttamaan käytännön toiminnaksi. Tuon toiminnan täytyy olla kumouksellista, sillä vaaditut muutokset ovat todellisia sivilisaatiomurroksia, eivät kosmeettisia parannuksia tuotanto- ja kulutusprosesseihimme.

Viitteet:

1. Vaikka eläinoikeusfilosofia onkin viime vuosien tapahtumien vuoksi Suomessa suosittu puheenaihe, tarkastellaan sen periaatteita harvoin muutoin kuin pintapuolisesti. Nähdäkseni mm. Leena Vilkan edustama Tom Regania seuraava eläinoikeusfilosofia ei kuulu ympäristöfilosofiaan muutoin kuin aiheensa ja poliittisten yhteyksien vuoksi. Enemminkin sen voi katsoa olevan yleisen analyttisen moraalifilosofian laajennusyritys. Ekologisen liikkeen ja eläinoikeusliikkeen filosofiset yhtymäkohdat ja eroavaisuudet ovat alkanet kiinnostaa Suomessakin filosofien lisäksi myös asian parissa toimivia ihmisiä. Itse olen tarkastellut asiaa lehden Muutoksen kevät numerossa 4 (ilm. helmikuussa 1997).
2. Tämä on oppitunti, joka olisi hyödyllinen monille muillekin ympäristöfilosofian kiistoille. On – tulisi olla – dikotomia on halvaannuttanut ympäristöfilosofian mahdollisuuksia liian pitkään: hyvästä tahdosta huolimatta luonnon korostaminen nähdään korkeintaan ”kiinnostavana” filosofisena koristeena ympäristötaloustieteessä, ympäristöpoliitikassa ja analyttisessä ympäristöfilosofiassa.
3. En tarkoita, etteikö luontokäsitteen ja luontosuhteen tutkiminen olisi tärkeää, mutta mielestäni se on saanut turhan merkittävän aseman ympäristöfilosofiassa. Luontokäsitteestä kiistelemineen tuntuu muodostuneen usein paitsi tärkeimmäksi myös ainoaksi kysymykseksi, jonka ratkaisu nähdään jonkinlaisena viisasten kivenä.
4. Empiirisen psykologian ylittävää spekulatiivista ajattelua, joka voi myös tukeutua empiiriseen eineistoon, eräänlainen psykologian kenttäteoria.
5. Marcuse itse kutsui sitä biologismiksi, mikä on mielenkiintoista jatkamalla.
6. En pyri väittämään, että sillä ei olisi mitään terapeuttista arvoa. Päinvastoin, psykoanalyysi vasta tarjosi psykologialle tien ulos positivistisestään lääkintään pohjaavasta psykologiasta (joka oli enemmänkin käytäytymistiedettä).
7. Mielenkiintoisena prologina tulevaan tässä kohtaavat nationalistinen ja marxilainen ajattelu, joiden näkemys evoluutiosta on perinteisesti ollut em. sekaannusta.
8. Peter [P]otr Kropotkin: *Mutual Aid, A Factor of Evolution* (Freedom Press 1993, Introductory

Essay by J. Hewetson: *Mutual Aid and Social Revolution*)

9. Ks. mm J. Baird Callicott: *Elements of an Environmental Ethic* (Spring 1979), Aldo Leopold: *Some Fundamentals of Conservation in the Southwest* (Summer 1979) Robert C. oelhaf: *Environmental Ethic: Atomistic Abstraction or holistic Affection* (Winter 1979), J. Baird Callicott: *Animal Liberation: A Triangular Affair* (Winter 1980) jne....
10. Minulle on toistaiseksi epäselvää, näkeekö yhteiskuntaekologia primitiivisen asustamisen (alueilla, joille nykyinen maailmanjärjestys ei ole täysin tunkeutunut) vapaana ja tavoiteltavana. Ainakin Herbert Marcuse tuntuu niin tekevän (EC, 12–14).
11. Tämä on ongelma radikaalille ekologiselle liikkeelle ylimalkaan. Ei ole mitenkään varmaa, että ihminen ”tarvitsee” eläkkeen toimivan lonkehän. Jos kulttuurin suhdetta luontoon ajatellaan materiaalienergian läpikäytönä, ovat prosessien yksityiskohdat periaatteessa samantekeviä.
12. Peter Marshall: *Nature's Web: An exploration of ecological thinking* (Freedom Press)
13. HS 13. 9. 1993 Jouko Jokisalo: *Saksan oikeistoradikalismi tukeutuu ekologiseen kriisiin*; HS 26.1. 1993 Jouko Jokisalo: *Ekofasismi nostaa päätään*
14. Oma lukunsa olisi tutkia samaa keskustelua anarkismin sisällä, missä äärioliberalistiset ”ajattelijat” ovat Suomessakin lähteneet varsinaiselle ristiretkelle ekofasismien haamua vastaan.

Kirjallisuus:

- Alexander, Donald: *Bioregionalism: Science or Sensibility?* (Environmental Ethics, Summer 1990 Vol 12 No 2, s. 161 – 173)
- Bierl, Peter: *Statt Befreiung des Menschen die Mystifikation der Erde* (Ökolinx 23, s. 23 – 45)
- Eckersley, Robyn: *Divining Evolution: The Ecological Ethics of Murray Bookchin* (Environmental Ethics, Summer 1989, Vol 12, No2 s. 99 – 116)

- Foltz, Bruce Vernon: *Heidegger, Environmental Ethics and the metaphysics of nature: Inhabiting the Earth in a technological age* (UMI Dissertation information Service, Pennsylvania State Uni. 1985)
- Gruppe ”Im Rausch der Tiefe”: *Earth First, Hardline, Frontline, oder wie Rechtsradikalismus durch den Biozentrismus modernisiert wird* (ÖkolinX 21/22, s. 50 – 53)
- Marcuse, Herbert: *Eros and Civilization: A Philosophical Inquiry into Freud* [EC] with ”Political Preface 1966”, 2nd Edition (Abacus Books, 1973, alkuteos Boston, 1955)
- Marcuse, Herbert: *One-Dimensional Man: Studies in the ideology of Advanced Industrial Society* (Routledge & Kegan Paul Ltd, London 1968, alkuteos Boston 1964)
- Manes, Christopher: *Green Rage: Radical environmentalism and the unmaking of civilization* (Little, Brown & Company, Boston, Toronto & London 1990)
- Nilsson, Per: *Critical theory and nature* (Institutionen för filosofi och vetenskapsteori, Umeå, julkaisematton).
- Tammilehto, Olli: *Ekofilosofian kolme maailmaa* (Esielmä Viron vihreän liikkeen konferenssissa Viljandisa huhtikuussa 1989, käsikirjoitus).
- Thiele, Paul Leslie: *Nature and Freedom: A Heideggerian Critique of Biocentric and Sociocentric Environmentalism* (Environmental Ethics, summer 1995, Vol 17 No 2, s. 171 – 190)
- Watson, Richard A.: *Murray Bookchin: Which Way for the Ecology Movement?* (arvostelu) (Environmental Ethics, Winter 1995 Vol 17 No 4, s. 437 – 439)
- Wiggershaus, Rolf: *The Frankfurt School: Its History, Theories and Political Significance* (Polity Press, 1994, translated by Michael Robertson)
- Zimmerman, Michael E.: *Toward a Heideggerian Ethos for Radical Environmentalism* (Environmental Ethics, Summer 1983 Vol 5, No 2, s. 99 – 131)

ALKUHUOMAUTUKSIA

Artikkelia "Rakenne, merkki ja leikki ihmistieteiden diskurssissa" voi pitää hyvänä johdatuksena Jac-ques Derridan ajatteluun, sillä hän esittää siinä erittäin tiiviissä muodossa eräitä ajattelunsa pää-kohtia. Monet artikkelissa tarkastelluista teemoista ja motiiveista ovat säilyneet Derridan kirjoitusten keskiössä aina 90-luvulle asti. Artikkelista voi saada käsityksen paitsi siitä tavasta, jolla Derrida ymmärtää metafysiikan myös dekonstrukttiivisen strategian luonteesta ja derridalaisen metafysiikkakritiikin omista lähtökohdista, erityisesti metafysiikkakritiikin kytkeytymisestä lingvistiikan kritiikkiin sekä merkkiä koskevaan ajatteluun. Derrida käyttää tässäkin artikkelissa käsitteitä, jotka ovat keskeisiä hänen metafysiikkakritiikissään, mutta joita on sovellettu myös erityistieteellisiin kysymyksenasetteluihin.

Artikkeli on tärkeä myös oman vaikutushistoriansa takia. 21. lokakuuta 1966 Derrida luki vastaavan tekstin esitelmänä John Hopkins Universityssä (Baltimore) järjestetyssä kansainvälisessä kollokviossa, jonka teemoja olivat ihmistieteet ja kritiikin kielet. Kollokvioon osallistui filosofeja ja tutkijoita yhdeksästä maasta, mutta sekä esitelmät että keskustelu keskittyivät ranskalaisten intellektuellien ympärille. Derridan ohella kollokviossa esitelmöivät mm. Jacques Lacan, René Girard, Tzvetan Todorov ja Roland Barthes. Kollokvion tarkoitus oli esitellä strukturalismia amerikkalaiselle tiedeyhteisölle, mutta joidenkin esitelmöitsijöiden suhtautuminen strukturalismiin oli muuttunut jo varsin kriittiseksi ja he pitivät strukturalismia jo ylitettynä vaiheena. Derridan esitelmä olikin antamassa virikkeitä amerikkalaiselle kirjallisuustieteelle ja *Yalen koulukunnan* muodostumiselle: paikalla oli mm. Paul de Man, joka osallistui aktiivisesti keskusteluun. Kollokviossa pidetyt esitelmät ja niiden pohjalta käydyt keskustelut on julkaistu teoksessa *The Structuralist Controversy. The Languages of Criticism and the Sciences of Man* (toim. R. Macksey ja E. Donato, John Hopkins Press, Baltimore/London 1970).

Derridan tekstin kääntämisen poikkeuksellinen vaikeus johtuu useista seikoista, etenkin tekstin viittaussuhteiden moninaisuudesta sekä ilmaisutavan ja yksittäisten sanojen tarkoin harkitusta kaksi- tai monimerkityksisyydestä — tämä ei tarkoita, että niiden merkitys olisi epämääräinen. Suomen ja ranskan kielen välisten huomattavan suurten semanttisten, morfologisten ja etymologisten erojen takia tämän monimerkityksisyyden kääntäminen suomen kielelle on erityisen vaikeaa, sillä Derridan kirjoitustapa venyttää ja koettelee tavanomaisen kielenkäytön rajoja. Monikerroksisuudessaan ja hienosyisytydessään hänen tekstinsä on viittaussuhteiltaan hyvin rikasta, sillä hänen käyttämänsä käsitteet viittaavat usein metafysiikan perinteeseen tai jonkin (ehkä jopa useamman) metafysiikan destruktoijan teksteihin. Derridan teksti ei kuitenkaan ole vaikeaa kääntää vain semanttisista syistä, vaan myös tyylinä takia. Esittämättä argumentaatiotaan yksityiskohtaisesti Derrida tekee hienosyisiä viittauksia, viljelee paikoitellen ironiaa ja käyttää vaikeasti käännettäviä kielikuivia. Tämäkin artikkeli esittelee Derridan tyylin mestarina, joka ilmaisee toisinaan suuria kokonaisuuksia lakonisesti, mutta sa-

malla hienosyisesti; toisinaan hän tarkastelee yksittäisen ajattelijan (tässä tapauksessa Lévi-Straussin) tekstissä esiintyviä merkitysulottuvuuksia, jotka kytkeytyvät koko länsimaisen metafysiikan keskeisiin ongelmiin ja joko tukeutuvat metafysiisiin ajatusrakennelmiin tai kyseenalaistavat niitä. Näin yksittäisen ajattelijan tekstien tarkastelu kasvaa kauaskantoiseksi analyysiksi laajemmista kokonaisuuksista.

Vaikka artikkeli ja siinä esitetty strukturalismin kritiikki eivät enää olekaan samalla tavoin päivänpolttavia teemoja kuin kolmekymmentä vuotta sitten, artikkeli ei kuitenkaan ole täysin menettänyt ajankohtaisuuttaan. Se tarjoaa yhä lähtökohdita etnosentrisyyden kritiikille ja ihmistieteiden aseman ja ominaislaadun uudelleenarvioimiselle. Se auttaa myös ymmärtämään joitakin nykyisen filosofisen ja tieteellisen keskustelun lähtökohdita: keskustan katoamisen teemaa, kielitieteen merkitystä muille tieteille, kysymystä tieteellisen diskurssin luonteesta jne. Myös artikkelissa esitetty käsitys merkitsemisen loputtomuudesta ja merkityksen alituisesta muuttumisesta on tulkinnan filosofiaa koskevien teosten moninkertistumisen myötä yhä ajankohtainen.

Olen pyrkinyt kääntämään Derridan tekstiä mahdollisimman hyvin suomen kielelle etsimällä suomen kielen syntaksille ominaisia ilmaisutapoja ja välttämällä vierasperäisiä väännöksiä ('supplementti', 'differenssi', 'differanssi' jne.). Vaikka tällaiset väännökset ovatkin etymologisesti lähempänä alkuperäistekstiä kuin aidosti suomenkieliset käännökset, ne uhkaavat usein jäädä merkitykseltään varsin epäselviksi. Vierasperäisiin sanoihin (esim. 'reduktio', 'destruktio') on kuitenkin toisinaan ollut pakko turvautua, jotta käännöksestä kävisi ilmi, että Derrida on lainannut tietyn sanan tai käsitteen filosofian perinteestä.

Derridan kirjoituksista on tähän mennessä suomennettu *La Différance* (suom. H. Sivenius, *Synteesi* 3/85), *Kirje japanilaiselle ystävälle* (suom. M. Pasanen, *Synteesi* 3/85), *Positiioita* (suom. O. Pasanen, Gaudeamus, Helsinki 1988), *Totuus maalaustaiteessa* (suom. H. Sivenius) ja *Kuninkaan aika* (suom. S. Lindberg, *Nuori voima* 4/95). Oman käänökseni aikaisempaa versiota koskevista huomautuksista kiitän Päivi Kososta. Alkuperäisteksti *La Structure, le signe et le jeu dans le discours des sciences humaines* löytyy Derridan teoksesta *L'écriture et la différence* (Éditions du Seuil, Paris 1967), s. 409-428.

Suomessa filosofit ovat käsitelleet nyt käännettä tekstiä aikaisemminkin. Artikkelissaan "Villi vai ideaali diskurssi?" (*Tiede & Edistys*, 10 vk., 1/85, s. 54-56) Martin Kusch tarkastelee tosin ensisijaisesti Foucault'n diskurssianalyysiiä ja Habermasin diskurssietiikkaa, mutta katsoo parhaaksi viitata myös Derridaan ja nimenomaan tähän artikkeliin. Hänen perustelunsa: "Jos tässä kuitenkin annan puheenvuoron Derridalle, niin teen sen siksi, koska haluan kunnioittaa miestä, jonka ajatukset ovat herättäneet minut – ja todennäköisesti eivät vain minua – 'aus dogmatischem Schlummer' / dogmaattisesta unesta; Kant Prolegomena. Hamburg, Meiner, 1976, s. 6" Toivottavasti Derridan toiminta nukkumatin antipodina jatkuu tämän suomennoksen myötä.

JACQUES DERRIDA RAKENNE, MERKKI JA LEIKKI IHMISTIETEIDEN DISKURSSISSA

On työläämpää tulkita tulkintoja
kuin asioita. (Montaigne)

Struktuurin eli rakenteen käsitteen historiassa on ehkä tullut esille jotakin, jota voitaisiin kutsua 'tapahtumaksi', ellei tämä sana sisältäisi merkityksiä, joita rakennetta koskevan eli strukturalistisen ajattelun tulee oikeutetusti redusoida ja epäillä. Puhukaamme kuitenkin 'tapahtumasta' — kaiken varalta lainausmerkeissä. Mikä siis olisi tämä tapahtuma? Muotonsa puolesta siinä on kyse *murtumasta* ja *toistosta*.

Olisi helppo osoittaa, että käsite ja jopa sana 'rakenne' ovat yhtä vanhoja kuin *episteme* — siis länsimainen tiede ja filosofia — ja että niiden juuret ulottuvat arkikielen maaperään, jonka syvyyksissä *episteme* yhdistää ne ja kahmaisee ne itseensä metaforisessa vaihdoksessa. Vaikka rakenteella tai pikemminkin rakenteen rakenteellisuudella on aina ollut vaikutusta, niin se on tehty merkityksettömäksi ja redusoitu asettamalla rakenteelle keskusta eli suhteuttamalla rakenne läsnäolon pisteeseen, kiinteään alkuperään; näin aina siihen tapahtumaan saakka, jonka nyt haluaisin paikantaa. Keskusta ei ole ainoastaan ohjannut, tasapainottanut ja järjestänyt rakennetta; järjestymätöntä rakennettahan ei voi itse asiassa edes ajatella. Se on ennen kaikkea varmistanut, että rakenteen järjestymisperiaate rajoittaa sitä, mitä voidaan kutsua rakenteen *leikiksi*. Kun rakenteen keskus järjestää ja ohjaa merkkijärjestelmän koherenssia, se tosin sallii osien leikin rakenteen kokonaisuuden sisäpuolella. Vielä nykyäänkin keskustattoman rakenteen luullaan olevan ajattelun tavoittamattomissa.

Kuitenkin keskusta myös lopettaa sen leikin, jonka se aloittaa ja tekee mahdolliseksi. Juuri keskustana se on piste, jossa sisältöjä, osia ja termejä ei voi enää korvata toisilla. Keskustassa osien vaihdokset ja muodonmuutokset ovat kiellettyjä

(nämä osat voivat olla rakenteeseen sisältyviä rakenteita). Tai ainakin ne ovat aina säilyneet *kiellettyinä* (käytän tätä sanaa tarkoituksellisesti). On siis aina ajateltu, että keskusta, joka määritelmän mukaisesti on kussakin rakenteessa ainutlaatuisen, muodostaa rakenteessa juuri sen kohdan, joka määräämällä rakennetta itse välttää rakenteellisuuden. Klassisen rakennetta koskevan ajattelun mukaan keskustan voikin paradoksisesti sanoa olevan sekä rakenteessa että rakenteen *ulkopuolella*. Keskusta on kokonaisuuden keskellä, mutta koska keskusta ei kuulu kokonaisuuteen, kokonaisuuden *keskusta on muualla*. Keskusta ei ole keskusta. Vaikka keskustallisen rakenteen käsite edustaakin koherenssia itseään, siis edellytystä *epistemelle* filosofiana ja tieteenä, niin se on ristiriitaisella tavalla koherentti. Ja kuten aina, ristiriidassa esiintyvä koherenssi ilmaisee halun voiman. Keskustallisen rakenteen käsite on itse asiassa *perustallisen* leikin käsite: tämä leikki on muodostettu perustavan liikkumattomuuden ja rauhoittavan varmuuden varaan siten, että tämä varmuus itse välttää leikin. Varmuus auttaa hillitsemään ahdistuksen, joka aiheutuu aina tietystä tavasta olla mukana leikissä, olla leikin pauloissa, olla alusta alkaen ikään kuin leikissä. Koska keskusta voi olla yhtä hyvin rakenteessa kuin rakenteen ulkopuolella, sitä nimitetään niin alkuperäksi kuin päämääräksikin, niin *arkheksi* kuin *telokseksikin*. Juuri keskustan takia toistot, korvaavuudet, muodonmuutokset ja vaihdokset ovat aina *olleet vangittuina* merkityksen historiaan — siis historiaan ylipäätään — jonka alkuperä voidaan aina palauttaa mieleen ja jonka päämäärä voidaan aina ennakoida läsnäolon muodossa. Siksi voikin ehkä sanoa, että kaikki arkeologinen ja eskatologinen ajatuksenkulku on osasyllinen mainittuun rakenteen rakenteellisuuden reduktioon. Arkeologiassa ja

eskatologiassa yritetään aina ajatella rakennetta täydestä, siis leikin ulkopuolisesta, läsnäolosta käsin.

Jos tämä pitää paikkansa, on rakenteen käsitteen koko historiaa (ennen nyt tarkastelemaani murtumaa) ajateltava korvaavuuksien sarjana, jossa keskustat korvaavat toisiaan. Sitä on ajateltava keskustan määritelmien ketjuna. Keskusta saa perätysten ja säädetyllä tavalla eri muotoja ja nimiä. Metafyysiikan historia — länsimaiden historia — on näiden metaforien ja metonymioiden historia. Olemisen määrittelemisen *läsnäoloksi* (sanan kaikissa merkityksissä) toimii metafysiikan historiassa käsitteiden ja ajatusten muottina (minun on valitettavasti edettävä tarkastelussani näin elliptisesti ja paljoakaan todistelematta, jotta pääsisin nopeammin pääteemaani). Voitaisiin osoittaa, että kaikki perustan, periaatteen ja keskustan nimet ovat tarkoittaneet poikkeuksetta läsnäoloa: *eidos, arkhe, telos, energeia, ousia* (olemus, olemassaolo, substanssi, subjekti), *aletheia*, transsendentaalisuus, tietoisuus, Jumala, ihminen jne.

Murtuman tapahtuma eli murros johon viittasin alussa, lie nee tullut esille juuri silloin, kun rakenteen rakenteellisuutta täytyi alkaa ajatella, siis toistaa. Siksi sanoinkin, että tämä murros tarkoittaa toistoa (sanan kaikissa merkityksissä). Silloin täytyi alkaa ajatella lakia, joka tavallaan määräsi rakenteeseen kuuluvaa keskustaa koskevaa halua, sekä merkitsemisen¹ prosessia, joka aiheutti tässä keskeisen läsnäolon laissa paikanvaihdoksia ja korvautumista. Mutta keskeinen läsnäolo ei ole koskaan ollut oma itsensä, vaan se on aina jo karkotettu itsensä ulkopuolelle omaan korvikkeeseensa. Eikä korvike korvaa mitään, mikä olisi jollain tavoin ollut olemassa ennen sitä. Silloin täytyi varmaan alkaa ajatella, ettei keskustaa ollutkaan, ettei keskustaa voitu ajatella läsnä-olevana ja ettei keskustalla ollut luonnollista paikkaa. Täytyi alkaa ajatella, ettei keskustaa ollutkaan kiinteä paikka vaan tietty funktio: eräänlainen ei-paikka, jossa merkit korvautuivat loputtomiin toisilla merkeillä. Juuri tällöin kieli valloitti universaalien ongelmakentän. Keskustan ja alkuperän poissaollessa kaikki muuttui diskurssiksi — edellyttäen, että tämän sanan merkityksestä ollaan yksimielisiä. Kaikki muuttui siis järjestelmäksi, jossa keskeinen, alkuperäinen tai transsendentaalinen merkitys ei ole koskaan ehdottomalla tavalla läsnä erojen järjestelmän ulkopuolella. Transsendentaalisen merkityksen poissaolo laajensi merkitsemisen kenttää ja leikkiä loputtomiin.

Missä ja miten tämä keskustan paikoiltaan siirtyminen eli rakenteen rakenteellisuuden ajattelu tuli esille? Sen esiintulemisen paikantamiseksi olisi jokseenkin naiivia viitata johonkin tiettyyn tapahtumaan, oppiin tai jonkin kirjoittajan nimeen. Rakenteen rakenteellisuuden ajattelu on varmasti ominaista yhdelle kokonaiselle aikakaudelle — meidän aikakaudellemme — mutta se on silti aina jo alkanut antaa merkkejä itsestään ja vaikuttaa. Jos kuitenkin haluttaisiin valita osviitaksi joitakin 'erisnimiä' eli mainita kirjoittajia, joiden dis-

kurssissa keskustan paikoiltaan siirtyminen on muotoiltu kaikkein radikaaleimmin, niin olisi varmasti siteerattava nietzscheläistä kritiikkiä metafysiikkaa sekä olemisen ja totuuden käsitteitä kohtaan, jotka korvataan leikin, tulkinnan ja merkin käsitteillä (merkillä ilman läsnäolevaa totuutta). Täytyisi lainata

myös freudilaista tietoisuuden läsnäolon kritiikkiä eli subjektin itseidentiteetin, läheisyyden ja varsinaisuuden kritiikkiä. Vielä perusteellisemmin täytyisi siteerata heideggerilaista destruktiota, joka kohdistuu metafysiikkaan, ontoteologiaan ja olemisen määrittelemiseen läsnäolona. Mutta nämä ja kaikki analogiset destruktiiviset diskurssit jäävät eräänlaisen kehän vangeiksi. Tämä kehä on ainutlaatuinen ja antaa muodon metafysiikan historian ja sen destruktion väliselle suhteelle: *ei ole mitään mieltä* yrittää horjuttaa metafysiikkaa luopumalla metafysiikan käsitteistä. Käytössämme ei ole kieltä — ei syntaksia eikä sanastoa — joka ei kuuluisi metafysiikan historiaan. Emme voi esittää ainuttakaan destruktiivista väitettä, joka ei jo pakostakin olisi livahtanut vaivihkaa metafysiiseen muotoon ja logiikkaan sekä implisiittisesti metafysiisiin oletuksiin, vaikka kyseisellä väitteellä haluttaisiinkin nimenomaan kyseenalaistaa metafysiikka. Merkin käsite, jonka avulla juuri horjutetaan läsnäolon metafysiikkaa, tarjoaa vain yhden esimerkin. Heti kun halutaan osoittaa, että — kuten juuri olen antanut ymmärtää — ei ole olemassa transsendentaalista tai etuoikeutettua merkittävää ja ettei merkitsemisen kentällä ja leikillä enää siis ole rajoja, niin täytyisi hylätä jopa käsite ja sana 'merkki'; tätä ei kuitenkaan voi tehdä. Ne olisi hylättävä, sillä merkki on aina ymmärretty ja määritelty tarkoittamaan merkkiä jostakin eli merkitsijää, joka viittaa merkittyyden ja eroa merkitystä. Mikäli perustava ero merkitsijän ja merkityksen välillä poistettaisiin, niin myös itse sana 'merkitsijä' tulisi hylätä metafysiisena käsitteenä. Vaikka Lévi-Strauss sanoo teoksensa *Le Cru et le cuit (Raaka ja keitetty)* esipuheessa, että hän on "yrittänyt ylittää vastakohtaparin aistittava/älyllinen lähtemällä liikkeelle merkkien tasolta"², eivät hänen ratkaisunsa väistämättömyys, merkitys ja oikeutus saa meitä unohtamaan, että merkin käsite sinänsä ei voi ylittää aistittavan ja älyllisen välistä vastakohtaparia. Merkin käsite on määritelty joka suhteessa ja läpi koko historiansa tämän vastakohtaparin kautta. Se on elänyt vain tämän vastakohtaparin ja sen käsitejärjestelmän varassa. Emme voi kuitenkaan luopua merkin käsitteestä luopumatta samalla käsitteen metafysiisyyden kritiikistä ja ottamatta sitä riskiä, että häivyttäisimme sen eron, joka piilee merkityksen itseidentiteetissä (ero häivyttäisiin redusoidulla merkitsijä merkittyyden tai — mikä on sama asia — karkottamalla merkitsijä täysin merkityksen ulkopuolelle). Sillä on kaksi keskenään ristiriitaista tapaa häivyttää ero merkitsijän ja merkityksen välillä. Klassinen tapa muodostuu merkitsijän reduktiosta tai derivoinnista, viime kädessä siis merkin *alistamisesta* ajattelun välineeksi. Klassisen tavan vastakohtaksi asetetaan nyt toisen tavan; tässä tavassa kyseenalaistetaan se käsitejärjestelmä, jossa reduktio suoritetaan, ja ennen kaikkea kyseenalaistetaan vastakohtapari aistittava/älyllinen. Sillä on *paradoksi*, että merkin metafysiiseen reduktioon tarvitaan sitä vastakohtaparia, joka siinä redusoidaan; vastakohtapari on järjestelmällisessä yhteydessä reduktion kanssa. Se mitä nyt sanon merkistä, voidaan laajentaa koskemaan metafysiikan kaikkia käsitteitä ja lauseita, erityisesti 'rakennetta' koskevaa diskurssia. Tämän kehän vangeiksi voi kuitenkin jäädä monella tavalla. Ne ovat kaikki jokseenkin empiirisiä, systemaattisia ja naiiveja sekä lähellä tämän kehän ilmaisemista diskursiivisesti ja jopa sen formalisointia. Juuri nämä erot selittävät destruktiivisten diskurssien moninaisuuden ja diskurssien harjoittajien väliset käsityserot. Esimerkiksi Nietzsche, Freud ja Heidegger ovat ajatelleet metafysiikalta perityillä käsitteillä. Mutta koska käsitteet eivät ole elementtejä eivätkä atomeja, vaan kuuluvat tiettyyn syntaksiin ja käsitejärjestelmään, tuo jokainen lainaus metafysiikalta mukanaan koko metafysiikan. Tästä



syystä destruktoijat voivat destruktoida toinen toisiaan. Heidegger pitää Nietzscheä — yhtäältä terävänäköisesti ja täsmällisesti, toisaalta petollisesti ja väärinymmärtäen — viimeisenä metafysiikkona, viimeisenä 'platonistina'. Samoin voisi tulkita niin Heideggeria itseään, Freudia kuin eräitä muitakin. Tämä onkin nykyään hyvin yleistä.

Kuinka tämä kaavamainen hahmotelma soveltuu sitten niin sanottuihin 'ihmistieteisiin'? Yksi 'ihmistiede', nimittäin etnologia³ on tässä suhteessa ehkä etuoikeutetussa asemassa. Itse asiassa voi ajatella, että etnologia tieteenä on voinut syntyä vasta, kun keskusta on voitu siirtää paikoiltaan: hetkenä, jona eurooppalainen kulttuuri — ja samalla myös metafysiikan ja sen käsitteiden historia — on *nyrjäytetty paikoiltaan*, ajettu omalta paikaltaan ja lakannut pakon edessä pitämästä itseään viitekohtakulttuurina. Kyse ei ole ensisijaisesti hetkestä filosofisessa tai tieteellisessä diskurssissa, vaan myös poliittisesta, taloudellisesta ja teknisestä hetkestä. Varmasti voi sanoa, ettei ole mikään sattuma, että etnosentrisyyden kritiikki — etnologian edellytys — on systemaattisesti ja historiallisesti metafysiikan historian destruktion aikalainen. Molemmat kuuluvat yhteen ja samaan aikakauteen.

Mutta kuten kaikki tieteet, tulee etnologiakin esille diskurssin muodossa. Se on ensisijaisesti eurooppalainen tiede, joka käyttää traditionaalisia käsitteitä, vaikkakin ehkä vastahakoisesti. Silloinkin kun etnologi kiistää etnosentrisyyden, hän hyväksyy omassa diskurssissaan etnosentrisyyden ennako-oletuksia — halusipa hän sitä tai ei, sillä se ei riipu hänen omasta valinnastaan. Tämä ei ole historiallinen sattuma vaan välttämättömyys, jota ei voi poistaa. Sen kaikkia seurauksia olisi ajateltava huolella. Mutta vaikka kukaan ei voi väistää tätä välttämättömyyttä eikä kukaan ole vastuussa siitä, että hän alistuu tähän välttämättömyyteen (vaikkapa vain vähäisessä määrin), niin kaikki tavat alistua siihen eivät ole yhtä hyviä. Kunkin diskurssin laatua ja hedelmällisyyttä voidaan mitata sillä, miten tarkasti siinä ajatellaan tätä suhdetta metafysiikan historiaan ja metafysiikalta perittyihin käsitteisiin. On kyse kriittisestä suhtautumisesta ihmistieteiden kieleen ja diskurssin kriittisestä vastuullisuudesta: selvästi ja järjestelmällisestä ongelman muotoilemisesta. Tämä ongelma koskee sen diskurssin asemaa, joka lainaa perinteeltä välttämättömät välineet perinteen itsensä dekonstruktioon. Kysymys on *ekonomian* ja *strategian* ongelmasta.

En ota Claude Lévi-Straussin tekstejä esimerkiksi vain sen etuoikeutetun aseman takia, joka etnologialla on nykyään ihmistieteiden keskuudessa, enkä edes siksi, että Lévi-Straussin ajattelu on vaikuttanut paljon nykyiseen teorianmuodostukseen. Tarkastelen Lévi-Straussin tekstejä ennen kaikkea siksi, että hän on päätenyt tutkimuksessaan tiettyyn ratkaisuun ja kehitellyt *melko eksplisiittisesti* opin kielen kriittistä ja ihmistieteiden kriittisestä kielestä, joista oli edellä puhe.

Seuratakseni Lévi-Straussin ajatuksenkulkua valitsen yhdeksi punaiseksi langaksi vastakohtaparin luonto/kulttuuri. Kaikista nuorennusleikkauksistaan ja ehostuksistaan huolimatta tämä vastakohtapari on kuulunut filosofiaan aina filosofian syntymästä saakka. Se on syntynyt jopa ennen Platonia, viimeistään sofistikan aikana. Vastakohtapareista *fysis/nomos*, *fysis/tekhnē* lähtien se on välittynyt meidän aikaamme historiallisessa ketjussa, jossa 'luonto' on asetettu vastakohtaksi laille, instituutiolle, taiteelle ja tekniikalle, mutta myös vapaudelle, mielivaltaisuudelle, historialle, yhteiskunnalle ja hengelle. Ensimmäisestä kirjastaan *Les Structures*



*élémentaires de la parenté*⁴ (*Sukulaisuusuhdeiden perusrakenteet*) lähtien Lévi-Strauss on kuitenkin kokenut samalla sekä välttämättömäksi käyttää tätä vastakohtaparia että mahdottomaksi luottaa siihen. Teoksessa *Les Structures* hänen lähtökohtanaan on selviö tai määritelmä, että luontoon kuuluu se, mikä on *universaalista* ja spontaanista eikä ole riippuvaista mistään erityisestä kulttuurista tai normista; sen sijaan kulttuuriin kuuluu se, mikä on riippuvaista *normijärjestelmästä*, joka säätelee yhteiskuntaa ja voi siis *vaihdella* eri yhteiskuntarakenteissa. Nämä molemmat määritelmät ovat perinteisiä. Mutta jo teoksen *Les Structures* ensimmäisillä sivuilla Lévi-Strauss, joka on alkanut luottaa näihin käsitteisiin, törmää *skandaaliin*, kuten hän sitä nimittää. Hän havaitsee jotakin, joka ei enää sovi yhteen äskeisessä määritelmässä ilmaistun luonto/kulttuuri-vastakohtaparin kanssa, vaan näyttää vaativan itselleen *samanlaisesti* sekä luonnon että kulttuurin määreitä. Tämä skandaali on *inestikielto*. Kielto on universaali, ja tässä mielessä sitä voisi kutsua luonnolliseksi. Mutta se on myös normi- ja kieltojärjestelmä, ja tässä mielessä sitä täytyisi nimittää kulttuuriseksi. "Olettakaamme, että kaikki, mikä ihmisen tapauksessa on universaalista, on spontaanista ja kuuluu luonnonjärjestyksen alueelle ja että kaikki, mikä noudattaa normia, on suhteellista sekä erityistä ja kuuluu kulttuuriin. Tällöin havaitaan eräs tosiasia tai pikemminkin joukko tosiasioita, jotka osoittautuvat edellisten määritelmien valossa lähes skandaaliksi. Inestikielto toteuttaa nimittäin yksiselitteisesti mainitut kaksi luonnehdintaa, jotka yhdistyvät inestinin tapauksessa erottamattomalla tavalla ja joissa olemme havainneet kahteen toisensa poissulkevaan järjestykseen kuuluvia, siis keskenään ristiriitaisia määreitä. Inestikielto on sääntö, mutta se on ainoa universaali yhteiskunnallinen sääntö."⁵

Skandaali on aivan ilmeisesti olemassa vain sellaisen käsittejärjestelmän *sisällä*, jossa luonnon ja kulttuurin välinen ero hyväksytään. Aloittaessaan teoksensa inestikiellon *tosiasiallisuudella* Lévi-Strauss joutuu tilanteeseen, jossa tämä aina itsestään selvänä pidetty ero on hävinnyt tai kyseenalaistettu. Sillä kun inestikieltoa ei voi enää ajatella luonto/

kulttuuri -vastakohtaparin avulla, niin sen ei voi enää sanoa olevan skandaalimainen tosiasia tai katseen läpitunkematon ydin muuten läpinäkyvien merkitysten verkostossa. Se ei ole skandaali, johon törmätään perinteisten käsitteiden kentällä, vaan se väistää nämä käsitteet ja aivan varmasti edeltää niitä — luultavasti niiden mahdollisuuden ehtona. Voi ehkä sanoa, että kaikki filosofiset käsitteet, jotka ovat järjestelmällisessä yhteydessä vastakohtaparin luonto/kulttuuri kanssa, on kehitetty, jotta se mikä mahdollistaa nämä käsitteet — nimittäin inestikiellon alkuperä — pysyisi ajattelun tavoittamattomissa.

Tämä esimerkki on esitetty liian hätäisesti. Se on vain yksi esimerkki, mutta jo se osoittaa, että kieli sisältää oman kriittikinsä välttämättömyyden. Tämä kriitikki voi kuitenkin toteutua kahta tietä pitkin ja kahdella ‘tavalla’. Kun luonto/kulttuuri -vastakohtaparin rajallisuus käy ilmi, voi näiden käsitteiden historiaa tarkastella systemaattisesti ja täsmällisesti. Tämä on ensimmäinen vaihtoehto. Tällainen systemaattinen ja historiallinen tarkastelu ei ole filologista eikä filosofista tarkastelua klassisessa mielessä. Filosofian historian peruskäsitteiden epäileminen ja niiden perusrakenteen purkaminen ei tarkoita filologin tai klassisen filosofianhistorioitsijan työtä. Ensivaikutelmasta huolimatta se on varmaan kaikkein yltiöpäisin tapa hahmotella askelta filosofian ulkopuolelle. Askel ‘filosofian ulkopuolelle’ on paljon vaikeampi kuin yleisesti luulevat ne ajattelijat, jotka kuvittelevat astuneensa tämän askeleen vaivatta jo aikoja sitten ja jotka ovat yleensä uppoutuneet metafysiikkaan koko siinä diskurssissa, jonka he väittävät vapauttaneensa metafysiikasta.

Toinen vaihtoehto vastaa luullakseni enemmän Lévi-Straussin tutkimustapaa, ja siinä pyritään välttämään ensimmäisen vaihtoehdon mahdollisesti hedelmättömiä ratkaisuja. Siksi toinen vaihtoehto säilyttää vanhoja käsitteitä yhä käyttökelpoisina empiirisen tutkimuksen välineinä ja osoittaa samalla näiden käsitteiden rajat, jos se on tarpeen. Vanhoille käsitteille ei enää säilytetä totuusarvoa eikä tiukkaa merkitystä, vaan tutkija on valmis luopumaan niistä, jos muut välineet näyttävät soveltuvammilta. Sitä ennen niiden suhteellinen tehokkuus hyödynnetään ja niitä käytetään sen vanhan käsitteekoneiston tuhoamiseen, jonka osia ne itse ovat. Näin ihmistieteiden kieli kritisoi *itseään*. Lévi-Strauss ajatteleekin voivansa erottaa *metodin* ja *totuuden*: metodiset välineet ja ne objektiiviset merkitykset, joita metodilla halutaan saavuttaa. Voisi melkein sanoa, että tämä on Lévi-Straussin ensimmäinen väittäjä. Joka tapauksessa teos *Les Structures* alkaa näillä sanoilla: “Vähitellen aletaan ymmärtää, että vaikka luonnontilan ja yhteiskuntatilan (nykyään sanottaisiin mieluummin: luonnontilan ja kulttuuritilan) välisellä erottelulla ei olekaan historiallista perustetta, niin sillä on metodologinen arvo, joka oikeuttaa täysin sen käyttämisen nykyisessä sosiologiassa.”⁶

Lévi-Strauss onkin aina pysynyt uskollisena tälle kaksinaiselle pyrkimykselle säilyttää metodisena välineenä se erottelu, jonka totuusarvoa hän kritisoi.

Toisaalta hän kiistää jatkossakin luonto/kulttuuri-vastakohtaparin arvon. Vielä yli kolmetoista vuotta *Les Structures* -teoksen jälkeen *La Pensée sauvage* toistaa sen ajatuksia uskollisesti: “Luonto/kulttuuri-vastakohtaparilla, jonka merkitystä olen aikaisemmin korostanut, on nykyään käsittääkseni ennen kaikkea metodologinen arvo.”⁷ Eikä ‘ontologinen’ arvottomuus kyseenalaista tätä metodologista arvoa — näin voitaisiin sanoa, ellei ‘ontologisen’ arvottomuuden käsite itse olisi tässä yhteydessä kyseenalainen: “Ei riitä, että yksittäiset ihmiskulttuurit sulautetaan yleiseen ihmisluontoon. Tämä on vain alkua toimenpiteille [...] jotka

ovat eksaktien luonnontieteiden velvollisuus: kulttuurin liittäminen jälleen osaksi luontoa ja viime kädessä elämän yhdistäminen sen fysikaalis-kemiallisten edellytysten kokonaisuuteen”⁸.

Toisaalta Lévi-Strauss nimittää *askarteluksi* [bricolage] sitä, mitä voitaisiin kutsua tämän metodin diskurssiksi. Askartelija on hänen mukaansa se, joka käyttää “tilapäiskeinoja” eli välineitä, joita hän löytää käyttövalmiina ympäriltään. Näitä välineitä ei ole luotu siihen nimenomaiseen tarkoitukseen, jota askartelija asettaa ne palvelemaan ja johon hän hapuillen yrittää niitä soveltaa. Hän ei epäröi vaihtaa näitä välineitä aina kun se näyttää välttämättömältä, tai kokeilla useita välineitä samanaikaisesti, vaikka ne eroavatkin toisistaan alkuperältään ja muodoltaan. Askartelussa toteutuu siis kielen kriitikki, ja on voitu jopa sanoa, että kriittinen kieli — varsinkin kirjallisuuskriittinen kieli — on askartelua. G. Genette sanookin tekstissään “Structuralisme et critique littéraire” (Strukturalismi ja kirjallisuuskriitikki), joka on ilmestynyt Lévi-Straussin kunniaksi aikakausjulkaisussa *L’Arc*, että askartelua koskevaa analyysiä voi “soveltaa lähes sana sanalta” kriittikkiin ja erityisesti “kirjallisuuskriittikkiin”¹⁰.

Jos välttämättömyyttä lainata käsitteitä koherentin tai hajonneen perinteen tekstistä kutsutaan askarteluksi, niin on sanottava, että kaikki diskurssit ovat askartelevia. Lévi-Strauss asettaa askartelijan vastakohtaksi insinööriin, jonka täytyisi tehdä kokonaan oma kielensä, syntaksinsa ja sanastonsa. Tällainen insinööri on pelkkä myytti: subjekti, joka olisi oman diskurssinsa ehdoton alkuperä ja muodostaisi diskurssinsa “täysin itsenäisesti”. Hän olisi luonut sanan, hän olisi sana itse. Ajatus insinööristä, jolla ei olisi mitään tekemistä askartelun kanssa, on siis teologinen ajatus. Ja koska Lévi-Strauss toteaa toisessa yhteydessä, että askartelu luo myyttejä, niin on varmaa, että insinööri on myytti, jonka askartelija on luonut. Kun lakataan uskomaasta tällaiseen insinööriin ja historiallisen reseption vaikutteista vapaaseen diskurssiin ja myönnetään, että kaikki äärelliset diskurssit ovat pakotettuja tiettyyn askarteluun ja että myös insinööri ja tiedemies ovat eräänlaisia askartelijoita, niin myös itse ajatus askartelusta on uhattuna. Sillä se ero, jossa askartelulla oli merkityksensä, katoaa.

Näin tuleekin näkyviin toinen punainen lanka, jonka tulisi johdattaa meitä tässä vyyhdissä.

Lévi-Strauss ei kuvaile askartelua ainoastaan intellektuaalisena, vaan myös myyttejä luovana toimintana. Teoksessa *La Pensée sauvage* hän sanoo: “Kuten askartelu teknisellä tasolla, voi myyttinen tarkastelu saavuttaa intellektuaalisella tasolla häikäiseviä ja odottamattomia tuloksia. Toisaalta myös askartelun myyttejä luova luonne on usein huomattu.”¹¹

Lévi-Straussin saavutus ei kuitenkaan ole merkittävä vain siksi, että hän hahmottelee myyttejä ja mytologista toimintaa koskevan strukturaalisen tieteen (varsinkin uusimmissa tutkimuksissaan¹²). Hänen tutkimustensa ansiot käyvät ilmi myös — ja jopa ensisijaisesti — siitä asemasta, jonka hän antaa myyttidiskurssilleen eli omille “mytologioilleen”, kuten hän niitä nimittää. Juuri tällöin hänen myyttidiskurssinsa tarkastelee ja kritisoi itseään. Ja tämä kriittinen vaihe koskee aivan ilmeisesti kaikkia ihmistieteiden kieliä. Nimenomaan siinä, mitä Lévi-Strauss sanoo “mytologioistaan”, ilmenee jälleen askartelun myyttejä luova ominaisuus. Kaikkein houkuttelevinta tässä kriittisessä tutkimuksessa diskurssin uudesta asemasta näyttääkin olevan se, että siinä luovutaan eksplisiitisti viittauksesta *keskustaan*, *subjektiin*, etuoikeutettuun *viitekohteeseen*, *alkuperään* ja ehdottomaan *arkheseen*. Tätä keskustan katoamisen teemaa voitaisiin seurata hänen viimeisen kirjansa, *Le Cru et le cuit*, koko “Alkusoiton” läpi.



Mainitsen vain muutamia tärkeimpiä kohtia, joissa keskustan katoamisen teema ilmenee:

1. Heti alussa Lévi-Strauss tunnustaa, että vaikka hän käyttääkin *borobo*-myyttiä “viitekohtamyytinä”, niin tiukasti ottaen sitä ei kuitenkaan tulisi käsitellä viitekohtamyytinä, eikä nimittää sellaiseksi. Kyseessä on harhaanjohtava nimitys ja väärä tapa käyttää myyttiä tutkimuksessa. Tämä myytti ei ansaitse etuoikeutettua asemaa viitekohtamyytinä yhtään sen enempä kuin mikään muukaan myytti: “Borobo-myytti, jota kutsun vastedes *viitekohtamyytiksi*, on itse asiassa vain (näin yritän osoittaa) kaukainen muunnelma muista myyteistä, jotka ovat peräisin samasta, läheisistä tai kaukaisista yhteisöistä. Olisi siis ollut yhtä oikeutettua valita tarkastelun lähtökohdaksi mikä tahansa muu ryhmäänsä edustava myytti. Näin ollen viitekohtamyytin mielenkiintoisuus ei johdu myytin tyypillisyydestä, vaan pikemminkin sen poikkeuksellisesta asemasta omassa ryhmässään.”¹³

2. Myytillä ei ole ykseyttä eikä ehdotonta alkulähdettä. Myytin lähde on aina tavoittamaton, aktualisoimattomissa oleva varjo tai virtuaalinen mahdollisuus, jota aluksi ei ole edes olemassa. Kaiken perustana on rakenne, osien keskinäinen sommitelma tai suhde. Tätä keskustatonta rakennetta eli myyttiä koskevalla diskurssilla ei voi itselläänkään olla ehdotonta subjektiä tai keskustaa. Jotta myytin muoto ja myytin ajatuskulku eivät vääristyisi, on myyttiä koskevassa diskurssissa vältettävä väkivaltaa: keskustatonta rakennetta kuvailevan kielen järjestämistä keskustan ympärille. Tässä yhteydessä on siis luovuttava tieteellisestä ja filosofisesta diskurssista, *epistemestä*, jonka ehdottomana vaatimuksena on eteneminen lähteen, keskustan, perustan tai periaatteen äärelle. *Episteme* on itse tämä vaatimus. Vastakohtana *epistemiselle* diskurssille täytyy myyttejä koskevan strukturaalisen eli *mytologisen* diskurssin olla itse *myto-morfinen*, *myytin muotoinen*. Sillä täytyy olla sen muoto, mistä se itse puhuu. Juuri näin Lévi-Strauss sanoo teoksessaan *Le Cru et le cuit*.

“Myyttien tutkimiseen sisältyy itse asiassa metodologinen ongelma, sillä myyttien tutkija ei pysty noudattamaan kartesiaanista periaatetta, jonka mukaan on jaettava niin moneen osaan kuin sen ratkaiseminen edellyttää. Myyttien analyysillä ei ole todellista päätepistettä eli myytin salaista ykseyttä, joka voitaisiin käsitellä analyysityön päätteek-

si. Teemat moninkertaistuvat loputtomiin. Kun tutkija luulee erottaneensa ne toisistaan ja pitävänsä ne erillään, niin hän joutuu saman tien toteamaan, että ne sulautuvat uudelleen yhteen odottamattomien samankaltaisuuksien takia. Niinpä myytin ykseys on vain suuntauksellinen ja projisioitu. Se ei koskaan heijasta myytin tilaa tai vaihetta. Myytin ykseys on tulkintayrityksestä aiheutuva kuvitelma, joka antaa myytille synteettisen muodon ja estää myyttiä hajoamasta vastakohtien sekavuuteen. Myyttien tieteen voi siis sanoa olevan *anaklasti*, jos tätä vanhaa termiä käytetään laajassa merkityksessä, joka voidaan oikeuttaa sen etymologian¹⁴ avulla. Tässä merkityksessä anaklastin määritelmä sisältää sekä heijastuneiden että taittuneiden säteiden tutkimuksen. Mutta erotuksena filosofisesta reflektiosta, joka väittää etenevänsä lähteelle saakka, nyt kyseessä oleva reflektio koskee valonsäteitä, joilla on ainoastaan virtuaalinen valonlähde [...] Koska haluan jäljitellä myyttisen ajattelun spontaania kulkua, on tutkimukseni myytin tavoin sekä liian lyhyt että liian pitkä, ja sen on täytynyt mukautua myyttiseen ajatuskulkuun sekä noudattaa sen rytmiä. Niinpä tämä kirja myyteistä on itekin omalla tavallaan myytti.”¹⁵ Hieman myöhemmin Lévi-Strauss palaa tähän väitteeseen: “Kuten myytit perustuvat toisen asteen järjestyksen koodeihin (ensimmäisen asteen järjestyksen koodit tarkoittavat niitä koodeja, joiden varaan kieli rakentuu), tämä kirja tarjoaa siis hahmotelman kolmannen asteen järjestyksen koodista, jonka tarkoituksena on varmistaa useiden myyttien keskinäinen käännettävyys. Siksi tätä kirjaa voi pitää myytinä: se on eräänlainen myytti mytologiasta.”¹⁶ Tämä todellisen ja kiinteän keskustan poissaolo myyttisessä ja mytologisessa diskurssissa oikeuttaa käyttämään musikaalista mallia, jonka avulla Lévi-Strauss jäsentää teostaan. Kustantajan poissaolo tarkoittaa tässä yhteydessä subjektin ja tekijän poissaoloa: “Myytti ja säveltaideteos ovat kuin kapellimestareita, joiden kuulijakunnasta tulee hiljaisia esittäjiä. Kysymykseen, missä teoksen todellinen alkulähde sijaitsee, on vastattava, että sen sijainnin määrittelemisen on mahdotonta. Musiikki ja mytologia saattavat ihmisen virtuaalisten objektien äärelle, joiden pelkkä varjo on aktuaalinen [...] myyteillä ei ole tekijää [...]”¹⁷

Juuri näin etnografinen askartelu ottaa harkitusti vastaan tehtävänsä luoda myyttejä. Mutta samalla tämä tehtävä osoittaa

filosofisen ja epistemologisen keskustaa koskevan vaatimuksen mytologiseksi, siis historialliseksi illuusioksi.

Jos tutkija kuitenkin alistuu Lévi-Straussin ratkaisun välttämättömyyteen, hän ei voi olla huomaamatta siihen sisältyviä riskejä. Jos mytologia on myto-morfista, myytin muotoista, niin ovatko kaikki myyttejä koskevat diskurssit yhtä päteviä? Täytyykö luopua kaikista epistemologisista vaatimuksista, jotka tekevät mahdolliseksi erottaa myyttidiskursseissa useita laatutasoja? Tämä on klassinen, mutta väistämätön kysymys. Siihen ei löydy vastausta — ja luulakseni Lévi-Strauss ei vastaa siihen — ennen kuin on muotoiltu selvästi kysymys, joka koskee suhdetta toisaalta filosofisten ja teoreettisten väitteiden, toisaalta myyttejä koskevien ja myyttejä luovien väitteiden välillä. Eikä tämä ole pikku juttu! Jos tutkija ei muotoile tätä ongelmaa selvästi, hän ei pysty ylittämään filosofian rajoja, vaan tekee pakostakin vain huomaamattoman virheen sen rajojen sisäpuolella. Tällaisia virheitä tehdäänkin aina nimenomaan empirismissä. Luulotellusti trans-filosofiset, filosofian ylittävät käsitteet jäävät pelkiksi filosofisiksi naiiviuksiksi. Tämä vaara voitaisiin osoittaa useiden esimerkkien avulla: merkin, historian ja totuuden käsitteiden avulla. Haluan kuitenkin korostaa vain sitä, että askelta filosofian tuolle puolen ei oteta kääntämällä selkää filosofialle — tämä tarkoittaa useimmiten huonoa filosofointia — vaan jatkamalla filosofien lukemista *tietyllä tavalla*. Lévi-Strauss on aina ottanut kyseisen riskin, ja juuri tämä riski on se hinta, jonka hän on joutunut maksamaan omasta tutkimustavastaan. Kuten sanoin, empirismi on muotoa-antava muotti kaikille niille virheille, jotka uhkaavat (etenkin Lévi-Straussin tapauksessa) tieteellisyyteen pyrkivää diskurssia. Mutta jos haluttaisiin muotoilla empirismin ja askartelun ongelma radikaalisti, niin päädyttäisiin varmasti varsin pian täysin ristiriitaisiin väitteisiin diskurssin asemasta strukturaalisessa etnologiassa. Toisaalta strukturalismi pitää itseään täydellä syyllä empirismin kritiikkinä. Toisaalta Lévi-Strauss ei kuitenkaan ole julkaissut ainuttakaan kirjaa tai tutkimusta tarkoittamatta sitä empiiriseksi tutkimukseksi, jota uudet tutkimustulokset voisivat täydentää tai jonka ne voisivat osoittaa vääräksi. Strukturaaliset mallit esitetään aina hypoteeseinä, jotka ovat peräisin rajallisesta määrästä tutkimustuloksia ja jotka asetetaan jatkotutkimuksen koeteltaviksi. Tämä kaksinainen pyrkimys — pyrkimys toisaalta empirismin kritiikkiin, toisaalta empiirisyyteen — voitaisiin todistaa useiden tekstien avulla. Tarkastellaanpa vielä teoksen *Le Cru et le cuit* “Alkusoittoa”. Siitä käy selvästi ilmi, että kyseisen pyrkimyksen kaksinaisuus johtuu siitä, että kyseessä on kieli kielestä. “Jos arvostelijat syyttäisivät minua siitä, että en ole ennen eteläamerikkalaisten myyttien analyysia laatinut niistä tyhjentävää luetteloa, he erehtyisivät pahasti näiden dokumenttien luonteesta ja merkityksestä. Tietyn yhteisön myyttien kokonaisuus on verrattavissa sen puheeseen. Tämä kokonaisuus ei ole koskaan suljettu, ellei väestö sitten kuole fyysisesti tai henkisesti. Yhtä hyvin voitaisiin syyttää kielitieteilijää siitä, että hän kirjoittaa kielen kieliopin, vaikkei hän ole merkinnyt muistiin kaikkia niitä puhuntoja, jotka on lausuttu tämän kielen olemassaolon aikana, eikä tunne sananvaihdon muotoja, joita tullaan toteuttamaan tulevaisuudessa. Kokemus osoittaa, että kielitieteilijä voi muodostaa tutkittavan kielen kieliopin mitättömällä määrällä lauseita [...]. Ja jopa osittainen kielioppi tai kieliopin hahmotelma ovat arvokkaita saavutuksia, kun kyse on tuntemattomista kielistä. Syntaksin ilmeneminen ei edellytä, että olisi otettu huomioon teoreettisesti katsoen ääretön sarja kielellisiä tapahtumia, sillä syntaksi muodostuu joukosta sääntöjä, jotka ohjaavat kielellisten tapahtumien syntymistä. Olenkin halunnut luoda hahmotelman juuri eteläame-

rikkalaisen mytologian syntaksista. Kun uudet tekstit rikastuttavat myyttistä puhetta, voidaan tarkistaa ja muuttaa sitä tapaa, jolla tietyt kieliopin lait on muotoiltu, hylätä joitakin näistä laeista ja löytää uusia. Mutta vaatimusta totaalisesta myyttisestä puheesta ei missään tapauksessa voisi käyttää argumenttina minua vastaan, sillä olen juuri osoittanut, että tämä vaatimus on mieletön”¹⁸. Totalisointi on siis määritelty milloin *hyödyttömäksi*, milloin *mahdottomaksi*. Tämä johtuu varmasti siitä, että on olemassa kaksi tapaa ajatella totalisoinnin rajoituksia. Ja jälleen on sanottava, että nämä molemmat tavat ovat epämääräisesti läsnä Lévi-Straussin diskursseissa. Totalisointi voidaan tuomita mahdottomaksi klassisella tavalla. Tällöin palautetaan mieliin äärellisen subjektin tai diskurssin pyrkimys tavoittaa empiirisesti tutkimuskohteen ääretön rikkaus. Tämä pyrkimys osoittautuu turhaksi, sillä tutkimuskohteen rikkautta ei koskaan pystytä hallitsemaan. On olemassa liian paljon, enemmän kuin voidaan sanoa. Mutta totalisoinnin mahdottomuus voidaan määritellä toisellakin tavalla: ei enää äärellisyyden käsitteen avulla (riippuvaisuus empiirisyydestä), vaan *leikin* käsitteen avulla. Totalisoinnin mielettömyys ei johdu siitä, että äärellinen katse ja diskurssi eivät kykene kattamaan tutkimuskentän äärettömyyttä, vaan siitä, että kentän oma luonne — nimitäin kieli, tietty rajallinen kieli — sulkee pois totalisoinnin mahdollisuuden. Tämä kenttä on itse asiassa *leikin* kenttä eli loputtomien korvaavuuksien kenttä äärellisen kokonaisuuden sulkeuman sisällä. Tämä kenttä sallii äärettömästi korvaavuuksia vain siksi, että se on itse äärellinen; sen sijaan, että kenttä olisi ehtymätön (kuten se klassisen hypoteesin mukaan on) tai liian suuri, siltä puuttuu jotakin. Siltä puuttuu nimittäin keskusta, joka pysäyttää korvaavuuksien leikin ja toimii perustana sille. Voisi sanoa, että tämä leikin liike, jonka puute eli keskustan tai alkuperän poissaolo tekee mahdolliseksi, on *korvaavuuden [supplémentarité]* liikettä — edellyttäen, että sanaa *supplémentarité*, jonka skandaalimainen merkitys aina häivytetään ranskan kielessä, käytetään tiukassa merkityksessä. Keskustaa ei voi määritellä eikä totalisointia voi suorittaa tyhjentävästi. Sillä merkki, joka toimii keskustan *korvikkeena* ja pitää sen paikkaa keskustan itsensä poissaollessa, on lisäys eli se tulee ylimääräisenä keskustan *täydennykseksi*. Merkitsemisen liike lisää jotakin. Siksi on aina jotakin enemmän, mutta tämä lisäys on häilyvää, sillä se *korvaa* merkityksen puolella vallitsevan puutteen. Kun Lévi-Strauss käyttää sanaa *supplémentaire*¹⁹, hän ei tosin korosta (kuten minä nyt) merkityksen kahta suuntaa, jotka kytkeytyvät tässä sanassa oudosti yhteen. Kuitenkaan ei ole sattumaa, että hän käyttää tätä sanaa kaksi kertaa kirjoittamassaan johdannossa Maussin tuotantoon (*Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss*), kun hän puhuu “merkitsijän ylimääräisyydestä suhteessa merkittyihin, joihin se viittaa”: “Yrittäessään ymmärtää maailmaa ihmisellä on siis aina käytössään merkitsijöitä, jotka ovat ylimääräisiä merkittyihin nähden. Hän jakaa merkitykset merkityskohteiden kesken niiden symbolisen ajattelun lakien mukaisesti, joiden tutkiminen ja etnologien ja kielitieteilijöiden tehtävä. Tämä täydentävän annoksen jakaminen — sikäli kuin asian voi ilmaista näillä sanoilla — on ehdottoman välttämätöntä, jotta käytettävissä oleva merkitsijä ja tunnistettavissa oleva merkitty säilyisivät komplementaarissa suhteessa, joka juuri on symbolisen ajattelun edellytys.”²⁰ (Voitaisiin varmasti osoittaa, että tämä merkityksen täydentävä annos [*ration supplémentaire*] on ration eli järjen itsensä alkuperä.) Lévi-Strauss käyttää sanaa *supplémentaire* vähän myöhemmin uudestaan puhuttuaan ensin “häilyvästä merkitsijästä, joka on kaiken äärellisen ajattelun riippa”: “Toisin sanoen — ja inspiroituneena Maussin

ohjenuorasta, jonka mukaisesti kaikki sosiaaliset ilmiöt voi rinnastaa kieleen — huomaamme käsitteissä *mana*, *wakan*, *oranda* ja muissa samantyyppisissä käsitteissä tietoisien ilmauksen *semanttisesta funktiosta*. Tämän semanttisen funktion ansiosta symbolinen ajattelu on mahdollista sille ominaisesta ristiriidasta huolimatta. Näin voidaan selittää ne näennäisesti ratkaisemattomat vastakkaisuudet, jotka liittyvät näihin käsitteisiin [...] Voima ja vaikutus, laatu ja olotila, substantiivi ja adjektiivi, substantiivi ja verbi, abstrakti ja konkreettinen, kaikkialla läsnäoleva ja tiettyssä paikassa esiintyvä — *mana* on itse asiassa tätä kaikkea samanaikaisesti. Mutta eikö tämä johdukin juuri siitä, että *mana* ei ole mitään tästä kaikesta eli että se on pelkkä muoto tai tarkemmin sanottuna symboli puhtaimmillaan, siis kykenevä ottamaan vastaan minkä tahansa symbolisen sisällön? Tässä symboli-järjestelmässä, joka muodostuu kokonaisesta kosmologiasta, *mana* lienee yksinkertaisesti *symbolinen nolla-arvo* eli aivan tietynlainen merkki: *mana* merkinnee sellaisen symbolisen sisällön välttämättömyyttä, joka on *korvaava [supplémentaire]* [kurs. J.D.] suhteessa toiseen symboliseen sisältöön (joka merkityllä jo on). Tämä merkki voi kuitenkin saada jonkinlaisen merkitysarvon, jos se vain kuuluu käytettävissä olevaan varastoon eikä ole (kuten fonologit sanovat) ryhmätermi.” (Lévi-Straussin alahuomautus: “Kielitieteilijät ovat jo joutuneet muotoilemaan tämän tyyppisiä oletuksia. Esimerkiksi: ‘Nolla-arvon foneemi eroaa kaikista muista ranskan kielen foneemeista, sikäli kuin sillä ei ole ainuttakaan tunnusomaisista piirrettä eikä pysyvää foneettista arvoa. Nolla-arvon foneemin varsinainen tehtävä on sen sijaan estää foneemin poissaolo.’ (Jakobson/Lotz²¹) Käyttämällä mallina tässä esitettyä käsitystä voisi melkein sanoa, että *mana*-tyyppisten käsitteiden tehtävä on estää merkityksen poissaolo, vaikkei niillä itsellään olekaan mitään erityistä merkitystä.”²²)

Merkitsijän *ylimääräisyys*, sen *täydentävä* luonne johtuu siis tietyistä äärellisyydestä eli puutteesta, joka täytyy *korvata*.

Niinpä on helppo ymmärtää, miksi pelin ja leikin käsite on niin tärkeä Lévi-Straussille. Viittaukset kaikenlaisiin leikkeihin ja peleihin, varsinkin rulettiin, ovat erittäin yleisiä erityisesti teoksissa *Entretiens (Haastatteluja)*²³, *Race et histoire (Rotu ja historia)*²⁴ ja *La Pensée sauvage*. Mutta nämä viittaukset ovat aina tiettyssä jännitteisessä suhteessa.

Ensinnäkin ne ovat jännitteisessä suhteessa historian kanssa. Kysymys on klassisesta ongelmasta, ja sen suhteen Lévi-Straussille on myös esitetty vastaväitteitä. Viittaan ainoastaan ongelman muodolliseen puoleen: Redusoidessaan historian Lévi-Strauss kieltäytyy käyttämästä tätä käsitettä, joka on aina ollut osasyllinen teleologiseen ja eskatologiseen metafysiikkaan. Historian käsite on paradoksisesti ollut osasyllinen läsnäolon filosofiaan, vaikka historian onkin luultu soveltuvan argumentiksi nimenomaan läsnäolon filosofiaa vastaan. Vaikka historiallisuuden tematiikka näyttääkin tulevan esille filosofiassa vasta varsin myöhään, on olemisen määrittäminen läsnäoloksi aina vaatinut tätä tematiikkaa. Huolimatta koko klassisesta ajattelusta vallitsevasta vastakkainasettelusta *epistemen* ja *historian* käsitteiden välillä voitaisiin osoittaa (sekä etymologian²⁵ avulla että ilman sitä), että *epistemen* käsite on aina vaatinut *historian* käsitettä, sikäli kuin historia tarkoittaa aina tulemisen ykseyttä: joko totuuden perinnettä tai tieteen kehitystä, jossa tavoitellaan totuuden omaksumista läsnäolona ja tietoisuuden läsnäolossa itselleen eli itsetietoisuudessa saavutettavaa tietoa. Historiaa on aina ajateltu historiallisen todellisuuden yhteenvetomaisen tiivistelmän liikkeenä eli kahden läsnäolon välisenä johdannaisuutena. Mutta jos historian käsite (aivan oikeutetusti) kyseenalaistetaan ja redusoidaan muotoilematta selvästi sitä

ongelmaa, johon juuri viittasin, niin ollaan vaarassa palata takaisin klassiseen epähistoriallisuuteen, siis metafysiikan historian tiettyyn vaiheeseen. Tämä on käsittääkseni ongelman abstrakti ja muodollinen puoli. Konkreettisemmin sanottuna: On huomattava, että rakenteellisuuden ja rakenteen sisäisen alkuperäisyyden kunnioitus pakottaa Lévi-Straussin mitätöimään ajan ja historian. Esimerkiksi uuden rakenteen tai järjestelmän ilmaantuminen tapahtuu aina murtuman kautta; on kysymys murtumasta oman menneisyyden, alkuperän ja syyn kanssa. Murtuma on uuden merkkijärjestelmän rakenteellisen erityisyyden ehto. Rakenteellisen järjestyksen ominaislaatua voi kuvailla vain, jos kuvailussa ei oteta huomioon tämän järjestyksen edellytyksiä menneisyydessä. Sitä voi kuvailla vain, jos ei esitä kysymystä, joka koskee muutosta rakenteiden välillä, eli jos historia suljetaan tarkastelun ulkopuolelle. Tässä ‘strukuralistisessa’ tarkastelussa sattuman ja epäjatkuvuuden käsitteet ovat väistämättömiä. Itse asiassa Lévi-Strauss turvautuukin niihin usein, kuten esimerkiksi kielestä eli rakenteiden rakenteesta kirjoittaessaan. Kirjoittamassaan johdannossa Maussin tuotantoon hän sanoo, että kieli “on voinut syntyä vain yhdellä kertaa”: “Mitkä tahansa sitten ovatkaan kielen syntyajankohta ja -olosuhteet elämän asteittaisessa kehityksessä, kieli on voinut syntyä vain yhdellä kertaa. Asiat eivät ole voineet alkaa merkitä jotakin vähitellen. Seurauksena muutoksesta, jonka tutkiminen ei kuulu yhteiskuntatieteille vaan biologialle ja psykologialle, on tapahtunut siirtymä vaiheesta, jossa millään ei vielä ollut merkitystä, toiseen vaiheeseen, jossa kaikella on jo merkitys.”²⁶ Tämä ei estä Lévi-Straussia tiedostamasta tosiasiallisten muutosten hitautta, kypsymistä ja jatkuvaa työskentelyä, siis historiaa (esimerkiksi teoksessa *Race et histoire*). Mutta sen ratkaisun mukaisesti, johon päätyivät myös Rousseau ja Husserl, Lévi-Straussin on “jätettävä kaikki tosiasiat huomiotta”, silloin kun hän haluaa käsitellä kulloisenkin rakenteen olennaisen erityisyyden. Kuten Rousseau, on Lévi-Straussin ajateltava uuden rakenteen alkuperää katastrofimallin mukaisesti: luonnossa tapahtuvana luonnottomuutuksena, luonnollisen ketjun luonnollisena katkeamisena, luonnon välimatkana luonnosta itsestään.

Leikin ja historian välisen jännitteen lisäksi myös leikin ja läsnäolon välillä on jännite. Leikki on läsnäolon katkeamista. Kielellisen elementin läsnäolo on aina merkitsevä ja korvaava viittaussuhde, joka on kirjoitettu erojen järjestelmän ja ketjun liikkeen sisään. Leikki on aina poissaolon ja läsnäolon leikkiä, mutta jos sitä halutaan ajatella radikaalisti, niin sitä on ajateltava ennen vaihtoehtoa läsnäolon ja poissaolon välillä. Olemista on ajateltava läsnäolona ja poissaolona leikin mahdollisuudesta käsin eikä toisinpäin. Mutta vaikka Lévi-Strauss on muita paremmin tuonut esille toistumisen leikin ja leikin toistumisen, hänen teoksissaan ei myöskään voi olla havaitsematta eräänlaista läsnäolon etiikkaa, nostalgiaa, joka haikailee alkuperää, alkukantaista ja luonnollista viattomuutta sekä läsnäolon puhtautta ja puheessa ilmenevää subjektin puhdasta läsnäoloa itselleen: etiikkaa, nostalgiaa ja jopa katumusta, jotka hän usein esittää etnologisen tutkimuksen motivaationa, kun tutkimus suunnataan alkukantaisiin, hänen silmissään esimerkillisiin yhteisöihin. Kyseiset tekstit ovat laajalti tunnettuja²⁷.

Tämä strukturalistinen särkyneen välittömyyden tematiikka, joka tavoittelee poissaolevan alkuperän menetettyä tai mahdotonta läsnäoloa, on siis leikkiä koskevan ajattelun surullinen, *negatiivinen*, nostalginen, syllisyysdentuntainen, sen rousseaulainen puoli. Leikkiä koskevan ajattelun toinen puoli on nietscheläinen *affirmaatio*, *myöntäminen*, maailman leikin ja tulemisen viattomuuden iloinen myöntäminen eli

aktiiviselle tulkinalle tarjoutuvan merkien maailman myöntäminen. On kyse merkeistä ilman virheitä, totuutta ja alkuperää. Tämä myöntäminen määrittelee keskustattomuuden muulla tavoin kuin keskustan menetykseksi. Myöntäminen leikkii vailla turvallisuutta. Sillä on olemassa myös turvallista leikkiä: leikkiä, joka rajoittuu korvaamiseen valmiiksi-annetuilla ja olemassaolevilla, läsnäolevilla osilla. Ehdottomassa sattumassa myöntäminen antautuu myös geneettiselle määrittelemättömyydelle, hedelmöittävään jäljen seikkailuun.

On siis olemassa kaksi tulkintaa tulkinnasta, rakenteesta, merkistä ja leikistä. Toinen pyrkii avaamaan ja unelmoi avaavansa totuuden tai alkuperän, joka välttäisi merkin järjestyksen ja leikin; samalla tulkinnan välttämättömyys koetaan kotoakarkoituksen tavoin. Sen sijaan toinen tulkinta, joka ei enää tavoittele alkuperää, myöntää leikin ja yrittää nousta ihmisen ja humanismin tuolle puolen. Sillä ihmisen nimi on sen olennon nimi, joka on läpi metafysiikan eli ontoteologian historian — siis läpi koko oman historiansa — uneksunut täyden läsnäolon, leikin lopun, varmuuden takaavan perustan ja alkuperän. Tämä tulkinta tulkinnasta, jonka suuntaviivat Nietzsche on meille osoittanut, ei toivo etnografiasta “uuden humanismin innoittajaa”²⁸, kuten Lévi-Strauss.

Nämä kaksi tulkintaa tulkinnasta ovat ehdottomasti yhteensovittamattomia, vaikka koemmekin ne samanaikaisesti ja sovittamme ne yhteen epäselvässä ekonomiassa. Nykyään voi havaita useita merkkejä siitä, että nämä kaksi tulkintaa tulkinnasta jakavat keskenään ihmistieteiden (kuten niitä ongelmallisesti kutsutaan) kentän.

Vaikka kummankin tulkinnan täytyy korostaa, ettei se ole redusoitavissa toiseen tulkintaan, ja painottaa tulkintojen välistä eroa, niin omasta puolestani en luule, että nykyään olisi valittava niiden väliltä. Kysymys ei voi olla valinnasta, koska olemme sellaisella alueella — sanokaamme taas väliaikaisesti historiallisuuden alueella — jossa valinnan kategoria näyttää varsin heppoiselta; koska ensin on yritettävä ajatella yhteistä maaperää ja tämän poisredusoimattomissa olevan eron erää²⁹ [différance]; ja koska kyseessä on sen tyyppinen — tämäkin historiallinen — kysymys, että kykenemme nykyään vain aavistelemaan tämän kysymyksen sikiämistä, muotoutumista, kehittymistä, ja sen aiheuttamia synnytystuskia. Näin sanoessani käänän katseeni kohti synnytystoimenpiteitä, mutta myös kohti heitä, jotka — yhteiskunnassa, johon minäkin lukeudun — kääntävät katseensa pois siitä, millä ei vielä ole nimeä. Tämä vielä nimeämätön antaa jo merkkejä itseltään, mutta voi tehdä sen vain (kuten on välttämätöntä aina, kun syntymistä tapahtuu) epälajin tiettyinä lajina, luonnottomuuden mykässä, kehittymättömässä, kauhistuttavassa ja muodottomassa muodossa.

Suom. Ismo Nikander

Viitteet

1. [‘Merkitseminen’ (signification) tarkoittaa tässä sitä suhdetta, joka liittyy toisiinsa merkin kaksi puolta: ilmaisevan puolen ja tarkoituspuelen eli merkitsijän (signifiant) ja merkityn (signifié). Tässä terminologisessa, kielitieteellisessä merkityksessä ‘merkitseminen’ ei siis tarkoita esimerkiksi sitä, että ihminen merkitsee asioita tai esineitä annetuilla tai luomillaan merkeillä, vaan sitä, että merkitsijä merkitsee merkittyä. Suomennoksessa esiintyvä substantiivi ‘merkitseminen’ on aina käänös sanasta ‘signification’.]
2. *Mythologies* [1] *Le Cru et le cuit*. Paris: Plon, 1964. s. 22. [Teoksen johdantoluku *Ouverture* on suomennettu: ”Alkusoitto” teoksesta *Le Cru et le cuit*, suom. Eero Tarasti, *Synteesi* 1-2/1991, s. 27-42. Koska Lévi-Straussin tekstiä on Tarastin käänöksessä huomattavasti lyhen-

netty niin että useat Derridan siteeraamat tekstikohdat on käännetty siinä vain osittain, ovat Derridan artikkelissa esiintyvät lainaukset Lévi-Straussilta kokonaan minun suomentamiani.

3. [Tuodakseni yhteyden etnosentrisyyden kritiikkiin selvemmin esillä, käytän käänöstä ‘etnologia’, vaikka suomen kielen sana ‘etnologia’ ei merkitykseltään täysin vastaakaan ranskan sanaa ‘ethnologie’. Suomen kielessä sanalla ‘etnologia’ tarkoitetaan tavallisesti kansatiedettä, joka tutkii etupäässä omaa kulttuuria — ei siis esimerkiksi vieraiden maanosien kulttuureja. Sitä vastoin Lévi-Straussin harjoittamaa tiedettä (ranskaksi *ethnologie*) nimitetään suomen kielessä useimmiten kulttuuriantropologiaksi, ja se vastaa suurin piirtein niitä tieteenhaaroja, joita anglosaksisissa maissa kutsutaan nimellä *social* tai *cultural anthropology*. Etnografia taas tarkoittaa yksilöllisiksi kokonaisuuksiksi ymmärrettyjen ihmisryhmien tarkastelua ja analyysia. Se pyrkii selvittämään erilaisten etnisten ryhmien elintapoja vertailematta eri ryhmiä keskenään. Etnologia käyttää etnografian tutkimustuloksia omissa vertailevissa tutkimuksissaan, jossa analysoidaan ja tulkitaan eri ihmisryhmien ja kulttuurien samankaltaisuuksia ja eroavaisuuksia sekä pyritään yleisempään teoriaan ihmisen elintavoista.]
4. *Les Structures élémentaires de la parenté.*, PUF, Paris 1949.
5. *Les Structures...*, s. 9.
6. *Les Structures...*, s. 1.
7. *La Pensée sauvage.*, Plon, Paris 1962. s. 327.
8. *Ibid.*
9. *Ibid.*, s. 27.
10. “Structuralisme et critique littéraire”, *L’Arc*, n:o 26, 1965, s. 30-44, tässä s. 30. Myös teoksessa Gérard Genette, *Figures.*, Seuil, Paris 1966. s. 145-170, tässä s. 145-146.
11. *La Pensée sauvage*, s. 26.
12. [Viittaus teokseen *Le Cru et le cuit*.]
13. *Le Cru et le cuit*, s. 10.
14. [Etymologisesti sanat ‘anaklasti’ (kr. ἀνακλασις) ja ‘reflektio’ (lat. *reflexio*) vastaavat pitkälti toisiaan, mikä selittää sen, että Lévi-Strauss nimittää filosofisen reflektion paradigmalle tarjoamaansa vaihtoehtoa juuri anaklastiksi. Etuliitteiden ana- ja re- perusmerkitys on ”takaisin”. Verbien *klaw* ja *flektere* merkitys on ”taipua”.]
15. *Le Cru et le cuit* 13.
16. *Ibid.*, s. 20.
17. *Ibid.*, s. 25-26.
18. *Ibid.*, s. 15-16.
19. [Derrida käyttää sanaa *supplémentaire* (ja verbin *suppléer* muita johdannaisia) kahdessa merkityksessä, joita yleensä pidetään keskenään ristiriitaisina ja toisensa poissulkevinä: 1. *täydentävä*, 2. *korvaava*. Jos X täydentää Y:tä, niin silloin ei näytä olevan kysymys korvaavuussuhteesta. Derrida kuitenkin osoittaa näiden ristiriitaisen merkitysten välttämättömän yhteenkuuluvuuden; näin hän käyttää sanaa *suppléer* ja sen johdannaisia metafysiikan ja lingvistiikan dekonstruktiossa. Tekstissä esiintyvät kursivoitut sanat *korvata*, *täydentää*, *korvike*, *täydennys*, *korvaava*, *täydentävä* ovat käänöksiä verbin *suppléer* johdannaisista.]
20. “Introduction à l’œuvre de Marcel Mauss”. Teoksessa Marcel Mauss, *Sociologie et anthropologie*, troisième édition augmentée, PUF, Paris 1966. s. XLIX.
21. R. Jakobson & J. Lotz, “Notes on the French Phonetic Pattern”, *Word*, vol. 5, n:o 2, August 1949, New York. s. 155.
22. ”Introduction...”, s. XLIX-L.
23. G. Charbonnier, *Entretiens avec Claude Lévi-Strauss*, Plon, Paris 1961.
24. *Race et histoire.*, Unesco, Paris 1952.
25. [ἵστορια tarkoitti alunperin tietoa, tutkimusta, menneiden tapahtumien tutkimista ja niiden esittämistä. Se juontuu sanasta ἵστωρ (”se joka tietää, tietäjä”) ja sen kautta viime kädessä verbistä εἶδος (”tietää”). Verbiistä εἶδος on peräisin myös substantiivi εἶδος (”ulkonäkö, muoto, idea, alkukuva, laji”), jolla oli keskeinen merkitys kreikkalaisessa käsityksessä filosofisesta ja tieteellisestä tiedosta (ἐπιστημη).]
26. ”Introduction...”, s. XLVII.
27. [Luultavasti viittaus teokseen *Tristes tropiques* (Surulliset tropiikit), Plon, Paris 1956.]
28. Introduction..., s. XXIX.
29. [’Erä’ on käänökseni Derridan epäsanalle ja epäkäsitteelle *différance*, joka poikkeaa kirjoitusasultaan yhdellä kirjaimella ranskan kielen sanasta *différence* (ero). Tätä poikkeamaa ei kuitenkaan voi kuulla puheessa, sillä -an- ja -en- lausutaan ranskan kielessä samalla tavalla. Eron (siis erän) voi havaita ainoastaan kirjoituksessa.]

ISMO NIKANDER

MERKKIEN LOPUTON LEIKKI

Fenomenologian ja strukturalismin välissä ja tuolla puolen

derridan hankkeen monisyisyys ja suuruusuntaisuus aiheutuvat suurelta osin siitä hienosyisestä lukutavasta, jolla hän on suhteuttanut lukuisia yksittäisiä ajattelijoita ja heidän käsittelemiään ehkä vähäpätöiseltäkin näyttäviä teemoja metafysiikan perinteen kokonaisuuteen. Paikantamalla eri ajattelijoiden tekstissä ristiriitoja metafysiikkaan kuulumisen ja siitä irtautumisen välillä, hän on kääntänyt useita metafyyysisiä ajattelijoita, mutta myös metafysiikan kriitikkoja toisiaan vastaan ja asettanut heidät kritisoimaan toisiaan; näin hän on osoittanut metafysiikan kriitikkojen ajattelevan itsekin vielä osittain metafyyysisesti sekä terävöittänyt alituisen metafysiikan kritiikkiään. Erityistä huomiota ansaitsee Derridan kyky yhdistää omassa metafysiikkakritiikissään virikkeitä seläisistä ajatussuunnista, jotka ensi katsomalta eivät näytä olevan kovinkaan lähellä toisiaan, esimerkiksi Heideggerin metafysiikkakritiikistä, Saussuren semiologiasta ja Husserlin transsendentaalisesta fenomenologiasta.

Varhaisissa, siis lähinnä 60-luvun teksteissään Derridan voi nähdä tasapainoilleen erityisesti strukturalismin ja fenomenologian välillä ja saaneen molemmista virikkeitä omaan ajatteluunsa. Husserlin fenomenologiaa Derrida käsittelee ensimmäisissä teoksissaan: *Le Problème de la genèse dans la philosophie de Husserl* (kirjoitettu 1954, julkaistu 1990), *L'Origine de la géométrie, de Husserl. Traduction et introduction* (1962) ja *La Voix et le phénomène* (1967), sekä artikkeleissaan ”*Genèse et structure*” ja *la phénoménologie* (esitelmänä 1959), *La Phénoménologie et la clôture de la métaphysique* (1966) ja *La Forme et le vouloir-dire* (1967). Välienselvittely fenomenologian kanssa tapahtui siis aikana, jona strukturalismi hallitsi ranskalaisista tieteellistä keskustelua. Etäisyydenoton strukturalismista voi nähdä tapahtuneen erityisesti teoksessa *De la grammatologie* (1967), siihen läheisesti liittyvässä, nyt suomennetussa artikkelissa *Rakenne, merkki ja leikki ihmistieteiden diskurssissa* (esitelmänä 1966) ja eräissä muissa teoksen *L'Écriture et la différence* (1967) artikkeleissa. Kummastakin ajatussuunnasta ammentamiaan virikkeitä Derridan käytti toisen suunnan kritiikissä: Hän kritisoi fenomenologiaa — etenkin fenomenologian periaatteiden periaatetta, puhdasta läsnäoloa, ja käsitystä tietoisuuden suvereenista asemasta kielellisten merkitysten konstituutiossa — pitkälti strukturalistisista ajatuksista, esimerkiksi saussurelaisesta merkin diakriittistä luonnetta koskevasta käsityksestä käsin. Kääntäen hän osoitti strukturalistisen ajattelun rajoittuneisuuden juuri Husserlin tarjoamin käsitteellisin välinein — tämä koskee erityisesti strukturalistista käsitystä rakenteen suljetusta luonteesta sekä ajan ja historian redusoinnista strukturalistisessa tarkastelussa.

Omassa filosofiassaan Derrida on kehitellyt myös joitakin Heideggerin filosofian keskeisiä motiiveja. Hän on omaksunut heideggerilaisen metafysiikkakritiikin perusajatuksia ja pyrkinyt radikalisoimaan Hei-

deggerin esittämää kritiikkiä sekä saussurelaisista että osittain myös husserlilaisista lähtökohdista käsin. Keskeisellä sijalla Derridan tavassa hyödyntää Heideggerin metafysiikkakritiikkiä on ollut Heideggerin teesi, että metafysiikassa ajatellaan olemista läsnäolona: pelkistetään olemisen läsnäoloon. Itse asiassa metafysiikka on Derridan mukaan ajattelua, joka ylipäätään ajattelee olemista, sillä olemisen on aina ymmärretty läsnäoloksi. Derrida on omaksunut Heideggerilta myös käsityksen, että metafysiikka on perimmältään *arkhe*-filosofiaa, sikäli kuin siinä ajatellaan, että olevaa määrää ja jäsentää prinssiippi (*arkhe*): periaate ja alkuperä. Prinssiippiä pidetään ikuisena ja muuttumattomana, siis vakaampana kuin olevaa itseään, joka määräytyy ja määrittyy prinssiipistä käsin. Hyvin yleisesti ottaen Derrida seuraa Heideggeria myös sikäli, että Heidegger ei enää ajattele aikaa olemisesta, siis läsnäolosta käsin, vaan pyrkii kääntämään tämän metafyyysisen ajattelumallin ja tarkastelemaan olemista ajallisuuden itsensä, siis temporaalisuuden liikkeen konstituotimena; Heideggerin tavoin Derrida pitää temporaalisuuden liikkettä ja ajallistavaa synteesiä ”vanhempana” tai ”alkuperäisempänä” kuin konstituotuja merkityksiä, mutta samalla hän on pyrkinyt ylittämään heideggerilaisen metafysiikkakritiikin ja radikalisoitunut Heideggerin temporaalisia analyysejä niin, että kritiikki on laajentunut koskemaan myös Heideggeria itseään.

Heideggerilta saadut vaikutteet ilmenevät selvästi myös siinä tavassa, jolla Derrida artikkelissaan *Rakenne, merkki ja leikki* tarkastelee strukturalismia ja suhteuttaa sen filosofian perinteeseen. Lévi-Straussin strukturalistisessa etnologiassa Derridan huomio kohdistuu yhtäältä siihen, mikä siinä uusintaa metafysiikkaa läsnäolon filosofiana. Toisaalta hän paikantaa Lévi-Straussin tekstissä metafyyysisen ajattelun murtumia. Erityisesti Derridaa kiinnostaa — niin Lévi-Straussin kuin monen muunkin ajattelijan kohdalla — näiden kahden osatekijän välinen ristiriita samassa tekstissä. Tämän ristiriidan johdosta ”kieli sisältää oman kritiikkinsä välttämättömyyden.” (Rml) Derridan teesi kuuluu, että metafysiikkaan itseensä sisältyy osatekijä, joka osoittaa metafysiikan ulkopuolelle; yksioikoinen irtautuminen metafysiikasta ei tosin ole mahdollista, mutta toisaalta ei metafyyysinen tekstikään ole täysin ristiriidatonta, vaan se on ristiriidassa itsensä kanssa.

Strukturalismi metafysiikkana — metafysiikka strukturalismina

Kaikkeen yleisimmin Derridan käsitystä metafysiikasta voitaneen luonnehtia sanomalla, että metafysiikka on ajattelua, jossa olemisen ymmärretään läsnäoloksi ja olevaa jäsennetään *arkhesta* eli prinssiipistä (periaatteesta, alkuperästä) käsin. Itse asiassa on ollut kaksi toisiaan täydentävää tapaa, jolla olemisen on ymmärretty läsnäoloksi. Kummassakin tapauksessa läsnäoloa on pidetty keskustana, johon nähden ja jonka kautta kaikki muu saa merkityksensä. (i) Jo antiikin filosofiassa mutta usein sen jälkeenkin on ajateltu, että olemisen itse voi olla läsnä teoreettisessa tarkastelussa: *eidós, idea, ousia, telos* jne. ovat olleet nimiä

länä-olevalle. Länä-olevaa on pidetty ikuisena ja muuttumattomana: riippumattomana niistä eri tavoista, joilla se tieteellisessä ja filosofisessa diskurssissa kulloinkin ilmenee. Esimerkiksi *eidós* on ymmärretty ikuiseksi ja muuttumattomaksi merkityssällöksi, jonka *nous* eli järki voi tehdä länäolevaksi. Lisäksi *eidosta*, *ideaa*, *ousiaa*, jne. (miten keskustaa sitten onkaan nimitetty) on pidetty olevaa jäsentävänä ja olevassa länäolevana periaatteena. (ii) Toisaalta — erityisesti uudella ajalla — on edustettu (edellistä tukevaa ja osittain sen korvaavaa) käsitystä tietoisuuden länäolosta itselleen (*presence à soi*). Tietoisuuden, subjektin tai minän länäoloa itselleen, itsetietoisuutta on pidetty sinä periaatteena, josta käsin varmaa tietoa vain voidaan saavuttaa. Filosofissa ja tieteessä on tavoiteltu itsetietoisuudessa saavutettavaa tietoa, jossa sekä oleva että tietoisuus itse ovat tietoisuudelle länä transparentilla tavalla.

Vaikka Derrida artikkelissaan *Rakenne, merkki ja leikki* tarkastelee Lévi-Straussin esimerkin avulla nimenomaan strukturalistisessa ajattelussa piileviä ristiriitoja, hänen kritiikkinsä ei kohdistu viime kädessä pelkästään strukturalismiin, vaan sillä on huomattavasti laajempia yhteyksiä. Kritisoimalla metafysiikan tiettyä muotoa — strukturalismia — Derrida kohdistaa huomionsa metafysiikan yleisiin ajattelutapoihin, jotka eivät ole ominaisia vain strukturalismille, vaikka ilmenevätkin siinä erityisen selvästi. Derrida onkin toisessa yhteydessä todennut, että ”tietynlainen strukturalismi on aina ollut filosofian kaikkein spontanein ratkaisu.” (ED 237) Artikkelinsa *Rakenne, merkki ja leikki* Derrida aloittaa kahdella huomiolla filosofian ja rakennetta koskevan ajattelun suhteesta: (1) Tieteessä ja filosofissa tarkasteltujen ilmiöiden jäsentäminen rakenteiden avulla (jo ennen termin ’rakenne’ käyttöönottoa) on yhtä vanhaa kuin tieteellinen ja filosofinen ajattelu ylipäätään. (2) Rakenteen kaikki osat on suhteutettu rakenteen keskustaan: ns. transsendentaaliseen (merkitsijöiden tuolla puolen olevaan, merkitsijöistä riippumattomaan) merkittyy. Juuri tätä keskustaa, joka on ymmärretty milloin *ideaksi*, milloin *ousiaksi* — milloin *arhkeksi*, milloin *telokseksi*, on pidetty episteemisen tutkimuksen varsinaisena kohteena.

Metafyysistä strukturalistinen ajattelu on paitsi siksi, että siinä edustetaan käsitystä muuttumattomista rakenteista, myös siksi, että siinä tukeudutaan perinteiseen merkittäeseen, siis ajatuksen merkitystä, joka viittaa merkitsijään ja eroaa merkitsijästä. Vaikka käsitteet ’merkitsijä’ (*signifiant*) ja ’merkitty’ (*signifié*) ovat peräisin Saussurelta, niin ajatus siitä, että merkki viittaa kohteeseensa ja eroaa kohteestaan on yhtä vanha kuin metafysiikka. Erityisen tärkeää Derridan kannalta on se, että länäolon filosofissa ajatellaan, että on olemassa puhdas länäoleva merkityssisältö, joka ei ole riippuvainen siitä tavasta, jolla se ilmaistaan. Saussuren käsitteillä sanottuna tämä tarkoittaa, että on olemassa puhdas eli täysin itsenäinen merkitty, johon eri merkitsijöillä ei ole minkäänlaista vaikutusta. Merkityn ajatellaan olevan ikään kuin valmiina oleva idea, joka on riippumaton merkitsijöistä. Merkitsijän suhdetta merkittyy pidetään siis täysin ulkoisena: merkitsijällä ei ole vaikutusta merkittyy.

Metafyysikan kritiikki kytkeytyy Derridan kohdalla siis tiiviisti perinteisen lingvistiikan kritiikkiin — etenkin merkin käsitteen kritiikkiin. Sillä juuri merkin käsitteessä implikoitu ajatus transsendentaalisesta, muuttumattomasta merkitystä on kuulunut metafysiikan peruspilareihin. Metafyysikan dekonstruktion täytyykin alkaa merkin käsitteen dekonstruktiosta.

Ajatus merkistä täytyisi siis dekonstruoida kirjoitusta koskevalla ajattelulla, joka yhtyy (kuten pitääkin) onto-teologian *ravisteluun* [*sollicitation*; lat. *sollicitare*: liikuttaa kokonaan]: onto-teologia toistetaan uskollisesti *kokonaisuudessaan* ja sen kaikkein varmintia selviöitä *horjutetaan*. (G 107)

Metafyysikan dekonstruktio tarkoittaa siis metafysiikan *toistoa*, sillä dekonstruktion on operoitava — kuten Derrida on usein korostanut — dekonstruoitavan tekstin sisältä käsin. Tällainen toisto ei kuitenkaan jää pyrkimykseksi identtiseen rekonstruktion tai onto-teologian uusintamiseen, vaan toisto johtaa metafysiikan peruskäsitteiden ja

-ajatusten kyseenalaistamiseen ja horjuttamiseen.

Erojen ajattelusta erän ajatteluun

Koska metafysiikassa on aina ajateltu olemista länäolona ja identiteettinä, voidaan metafysiikan lähtökohdat kyseenalaistaa ainoastaan radikaalista eron ajattelusta käsin. Tietysti myös metafysiikassa, länäolon filosofissa, on ajateltu eroa, mutta tällöin on kuitenkin useimmiten ollut kysymys erosta identiteetin polaarisenä vastakohtana: erosta positiivisten termien välillä. On toki ollut myös radikaalimpaa eron ajattelua. Hegelin ’erottavan suhteen’ (*différente Beziehung*) ja Heideggerin ’ontologisen eron’ (*ontologische Differenz*) lisäksi myös Saussuren ajatuksella merkin diakriittisestä luonteesta eli hänen käsityksellään eroista kieltä ja merkityksiä konstituovana tekijänä on tärkeitä yhtäläisyyksiä derridalaisen ’erän’ (*différance*) kanssa. Artikkelin *Rakenne, merkki ja leikki* suhteen saussurelaisella eron ajattelulla on jopa tärkeämpi merkitys kuin Hegelin ja Heideggerin ajatuksilla, sillä ensinnäkin artikkeli tarkastelee juuri strukturalismia ja sen saussurelaisia lähtökohtia ja toiseksi Derridan siinä käyttämä ilmaisu ’erojen leikki’ (*le jeu des différences*) on peräisin Saussurelta. Derridan hahmottelemaa eron leikin eli erän ajattelua voikin pitää eräiden Saussuren ajatusten radikalisoimisena. Saussuren tässä yhteydessä keskeisiä semiologiaa ajatuksia voidaan jäsentää seuraavasti:

(i) Merkki muodostuu kahdesta puolesta: ilmaisevasta puolesta (merkitsijä, *signifiant*) ja merkityspuolesta (merkitty, *signifié*). Merkitsijää ei pidä sekoittaa konkreettiseen sanaan eikä fooniseen substanssiin tai materiaaliseen, fysikaaliseen äänteeseen, vaan kysymys on psykisestä painaumasta (*empreinte psychique*) tai mielikuvasta. Merkitty puolestaan ei ole reaallinen, konkreettinen asia, vaan käsite (*concept*).

(ii) Lingvistisiä entiteettejä on olemassa vain, jos on olemassa merkitsijän ja merkityn yhteenliittymiä. Pelkkä äännesarja on sinällään vain abstraktio vailla lingvististä relevanssia: äännesarja on lingvistisesti relevantti vain, jos se kytkeytyy merkittyy, siis käsitteeseen. Sama pätee myös merkittyy: sillä on lingvististä relevanssia vain, jos se liittyy merkitsijään.

(iii) Merkityspuoli eli merkitty voidaan tavoittaa vain ilmaisevan puolen eli merkitsijän kautta.

(iv) Sellaisenaan eli *merkitsijöistä abstrahoituna merkitykset ovat muodottomia*, jäsentymättömiä ja käsittämättömiä:

Psykologisesti tarkasteltuna — abstrahoituna sanoista, joissa ajattelu ilmaistaan — ajattelumme on vain muodotonta ja eriytymätöntä massaa. [...] ilman merkien apua emme kykenisi erottamaan kahden ajatusta toisistaan selkeästi ja pysyvästi. Sinällään ajattelu on kuin usvaa, jossa ei ole välttämättä mitään rajattua. Ennen kieltä mikään ei ole vielä eriytnyt eikä ole olemassa valmiita ajatuksia. (Saussure -85, 155)

Sama muodottomuus ja eriytymättömyys, joka leimaa merkitsijöistä abstrahoitua ajattelua, on Saussuren mukaan ominaista myös merkityistä abstrahoiduille merkitsijöille:

Fooninen substanssi ei ole sen kiinteämpi tai vakiintuneempi [kuin merkitsijöistä abstrahoidut ajatuksetkaan]. Fooninen substanssi ei ole muotti, jonka muodon ajattelu välttämättä omaksuisi, vaan se on muovautuvaa materiaa, joka jakautuu erotettavissa oleviin osiin ja tuottaa näin ajattelun tarvitsemia merkitsijöitä. (ibid. 155-156)

Näin ollen sekä merkitsijät että merkityt saavat muotonsa vasta keskinäisen suhteensa kautta. Sanat eivät ole nimityksiä valmiiksi muotoutuneille ajatuksille; mutta toisaalta eivät ajatuksetkaan mukaudu foonisen substanssin valmiiseen muottiin, sillä sellaista ei ole olemassa. Sitä vastoin kaksi sinällään muodotonta ja jäsentymätöntä massaa (’äänimassa’ ja ’ajatusmassa’) saavat muotonsa vasta keskinäisessä suhteessaan: molemmat jäsentyvät eriytyväällä merkitsijä- ja

merkitysryhmiksi, äänneiksi ja ajatuksiksi, merkitysryhmiksi ja merkityksiksi.
(v) Merkitysryhmän identiteetti merkin eri käyttökerroilla ei voi olla luonteeltaan 'materiaalinen', vaan perustuu *lingvistiseen arvoon (valeur)*.

Aina kun käytän ilmaisua 'Herrat', käytän siinä uutta materiaa: kyse on aina uudesta foonisesta ja uudesta psykologisesta aktista. Saman sanan kahden käyttökerran välinen kytkös ei perustu materiaaliselle identiteetille eikä merkityksen eksaktille samankaltaisuudelle. (ibid 152)

Merkitysryhmä voidaan identifioida vain sen lingvistisen arvon avulla. "Kieli voi olla vain pelkkien arvojen järjestelmä." (ibid. 155) Arvoista voidaan puhua yleensä vain silloin, kun sen asian lisäksi, jonka arvo pitäisi määrittellä, on olemassa (a) jotakin muuta, jonka kanssa ensin mainittu asia voidaan vaihtaa, ja (b) samankaltaisia asioita, joita voidaan verrata ensin mainitun asian kanssa. Kymmenen markan kolikolla on arvo vain siksi, että (a) se voidaan vaihtaa johonkin muuhun, esimerkiksi leipään, ja (b) sitä voidaan verrata (samassa rahajärjestelmässä) esimerkiksi viiden markan kolikkoon ja (rahajärjestelmien välillä) esimerkiksi punnan kolikkoon. Sanan arvo tarkoittaa vastaavasti sitä, että (a) sana voidaan vaihtaa johonkin muuhun, nimittäin käsitteeseen, ja että (b) sana voidaan vertailla samankaltaistensa eli muiden sanojen kanssa. Sanan arvon määrittäminen edellyttää siis, että se voidaan erottaa muiden sanojen arvosta.

Sen sijaan, että [sanojen] *arvot* olisivat peräisin valmiiksi annetuista *ideoista*, ne ovat peräisin kielijärjestelmästä. Kun arvojen sanotaan vastaavan käsitteitä, niin tällöin tarkoitetaan, että käsitteetkin ovat yksinomaan erojen konstituioimia [*différentiels*]: käsitteet eivät määrity positiivisesti oman sisältönsä kautta, vaan negatiivisesti niiden suhteiden kautta, jotka niillä on kielijärjestelmän muiden termien kanssa. (ibid. 162)

(vi) Jäsentymättömän äänne- ja ajatusmassan eriytyminen merkitysryhmä- ja merkitysryhmiksi — merkitysryhmiksi ja merkityksiksi — edellyttää merkin *diakriittistä luonnetta*: ajatus (eli merkitty) on identtinen itsensä kanssa vasta, kun se eroaa merkijärjestelmän kaikista muista ajatuksista. Ajatuksen identifioituminen voi tapahtua vain suhteessa merkitysryhmisiin, sillä sinällään (so. merkitysryhmistä abstrahoituna) ajattelu on muodotonta massaa. Merkitty identifioituu foonisen substanssin erojen avulla — ei suinkaan partikulaaristen äänneiden avulla, sillä äännekin ovat sinällään vain muodotonta, jäsentymättömää massaa. Äänne ymmärretään merkitysryhmäksi vain, jos sitä ei vastaanoteta sen partikulaarisuudessa ja ainutkertaisuudessa, vaan jos se tulkitaan kuulokuvaksi (*image acoustique*), joka viittaa tiettyyn ajatukseen. "Tämä [ajatukseen ja äänneen] *yhdistelmä tuottaa muodon, muttei substanssia*." (ibid. 157) Kielessä ei ole mitään substantiaalista, ei positiivisen merkityksen omaavia merkkejä, vaan jokainen merkki ja merkitys konstituoituu vasta sen kautta, että se erotetaan muista merkeistä:

Edellä sanottu tarkoittaa, että *kielessä on vain eroja*. Itse asiassa on tarkennettava, että ero edellyttää yleensä positiivisia termejä, joiden välillä se on, mutta kielessä on vain eroja *ilman positiivisia termejä*. Tarkasteltiinpa sitten merkittyä tai merkitysryhmää, kielessä ei ole sen paremmin ajatuksia kuin äänneitäkään, jotka olisivat olemassa ennen kielijärjestelmää, vaan ainoastaan tästä järjestelmästä peräisin olevia käsitteellisiä ja foonisia eroja. (ibid. 166)

Merkitty on tunnistettavissa ainoastaan näiden foonisten erojen avulla. Jos merkityksiä halutaan erottaa toisistaan, ne on suhteutettava merkkien ilmaiseviin puoliin eli merkitysryhmisiin, jotka on erotettava toisistaan. Kielellinen merkki voidaan tunnistaa vasta sen kautta, että se erottuu kielijärjestelmän kaikista muista merkeistä. Merkitys on mahdollinen vain toisistaan erottuvien kuulokuvien leikissä: merkitys syntyy vasta kirjoittautuessaan erojen järjestelmään.

Näillä Saussuren ajatuksilla on ollut paljon merkitystä strukturalismissa, esimerkiksi Lévi-Straussin strukturalistisessa etnologiassa. Lévi-Strauss onkin edellä esitetystä Saussuren kanssa pitkälti yhtä mieltä. Rakenne (strukturi) on Lévi-Straussin mukaan merkitysryhmä/merkitty -pareista muodostuva järjestelmä, jossa jokainen merkitysryhmä merkitsee yhtä ja vain yhtä merkittyä. Merkitseminen tapahtuu noudattaen muuttumattomia sääntöjä, jotka mahdollistavat sekä merkkien erottamisen että niiden yhdistämisen. Yksittäiset partikulaariset merkit noudattavat muuttumattomia universaaleja lakeja.

Samoilla Saussuren ajatuksilla on ollut merkitystä myös Derridalle. Saussure on esittänyt nämä ajatukset pitkälti teoksensa *Cours de la linguistique générale* toisessa pääluvussa, joka on otsikoitu *Linguistique synchronique*. Derrida radikalisoi saussurelaisia erojen ajattelua kysymällä, kuinka lingvistisen entiteetin identiteetti tarkemmin ottaen konstituoituu. Tässä kysymyksessä hän ei rajoitu synkroniseen näkökulmaan, vaan asettaa kysymyksen historiallisuuden näkökulmasta (husserlilaisessa mielessä). Itse asiassa koko erottelu synkronisen ja diakronisen välillä mitätöityy, kun merkityksen konstituutiota tarkastellaan historiallisuuden näkökulmasta, sillä tällöin on välttämätöntä ottaa huomioon menneisyyteen suuntautuvien retentioiden ja tulevaisuuteen suuntautuvien protentioiden rooli nykyisten, läsnäolevien merkitysten konstituutiosta.

Yleisesti (ja yksinkertaistaen) voidaan sanoa, että Derrida radikalisoi Saussuren ajatuksen merkin diakriittisestä luonteesta yhdistämällä siihen — lähinnä omasta Husserl-kritiikistään juontuvan, Husserlin temporaalisia analyysejä edelleen kehittävä — ajatuksen merkityksen perustavasta temporaalisuudesta ja historiallisuudesta. Fenomenologian käsitteistö tarjoaa oivallisen mahdollisuuden tematisoida eksplisiittisesti merkityksen konstituutioon sisältyvä idealisoiva ja temporaalinen osatekijä. Kyse on idealisoimisesta, jossa läsnäoleva nyt(hetki) konstituoituu vasta retentiolla tavoitettavien menneiden nythetkien ja protentiolla tavoitettavien tulevien nythetkien kautta. Tässä idealisoinnissa yksittäinen, individuaalinen nythetki — sen sijaan, että se olisi alkuperäisesti läsnä — saa muotonsa vasta kiertotietä poissaolevien ('menneiden' ja 'tulevien') nythetkien kautta. "Eron leikki on idealisoinnin liikettä" (VP 99) Kyse on arkkisynteestistä (*archi-synthèse*), jota ei edellä mikään läsnäolon kokeminen eikä yksikään läsnäoleva nythetki, sillä vasta tämä ajallistava synteesi (*synthèse temporalisatrice*) konstituoivat nythetket ja läsnäolon ylipäätään.

Läsnäolon ja identiteetin konstituoitumista edeltää tietty ero: foonisella tasolla on kyse erosta individuaalisen ymmärretyn äänneen (*son entendu*) ja äänneen ymmärretyksi tulemisen (*être entendu du son*) välillä. Tämä aistittavasti ilmenevän (*le sensible apparaissant*) ja sen koetun ilmenemisen (*son apparaît vecu*) välinen ero, jota Derrida nimittää eräksi (*différance*), ylitetään ajallistavan ja idealisoivan synteessin avulla: individuaalinen ymmärretty ääni saa kuulokuvan (psykkisen painauman) muodon; muodoton ajatusmassa jäsentyy käsitteeksi. Muodottomassa massassa ei vielä ole eroja: erot syntyvät vasta jäsentävän synteessin myötä.

Tämän painauman ja jäljen alueella eli *koetun* ajallistamisessa [*temporalisation d'un vecu*] [...] ilmenee eroja [lingvististen] elementtien välillä — tai pikemminkin erot tuottavat nämä elementit." (G 95) "Jos aistittavasti ilmenevän ja sen koetun ilmenemisen [...] välillä ei olisi eroa, ajallistava synteesi, jonka ansiosta merkityksen ketjussa voi ilmetä eroja, ei voisi hoitaa tehtävänsä. (G 96-7)

Kysymys on siis erosta ideaalisuuden ja ei-ideaalisuuden välillä: koettu on aina jo idealisoitua, se on aina jo kulkenut kiertotien poissaolon, siis retentioiden ja protentioiden kautta.

Läsnäoloa ja identiteettiä konstituoivat siis nimenomaan erot, mutta eivät kuitenkaan pelkät synkroniset erot, kuten strukturalismissa ajatellaan, vaan myös ajallinen viive, jolla on merkittävä rooli idealisoivassa ajallistamisessa (*temporalisation*). Tätä eron ja viiveen yhteisvaikutus-

ta Derrida kuvailee epäkäsitteellä 'erä'. Temporaalisuuden ja historiallisuuden tematiikka, jolla Derridan voi sanoa täydentävän ja radikalisoivan Saussuren käsitystä erojen leikistä, ei itse ole peräisin strukturalismista, vaan Derrida on omaksunut sen pääasiassa Husserlin fenomenologiasta. Epäkäsitteen 'erä' kaksoismerkitystä — 1. ero, 2. viive, lykkäys — ei tosin voi yksiselitteisesti palauttaa Derridan yhtäältä Saussurelta ja toisaalta Husserlilta omaksumiin virikkeisiin, mutta tätä kaksoismerkitystä voi kyllä pitää yrityksenä ajatella yhdessä merkin diakriittistä luonnetta ja identiteetin tuottavaa ajallistavaa synteisiä.

Rakenne ja rakenteellisuus

Vaikka strukturalismi tukeutuukin paljossa Saussuren ajatuksiin, se ei kuitenkaan ole ajatellut rakennetta tarpeeksi johdonmukaisesti saussurelaisesta diakriittisyyden periaatteesta käsin, vaan se on idealisoinut rakenteen ja pitänyt sitä muuttumattomana. Näin rakenne tai pikemminkin rakenteen rakenteellisuus ”on tehty merkityksettömäksi ja redusoitu asettamalla rakenteelle keskusta eli suhteuttamalla rakenne läsnäolon pisteeseen, kiinteään alkuperään.” (Rml) Samalla strukturalismi on kietoutunut ristiriitoihin jopa oman johtoajatuksensa osalta: ajatus muuttumattomasta rakenteesta, joka määrittäytyy ja jäsenyy merkityskeskustasta käsin, on ristiriitainen.

Jos Saussuren ajatusta merkin diakriittisestä luonteesta ja tämän ajatuksen implikaatioita näet kehittää auki, niin seuraa väistämättä, että rakenteen oletettu keskusta (sikäli kuin kyseessä on todella merkityskeskusta, keskellä oleva merkitys eli transsendentaalinen merkitty) ei itse asiassa voi olla sen paremmin rakenteessa kuin rakenteen ulkopuolellakaan. (i) Sillä jos transsendentaalisella merkityllä olisi erotettavissa oleva, so. tunnistettava merkitys, niin merkin diakriittisestä luonteesta johtuen sillä voisi olla tämä merkitys vain rakenteen osien välisten erojen leikissä eli vain sikäli, kuin se erottuu rakenteen kaikista muista merkeistä. Jos tämä pitää paikkansa, ei kyseinen merkitys voisi enää muodostaa pysyvää, muuttumatonta keskustaa, sillä se olisi vain yksi osa rakenteesta, jonka kaikki osat määräytyvät toistensa ja keskinäisten muutostensa kautta. (ii) Jos merkitys sitä vastoin olisi transsendentaalinen eli merkittäjästä riippumaton, keskeinen, muuttumaton merkitty, niin silloin ei olisi lainkaan mahdollista tunnistaa sitä eli erottaa sitä muista merkityksistä. Sillä muuttumaton, transsendentaalinen merkitty ei voisi kuulua rakenteen itsensä alituisesti muuttuvaan erojen järjestelmään. Transsendentaalisen merkityksen paikka rakenteen ulkopuolella olisi eräänlainen ei-paikka (*non-lieu*), οὐ τοπος eli utopia. Tämän paradoksin Derrida ilmaisee seuraavasti:

On siis aina ajateltu, että keskusta, joka määritelmän mukaisesti on kussakin rakenteessa ainutlaatuinen, muodostaa rakenteessa juuri sen kohdan, joka määräämällä rakennetta itse välttää rakenteellisuuden. Klassisen rakennetta koskevan ajattelun mukaan keskustan voikin paradoksisesti sanoa olevan sekä rakenteessa että rakenteen ulkopuolella. Keskusta on kokonaisuuden keskellä, mutta koska keskusta ei kuulu kokonaisuuteen, kokonaisuuden keskusta on muualla. Keskusta ei ole keskusta. (Rml)

Paradoksiin ajaututaan jo strukturalismin saussurelaisista lähtökohdista käsin — siis ilman, että turvaututaan fenomenologian käsitteellisiin välinein radikalisoituun erojen ajatteluun. Husserlilla on kuitenkin paljon merkitystä Derridan tavalle lukea strukturalismia, sillä juuri fenomenologian avulla Derrida suhteuttaa strukturalistisen ajattelun laajempaan kokonaisuuteen: hän ei siis vain osoita strukturalismin sisältävää ristiriitaisuutta, vaan ajattelee fenomenologian avulla strukturalismin tuolle puolen. Derridan mukaan Husserl nimittäin hylkää ajatuksen ”spekulatiivisesta sulkeumasta” (*la clôture spéculative*, ED 230) ja samalla ajatuksen siitä, että filosofia voi päästä omassa tarkastelussaan loppuun ja täydentyä suljetuksi järjestelmäksi tai rakenteeksi. Rakenteellisen sulkeuman hylkäämisen myötä Husserl kehittää ajatuksen ”avautumisena toteutuvasta rakenteellisuudesta” (*la structuralité d'une*

ouverture, ED 230).

Kun Husserl hylkää [suljetun] järjestelmän ja spekulatiivisen sulkeuman, hänen ajattelutapansa ottaa tarkemmin huomioon merkityksen historiallisuuden, merkityksen tuleminen [so. muuttumisen] mahdollisuuden ja sen, mikä rakenteessa jää avoimeksi. (ED 230)

Fenomenologian avulla Derrida sijoittaa strukturalismin suurempaan kokonaisuuteen erottamalla rakenteen ja rakenteellisuuden:

pienen, välttämättä suljetun rakenteen ja avautumisena toteutuvan rakenteellisuuden välinen *ero* lienee se määrittelemätön paikka, josta filosofia juontaa juurensa — erityisesti, kun se tarkastelee ja kuvailee rakenteita.” (ED 230)

On siis tavallaan kaksi rakennetta: pieni rakenne eli yksittäinen strukturi ja suuri rakenne eli avoimuutena toteutuva rakenteellisuus. Kuten puhe avoimuudesta antaa ymmärtää, rakenteellisuus on temporaalisesti katsoen tuleminen tilassa: kyse on avautumisesta uusille rakenteille, rakenteiden muutoksille, keskustan vaihdoksille. Rakenteellisuus on yksittäisten rakenteiden mahdollisuuden ehto. Strukturalismissa, joka itseisymmärryksensä ja nimensäkin mukaan tarkastelee rakenteita, on rakenteellisuus kuitenkin redusoitu ja sulkeistettu asettamalla rakenteelle muuttumaton keskusta. Rakenteellisuus avautumisena osoittaa siis sekä strukturalistisen ajattelun oikeutuksen että sen välttämättömän rajoittuneisuuden.

Avautuminen on transsendentaalisuudessaan sekä rakenteen ja kaiken järjestelmällisen strukturalismin alkuperä että niiden mitätöntä: sekä niiden mahdollisuuden että niiden mahdottomuuden ehto. (ED 243)

”Juuri eräänlainen *avautuminen* [*ouverture*] saa strukturalistiset pyrkimykset aina kariutumaan.” (ED 238) Syy niiden kariutumiseen on lyhyesti sanoen siinä, että rakenteellisuus tarkoittaa myös historiallisuutta, kun taas strukturalismissa ajan ja historiallisuuden tematiikka on eksplisiittisesti sulkeistettu.

On syytä huomauttaa käsitteen 'historiallisuus' merkityksestä tässä yhteydessä, sillä Derrida ei tarkoita käsitteellä sitä, mitä sillä yleiskielessä ja historiatiiteessä tarkoitetaan: sijoittumista historiaan ja määräytymistä suhteessa historialliseen aikaan ja paikkaan. Derrida puhuu 'historiallisuudesta' husserlilaisessa merkityksessä. Tässä merkityksessä 'historiallisuus' tarkoittaa merkityksen muuttumista *ad infinitum*. Perinteistä käsitystä historiasta Derrida sitä vastoin pitää vain läsnäolon ajattelun yhtenä muotona.

”Historia ja tieteellinen tieto, *historia* ja *episteme*, on aina [...] määritelty kiertoteiksi, joiden päämääränä on läsnäolon omaksuminen.” (G 20)

Historian ja läsnäolon rinnastaminen saattaa oudokuttaa, sillä usein historian tutkimusta, esimerkiksi historiallista relativismia pidetään läsnäolon ajattelun kritiikkinä. Myös historiallinen relativismi edustaa kuitenkin metafysiikkaa. Siinä tosin kritisoidaan ajatusta ikuisesta läsnäolosta ja muuttumattomista rakenteista ja korostetaan sen sijaan historiallisen tapahtumisen ajallis-paikallista ainutkertaisuutta, mutta samalla historiaa hahmotetaan väistämättä myös läsnäolona: historia ajatellaan sarjaksi läsnäolon hetkiä, joista jokainen on ainakin periaatteessa tiedettävissä ja sikäli itseriittoinen, että se ei kaipaakaan tukeen muita läsnäolevia hetkiä. Derrida sen sijaan ajattelee (mm. Husserlin tukeutuen), että yksittäinen hetki — tai tässä tapauksessa pikemminkin historiallinen tapahtuma — ei sellaisenaan ole koskaan alkuperäisesti läsnä, vaan sen sijaan se idealisoidaan läsnäolevaksi vasta edeltäviin hetkiin suuntautuvan retention ja seuraaviin hetkiin suuntautuvan protention

kautta. Niinpä yksittäinen historiallinen tapahtuma on jo itsessään kaksijakoinen: se on aina poikennut oman itsensä ulkopuolelle. Itse asiassa historia — ymmärrettynä sarjaksi toisiaan seuraavia läsnäolon hetkiä — on mahdollista vain historiallisuuden (husserlilaisessa mielessä) johdosta. Samalla tavoin rakenteet, joihin strukturalistinen tarkastelu kohdistuu, ovat mahdollisia vasta rakenteellisuuden ansiosta.

Keskustan katoaminen

Metafyysikassa keskustaa on pidetty itseidenttisena läsnäolevana entiteettinä, johon millään korvikkeella ei ole vaikutusta. Tosiasiassa keskusta on muodostunut keskustaksi kuitenkin vasta merkien leikissä, loputtomien korvaavuuksien ketjussa, jossa keskustat ovat korvanneet toisiaan: *arkhe* on korvautunut *eidoksella*, *eidos* puolestaan *ousialla*, *ousia* yhdellä jne. Derrida kohdistaa huomionsa siihen, että keskusta on aina määritelty eri tavalla: ajalla on ollut vaikutuksensa periaatteen ja alkuperän kulloiseenkin määritelmään. Tämä huomio tukee epäilystä, että ei olekaan olemassa ajattomasti läsnäolevaa, rakennetta jäsentävää periaatetta, joka välttäisi merkitsemisen liikkeen. Keskustat eivät kuitenkaan ole korvanneet toisiaan täysin sattumanvaraisesti, vaan säädettyllä tavalla. Sillä keskustan eri määritelmien tarkastelu paljastaa, että keskustaa on aina pidetty läsnäolevana: joko aistein, älyllisesti tai intuitiivisesti käsitettävissä olevana periaatteena. Kuinka on mahdollista, että olisi olemassa transsendentaalinen, muuttumaton merkitty, jos keskustasta ja rakennetta jäsentävä periaate on ymmärretty ja nimetty eri aikoina eri tavoin? Tämä on tosiasioihin pohjautuva, lähinnä empirinen vastaväite metafyyiselle *arkhe*-filosofialle. Paljon painavampi on kuitenkin Derridan esittämä, merkin omaan luonteeseen pohjautuva vastaväite: keskeinen merkitys eli transsendentaalinen merkitty ei voi välttää merkitsemisen liikettä ja leikkiä, vaan se konstituoituu ainoastaan merkitsijöiden keskinäisten viittausuhteiden, erojen leikin kautta.

Lévi-Straussin suhdetta metafyyiseseen rakenteen ajatteluun voi pitää kaksinaisena. Yhtäältä hän on tarkastelussaan eksplisiittisesti luopunut viittauksesta keskustaan, subjektiin ja etuoikeutettuun viitekohteeseen. Hän on hylännyt ajatuksen subjektista autonomisena merkityksen antajana ja keskittynyt tarkastelussaan siihen tapaan, jolla myytit ajattelevat ihmisessä. Samalla hän on myöntänyt myytin olevan vain kaukainen muunnelma muista myyteistä. Näin hän on valmistellut maaperää strukturalismin ja *arkhe*-filosofian kritiikille. Toisaalta hän on uusintanut läsnäolon filosofiaa ajattelemalla, että rakenne säilyy eri myyteissä ainakin formaalisti identtisenä, vaikka myytien sisällöt vaihtelevatkin: perimmältään myytit ilmentävät formaalisti identtistä rakennetta. Näin rakenteen formaali identiteetti on tullut keskustan paikalle rakennetta jäsentäväksi läsnäolevaksi periaatteeksi ja korvannut aikaisemmat keskustan määritelmät. Lévi-Straussin strukturalismia onkin osuvasti luonnehdittu kantilaiseksi ajatteluksi ilman transsendentaalista subjekta.

Kiinnittämällä huomionsa rakenteen rakenteellisuuteen Derrida päätyy hylkäämään Lévi-Straussin ja yleisemminkin strukturalismin perusajatuksen, että on olemassa kiinteä, muuttumaton keskusta, joka jäsentää rakennetta eli että rakenne säilyttää ainakin formaalin identiteettinsä. Rakennetta ei Derridan mukaan voida oikeutetusti ajatella substantiaalisesta, identtisenä pysyvistä keskustasta käsin, vaan ainoastaan funktionaaliseen keskustasta käsin. Keskusta ei ole substanssi, vaan funktio, jota toteuttavat erilaiset, toisillaan korvautuvat keskustat. Ei siis ole olemassa varsinaista keskustaa: ”Keskusta ei ole keskusta.” (Rml) Tässä mielessä Derrida puhuikin keskustattomuudesta ja keskustan katoamisesta (*decentration*). Mutta tiukasti ottaen keskusta ei ole edes kadonnut, vaan tosiasiasa keskustaa ei ole koskaan ollutkaan. On ollut vain eri nimiä ja määritelmiä keskustalle. Se mitä varsinaisesti on kadonnut, on metafyysinen kuvitelma, että olisi olemassa kiinteä keskusta, joka jäsentäisi rakennetta. Koska Derrida Husserlin tekstiä tarkastellessaan osoittanut, että läsnäolon kokeminen konstituoituu vasta poissaolon kautta kuljetun kiertotien kautta, hän voi kirjoittaa:

alkuperä ei ole edes kadonnut, vaan se on aina muodostunut vain alkuperättömyyden [*non-origine*] eli jäljen kautta kuljettua kiertotietä. Jäljestä tulee näin alkuperän alkuperä. (G 90)

Ajatukseen jäljestä sisältyy temporaalinen ulottuvuus, sillä jälki on jälki menneisyydestä.

Kun luovutaan ajatuksesta, että rakenne ja sen kulloinenkin tila määrytyvät jostakin rakenteen ulkopuolisesta periaatteesta käsin, niin silloin rakenteen rakenteellisuus tarkoittaa erojen loputonta muodostumista ilman ehdotonta kiinnekohtaa, alkuperää, periaatetta ja päämäärää. Koska erojen muodostumisella ei ole kiinteää jäsentävää keskustaa — ei *arkheta* eikä *telosta* — ja sitä luonnehtii tietty ennaltamääräytymättömyys, niin sitä voidaan hyvin nimittää leikiksi:

Leikiksi voitaisiin kutsua transsendentaalisen merkityksen poissaoloa, sillä sen poissaolo tarkoittaa leikin rajattomuutta eli onto-teologian ja läsnäolon metafyyisikän horjuttamista. (G 73)

Yksikään merkitys ei vältt erojen leikkiä, sillä vasta tämä leikki konstituoit merkityksen. Rakennetta voidaan siis ajatella vain keskustansa kadottaneena. Vaikka rakenne tulkinnassa, siis omaksuvassa haltuunotto-työpyrkimyksessä aina järjestetään keskustan ympärille, niin mikään eri keskustoista ei ole muita välttämättömämpi. Keskustaton rakenne ei ole enää rakenne strukturalistisessa mielessä. Sitä vastoin on kysymys rakenteellisuudesta derridalaisessa mielessä.

Luonto ja sen luonnottomuus

Derrida kiinnittää tarkastelussaan huomionsa juuri Lévi-Straussin tekstin ristiriitaisuuteen: siihen, miten Lévi-Strauss samanaikaisesti sekä myöntää että kieltää metafyyisikalta perittyjen käsitteellisten vastakohtaparien oikeutuksen. Toisinaan Lévi-Strauss ajattelee metafyyisillä käsitteillä niitä kritisoimatta, toisinaan hän taas dekonstruoit perittyä käsitteistöä. Tämä kaksinainen suhtautuminen metafyyisikkaan koskee erityisesti käsitteparia luonto/kulttuuri. Tässä yhteydessä ei ole mahdollista osoittaa yksityiskohtaisesti, millaisiin ristiriitoihin Lévi-Strauss kietoutuu käyttäessään tätä käsitteparia ja miten käsittepari dekonstruoituu hänen teksteissään. Toivoakseni se ei ole edes tarpeen, sillä Derrida käsittelee näitä kysymyksiä laajasti omassa artikkelissaan. Sitä vastoin haluan eritellä käsitteparin laajempia yhteyksiä metafyyisikän perinteeseen ja merkkiä koskevaan ajatteluun.

Derrida huomauttaa aluksi, että käsittepari luonto/kulttuuri on muodossa tai toisessa esiintynyt filosofiassa alusta alkaen. Tärkeää ei kuitenkaan ole vain vastakohtaparin alituinen esiintyminen metafyyisikän perinteessä, vaan sen tiivis kytkeytyminen läsnäolon ajatteluun ja metafyyisiseen merkin käsitteeseen. Kyse ei ole vain yhdestä vastakohtaparista muiden joukossa, vaan luonto/kulttuuri -parilla on ollut aivan erityinen merkitys läsnäolon ajattelussa. Käsittepari kytkeytyy nimittäin olennaisesti ajatukseen merkitsijän ja merkityksen arbitraarisesta suhteesta. Läsnäolon puhtauden teleologisesti postuloivassa filosofiassa merkittyä pidetään luonnollisena ja siksi riippumattomana kulttuurisesti määräytyneistä merkitsijöistä, joilla sitä merkitään. Tarkastellessaan teoksessa *De la grammatologie* arbitraarisuuden käsitteeseen kiinteästi liittyviä käsitteitä, Derrida kirjoittaa:

Nämä käsitteet palautuvat vastakohtapariin luonto/kulttuuri ja edelleen vastakohtapareihin *fysis/nomos* ja *fysis/tekhne*. Näiden vastakohtaparien perimmäinen tehtävä lienee *historiallisuuden* derivoiminen [*dériver l'historicité*]. (G 49-50)

Näin Derrida kytkee myös käsitteparin luonto/kulttuuri *historiallisuuden* tematiikkaan: suhteessa luontoon, alkuperään ja periaatteeseen (*arkhe*) historiallisuutta on pidetty derivatiivisena ja sekundaarisena. Käsitteparissa luonto on se, jota on pidetty muuttumattomana, universaalina, ajattomana ja ylihistoriallisena, kun taas kulttuurin on

ajateltu olevan konventionaalista, yhteisösidonnaista, siis historiallisesti määräytyntä.

Koska luonto/kulttuuri -vastakohtapari kytkeytyy näin läheisesti metafysiiseen käsitykseen merkistä eli vastakohtapariin merkitsijä/merkitä, jonka Derrida nimenomaan haluaa kyseenalaistaa, niin hän kiinnittää huomionsa siihen tapaan, jolla Lévi-Strauss on kyseenalaistanut luonnon ja kulttuurin vastakohtaisuuden. Lévi-Strauss on tehnyt tämän juuri tarkastellessaan inestiiä, joka ei tunnu mahtuvan sen paremmin luonnonjärjestyksen kuin kulttuurijärjestelmänkään alueelle:

Sillä kun inestikieltoa ei voi enää ajatella luonto/kulttuuri -vastakohtaparin avulla, niin sen ei voi enää sanoa olevan skandaalimainen tosiasia tai katseen läpitukenematon ydin muuten läpinäkyvien merkitysten verkostossa. Se ei ole skandaali, johon törmätään perinteisten käsitteiden kentällä, vaan se väistää nämä käsitteet ja aivan varmasti edeltää niitä — luultavasti niiden mahdollisuuden ehtona. Voi ehkä sanoa, että kaikki filosofiset käsitteet, jotka ovat järjestelmällisessä yhteydessä vastakohtaparin luonto/kulttuuri kanssa, on kehitetty, jotta se mikä mahdollistaa nämä käsitteet — nimitäin inestikiellon alkuperä — pysyisi ajattelun tavoittamattomissa. (Rml)

Derridan väite kuulostaa ensi alkuun ehkä käsittämättömältä. Mitä itse asiassa tarkoittaa, että inestikiellon alkuperä mahdollistaa vastakohtapariin luonto/kulttuuri liittyvät käsitteet? On selvää, että inestikiello sinänsä ei mahdollista luonnon ja kulttuurin käsitteitä eikä niihin liittyviä muita käsitteitä. Sen sijaan inestikiellon alkuperä eli erojen leikki vailla keskustaa, subjektia, formaalisti identtisenä säilyvää rakennetta mahdollistaa muiden positiivisten termien ohella myös luonnon ja kulttuurin käsitteet. Toisaalta juuri näillä käsitteillä häivytetään näkyvistä rakenteen rakenteellisuus ja historiallisuus.

Teoksessa *De la grammatologie* Derrida tarkastelee Saussuren käsitystä, jonka mukaan kieli on riippumatonta kirjoituksesta eli omasta korvikkeestaan: kirjoitus on kieleen, siis puheeseen nähden ulkoista, jotakin ylimääräistä, jolla ei ole vaikutusta kielen (puheen) olemukseen. Tämän käsityksen Derrida itse hylkää, sillä se on viime kädessä epäjohdonmukainen. Seuraava lainaus liittyy mielenkiintoisesti ja monin tavoin artikkeliin *Merkki, rakenne ja leikki*:

‘Kieli on riippumatonta kirjoituksesta’ [kirjoittaa Saussure]; tämä on totuus luonnosta. Mutta kuitenkin luontoon vaikuttaa ulkoapäin mullistus, joka muovaa luonnon sisintä olemusta, muuttaa luonnon luonnottomaksi ja pakottaa luonnon erilleen luonnosta itsestään. Luonto muuttuu luonnottomaksi [*se dénaturant*], joutuu erilleen *itsestään* ja hyväksyy sisällään luonnollisesti sen, mikä on luonnon ulkopuolella. Kyse on *katastrofista* eli luonnollisesta tapahtumasta, joka mullistaa luonnon. Kyse on *hirviömyisyydestä*, luonnossa tapahtuvasta luonnollisesta poikkeamasta. (G 61)

Kyse on siis tietynlaisesta luonnon luonnottomuudesta, erojen leikistä, jonka mittapuuna ei enää toimi luonto eikä kulttuuri.

Puun ja kuoren välissä

Siinä kaksinaisessa tavassa, jolla Lévi-Straussin diskurssi suhtautuu metafysiikkaan, esimerkiksi hänen tavassaan käyttää luonto/kulttuuri -vastakohtaparia, ilmenee havainnollisesti metafysiikan sulkeuman ongelma. Lévi-Strauss ei näytä pystyvän valitsemaan metafysiikkaan kuulumisen ja siitä irtautumisen välillä. Hän voi toteuttaa metafysiikan perinteessä murtuman vain käyttämällä sellaisia perinteen itsensä tarjoamia käsitteellisiä välineitä, jotka hän pyrkii kyseenalaistamaan ja ylittämään. Hänen on käytettävä metafysiikan kieltä ja istuttava kahdella tuolilla: toisaalta hänen diskurssinsa kuuluu metafysiikan perinteeseen, toisaalta se tuottaa murtuman tässä perinteessä. Kyseessä on siis ”[metafysiikkaan] kuulumisen ja [metafysiikasta] ulosmurtautumisen välisen

suhteen ongelma eli sulkeuman [clôture] ongelma.” (ED 163) Sulkeuman ongelma kuvaa nykyisen historiallisen tilanteen kaksinaista luonnetta: aikamme kieli, käsitteet ja itse filosofiikan osoittavat kuuluvansa metafysiiseen, logosentriseen perinteeseen, joka on periaatteessa jo ammennettu tyhjiin, mutta samalla ne kyseenalaistavat perinteen ja tuottavat siinä murtumia. Mutta vaikka tällainen kaksijakoisuus suhteessa perinteeseen tuleekin leimallisesti esille juuri meidän aikanamme, niin itse asiassa se on leimannut metafysiikkaa alusta alkaen. Derridan tapa lukea muiden aikakausien filosofeja, esimerkiksi Platonia ja Aristoteleen tekstejä, osoittaa tämän hyvin.

Derrida on useissa yhteyksissä myöntänyt, että metafysiikan yksinkertainen ylittäminen ei ole mahdollista, sillä kieli itsessään on olennaisella tavalla metafysiista, sikäli kuin merkitykset syntyvät vasta läsnäolon tuottavan idealisoinnin kautta. Vaikka yksinkertaista askelta metafysiikan tuolle puolen ei siis voidakaan ottaa, Derrida havaitsee, että länsimaisen metafysiikan järjestelmä on äärellinen: se perustuu äärelliseen määrään ennako-oletuksia, joista keskeisimpänä Derrida pitää olemisen määrittelemistä läsnäoloksi. Niinpä Derrida puhuu metafysiikan järjestelmän sulkeumasta (*clôture*). Sulkeuma ei tarkoita loppua, eikä metafysiikan lopusta voi Derridan mukaan olla puhuttakaan. Puhe sulkeumasta viittaa siihen, että metafysiikan kokonaisuuden äärellisestä luonteesta on tultu tietoiseksi ja kokonaisuuden rajoja koetellaan tietoisesti.

Läsnäolon filosofian perinteessä onkin tapahtunut tietty murros. Puhe murreksesta ei tarkoita, että vanha aikakausi olisi päättynyt ja uusi alkanut. Sitä vastoin on kysymys eräänlaisesta perinteen toistosta: ”Murtuman tapahtuma eli murros johon viittasin alussa, lienee tullut esille juuri silloin, kun rakenteen rakenteellisuutta täytyi alkaa ajatella, siis toistaa.” (Rml) *Toisto* ei tässä yhteydessä voi tarkoittaa identtistä toistamista eikä edes pyrkimystä menneisyyden tai perinteen rekonstruktioon, vaan pikemminkin se tarkoittaa, että on tultu tietoiseksi keskustan määritelmien historiallisuudesta. Murros on tarkoittanut, että on alettu ajatella rakenteen rakenteellisuutta, siis historiallisuutta; samalla puhtaan läsnäolon mahdollisuus on kyseenalaistettu.

Dekonstruktio ei siis tarkoita astumista sulkeuman tuolle puolen eli toisenlaisten ennako-oletusten varaan rakentuvan filosofian kirjoittamista. Pikemminkin on kyse siitä, että osoitetaan metafysiikan omiin ennako-oletuksiin sisältyvä ristiriitaisuus ja paradoksisuus. Tämän ristiriitaisuuden ja sisäisen kaksijakoisuuden kehittäminen mahdollisimman pitkälle tekee mahdolliseksi ajatella eroa, joka ei enää olisi identiteetin vastakohta. Se tekee mahdolliseksi ajatella puhdasta erojen leikkiä, jota mikään identiteetti ei edellä. Näin mahdollistuu erän ajattelu. Dekonstruktio on siis *puun ja kuoren välissä* (”is caught in a double bind”) voisi asian ilmaista englanniksi, sillä Derrida käyttää itsekin tämän kaksinaisen suhteen havainnollistamiseksi englanninkielistä ilmaisua ’double bind’): dekonstruktio ei enää pyri uusintamaan metafysiikan perinnettä, läsnäolon ajattelua, mutta toisaalta se ei voi yksiselitteisesti irtautuaakaan perinteestä. Sillä yritys perinteen yksioikoiseen hylkäämiseen ja turvautumiseen empirisiin johtavat Derridan mukaan näennäisestä trans-filosofisuudestaan huolimatta useimmiten vain huonon filosofointiin, joka vastametafysiikkana ei kykene ratkaisemaan metafysiikan ongelmia. Derrida ei yritäkään ratkaista tätä kaksijakoista tilannetta — joutumista puun ja kuoren väliin — gordionin solmun tavoin. Sitä vastoin dekonstruktioinen lukutapa on luonteeltaan väistävä itsekin kaksijakoisen: siinä ei päädytä valintaan kahden tulkintatavojen välillä, vaan pyritään ajattelemaan niiden keskinäistä riippuvuussuhdetta. Dekonstruktio formaali lähtökohta on siis: ”Kaksi tekstiä, kaksi kättä, kaksi katsetta, kaksi kuuntelua — sekä yhdessä että erikseen.” (M 75)

Derridan teksti tarjoaa lukuisia esimerkkejä tästä valinnan mahdottomuudesta. Mutta minkä välillä valinta sitten on mahdotonta? Kysymys ei tosiaankaan voi olla mistä tahansa kahdesta: siitä, että dekonstruktio joutuisi minkä tahansa tekstissä il-

menevän sisällöllisen epäselvyyden kohdalla ratkaisemattoman kysymyksen eteen eikä voisi valita. Tarkastellaanpa Derridan antamia esimerkkejä valinnan mahdollisuudesta:

Teoksessa *De la grammatologie* Derrida tarkastelee erän eli jäljen ajattelun suhdetta transsendentaaliseen fenomenologiaan ja kirjoittaa:

Jäljen ajattelu ei voi sen paremmin katkaista välejänsä transsendentaalisen fenomenologian kanssa kuin palautuukaan siihen. [...] ongelman asettaminen niin, että olisi kysymys valinnasta [choix] [...] tarkoittaa täysin eri tasojen, teiden ja tyylien sekoittamista keskenään. Arkhen dekonstruktiossa ei päädytä valintaan [élection]. (G 91)

Artikkelissaan *Les Fins de l'homme* Derrida toteaa, ettei voida tehdä valintaa dekonstruktion kahden muodon välillä: (a) heideggerilaisen dekonstruktion, jossa ontoteologiaa dekonstruoidaan käyttämällä hyväksi sen omaa kieltä eli *toistamalla* metafysiikan peruskäsitteitä ja ongelmanasettelua aina niiden ristiriitaisiin seuraamuksiin asti, ja (b) strukturalistisen dekonstruktion, joka pyrkii asettamaan metafysiikasta diskontinuiivisesti täysin erilleen ja myöntää absoluuttisen katkoksen ja eron. (M 162-3) Hyvin samantapainen vastakkainasettelu esiintyy artikkelissa *Rakenne, merkki ja leikki*: Derrida käsittelee siinä mahdolltomuutta valita niiden kahden tulkinnan välillä, joista (a) toinen unelmoi avaavansa totuuden ja tavoitettavissa olevan alkuperän ja (b) toinen taas myöntää leikin ilman totuutta, virheitä ja alkuperää. Ihmistieteissä nämä kaksi tulkintaa tulkinnasta kietoutuvat väistämättömällä tavalla yhteen. Artikkelissa *La Forme et le vouloir-dire* Derrida tarkastelee kahta ristiriitaista, jopa päinvastaista ajattelutapaa, joista (a) toisessa olemista ja olemisen mieltä ajatellaan jäljestä käsin, (b) toisessa taas jälkeä olemisen mielestä käsin. Hän kirjoittaa:

Näiden kahden ajattelutavan välillä ei luultavasti voi valita. Pikemminkin on ajateltava tarkoin niiden kehämäistä suhdetta [*circularité*], joka johtaa yhdestä ajattelutavasta toiseen loputtomasti. Ja kun tämä *kehä* (omassa historiallisessa mahdollisuudessaan) toistetaan kurinalaisesti, niin toiston aiheuttama ero tuottaa ehkä jonkinlaisen *elliptisen* siirtymän. (M 207)

Kun mainittuja esimerkkejä valinnan mahdollisuudesta analysoidaan tarkemmin, huomataan, että kussakin tapauksessa on kysymys ristiriidasta (a) ideaalisuuden ja (b) ei-ideaalisuuden välillä: (a) identiteetin ja (b) eron välillä. Dekonstruktio ei voi valita niiden kahden tulkintatavan välillä, joista (a) toinen (esim. heideggerilainen, rousseaulainen ja lévi-straussilainen) tavoittelee läsnäoloa ja ideaalisuutta, kun taas (b) toinen (esim. nietzscheläinen) myöntää eron, katkoksen ja ei-ideaalisuuden eikä enää unelmoi läsnäolosta. Kyse on siis aivan samasta ristiriidasta, jonka Derrida pystyi työstämään esille merkkiä koskeissa analyyseissään. Derrida näet nimittää ideaalisuuden ja ei-ideaalisuuden välistä eroa eräksi.

”Tämä erä on ero ideaalisuuden ja ei-ideaalisuuden välillä. (Cette différence est la différence entre l'idéalité et la non-idéalité. VP 111-112)”

Tämä ero voidaan häivyttää vain valinnan kautta, siten että valitaan joko ideaalisuus tai ei-ideaalisuus: joko heideggerilainen metafysiikan purkaminen tavoitteenaan olemisen läsnäolo tai strukturalistinen dekonstruktio, joka myöntää absoluuttisen katkoksen ja eron; joko metafysiikkaan kuuluminen tai näennäinen ulosmurtautuminen siitä. Dekonstruktiossa tällaista valintaa ei kuitenkaan tehdä.

Valinnan mahdollisuus ilmenee selkeimmin juuri tämän kaksijaakoisuuden ehdottomuudessa. On mahdotonta jäädä yksiselitteisellä tavalla perinteen rajojen sisäpuolelle, mutta yhtä mahdotonta on ylittää nämä rajat yksiselitteisesti. Dekonstruktioivinen lukutapa osoittaakin (i) sekä sen tavan, jolla teksti on riippuvainen läsnäolon metafysiikan,

logosentrismin ennako-oletuksista (vaikka tekstissä nämä ennako-oletukset ehkä eksplisiittisesti kiistetäänkin), (ii) että sen tavan, jolla teksti kyseenalaistaa sen metafysiikan, jonka se paradoksisesti itse edellyttää. Näin teksti ajautuu ristiriitaan itsensä kanssa, ja tämän ristiriidan esilletuominen on eräs dekonstruktion keskeisimmistä tehtävistä. Sillä tämän ristiriidan ajattelu ei ole enää logosentristä ajattelua.

Koska dekonstruktioivisen lukutavan tarkoitus on tuoda esille tekstiin itseensä sisältyvä kaksinaisuus ja ristiriitaisuus, dekonstruktioivinen luenta on itsekin kaksinaista. (i) Dekonstruotava teksti ja sen positio *toistetaan* eräänlaisen kommentaarin muodossa noudattaen pitkälti perinteisen tulkinnan normeja. (ii) Toistossa ja toiston kautta dekonstruotavassa tekstissä kehittyä esiin toiseuden elementti. Tämä tekstissä ilmenevä toisuus tai vieraus avaa tekstin aivan toisenlaiselle tulkinnalle kuin kommentaarimaiselle toistolle. On tärkeää huomata, että tämä toiseuden momentti tulee näkyviin vasta sen kautta, että lukija antautuu tekstuaalisen toiston vaatimukselle. Se mikä ei ole tematisoitavissa ja mikä on täysin vierasta ontologialle ja logosentrismille, voi ilmetä ainoastaan ontologisen ja logosentrisen kielen toistossa, joka toistona tarkoittaa samalla tämän kielen murtumaa. Eräässä toisessa yhteydessä Derrida luonnehtii dekonstruktioivista lukutapaa tietyn merkitsevän rakenteen esiintymiseksi. Hän kirjoittaa:

On selvää, että tämän merkitsevän rakenteen esilletuominen ei voi tarkoittaa, että tuotetaan — kommentaarimaisen uskollisena toisintona — se tietoinen, tahdottu ja tarkoituksellinen suhde, jonka kirjailija luo kommunikoidessaan historian kanssa [...] Epäilemättä tämän toistavan kommentaarin on kuitenkin kuuluttava kriittiseen lukutapaan. (G 227)

Yhtäältä dekonstruktioivisen lukutavan on käytettävä tradition käsitteitä ja pysyttävä niin sanotusti dekonstruotavan tekstin sisällä. Toisaalta Derrida kirjoittaa:

Haluun saavuttaa pisteen, joka olisi tietyllä tavalla logosentrisen aikakauden kokonaisuuden ulkopuolella [*le point d'une certaine extériorité*]. Tästä ulkopuolisesta pisteestä käsin tietynlainen dekonstruktio voisi erottautua [*être entamée*] logosentrisen aikakauden kokonaisuudesta. (G 231)

Samassa mielessä hän toteaa haastatteluteoksessa *Positioita*:

Filosofian 'dekonstruointi' on täten filosofian käsitteiden strukturoidun geneologian ajattelemista mahdollisimman tarkalla ja filosofian *sisäisellä* tavalla. Samalla 'dekonstruktio' on tietyltä *ulkopuolelta*, joka ei ole filosofian avulla nimettävissä tai luokiteltavissa, sen määrittämistä mitä filosofian historia on onnistunut kätkemään tai kieltämään [...] (Derrida -88, 15; kursivi IN)

Alkuperän korvike – korvike ilman alkuperää

Valinnan mahdollisuus ei ilmene vain kahden tulkinta- ja ajattelutavan välillä, vaan toisinaan myös sanan kahden merkityksen välillä. Omissa teksteissään Derrida käyttää useita merkitykseltään ratkaisemattomia 'sanoja' (*indécidables*), jotka ilmaisevat kahden näennäisesti erillisen merkityksen välttämättömän yhteenkuuluvuuden ja mahdollisuuden valita kahden merkityksen välillä: kahta keskenään ristiriitaiselta näyttävää merkitystä on valitsemisen sijasta ajateltava yhteenkuuluvina. Näitä 'sanoja' (tai pikemminkin epäsanajoja) ovat mm. *supplément* (1. korvike, 2. täydennys) ja *farmakon* (1. lääke, 2. myrky). On tärkeää huomata, että Derrida ei ole tuonut näitä epäsanajoja metafysiiseen diskurssiin ulkoapäin, vaan metafysiiseen diskurssiin toisto on johtanut pisteeseen, jossa kaksi näennäisesti erillistä tai jopa ristiriitaista merkitystä kytkeytyvät yhteen. Kieli sisältää oman kriittikinsä välttämättömyyden, ja niinpä metafysiiseen tekstiin itseensä sisältyy osatekijä, joka johdattaa metafysiikan ulkopuolelle, vaikka *täysin*

metafysiikan ulkopuolelle ei koskaan voidakaan päästä.

Käsite 'supplément' kuuluu artikkelin *Rakenne, merkki ja leikki* avainkäsitteisiin, sillä tässä käsitteessä kytkeytyvät yhteen artikkelin tärkeimmät teemat: metafysiikan kritiikki, merkitsijän ja merkityksen suhde, erojen loputon leikki, radikaali historiallisuus ja erän ajattelu. Nimitettäessään merkitsijöiden leikin loputonta liikettä korvaavuuden (*supplémentarité*) liikkeeksi, Derrida käyttää sanaa *supplémentarité* siinä skandaalimaisessa merkityksessä, jossa kaksi keskenään ristiriitaista merkitysulottuvuutta — täydentäminen ja korvaaminen — kytkeytyvät erottamattomasti yhteen. Epäkäsitteen 'supplément' avulla Derrida hahmottelee useita suhteita: merkitty/merkitsijä, puhe/kirjoitus, intuitio/kielellinen ilmaus, luonto/kulttuuri jne. Yhdenkään vastakohtaparin kohdalla parin jälkimmäinen osa ei ole pelkkä ulkoinen lisäys vastinpariinsa, vaikka metafysiikassa niin ajatellaankin. Vaikka merkitsijä näyttääkin olevan vain ylimääräinen lisäys merkittyy, niin itse asiassa sillä on aina jo vaikutusta merkittyy.

Ajatus siitä, että merkitsijä on luonteeltaan korvaava — että se tietyllä tavalla korvaa merkityksen — sisältyy jo metafysiiseen ajatukseen transsendentaalisesta merkityksestä. Tämän ajatuksen mukaan ikuinen, muuttumaton transsendentaalinen merkitty ei voi tulla diskursiivisessa tarkastelussa esille sellaisenaan, ja siksi se korvataan merkitsijällä, jolla ei kuitenkaan ajatella olevan vaikutusta merkittyy. Keskustan kadottua eli transsendentaalisen merkityksen osoittaututtua pelkäksi idealisaatioksi, on merkitsijän ja merkityksen suhdetta ajateltava uudelleen, sillä kyse ei voi olla pelkästä korvaavuussuhteesta. Kyseinen suhde poikkeaa puhtaasta korvaavuussuhteesta kahdella tavalla: (i) Merkitsijä, joka tulee merkityksen paikalle, on samalla myös

”lisäys eli se tulee ylimääräisenä keskustan *täydennykseksi*. Merkitsemisen liike lisää jotakin.” (Rml)

Merkitsijällä on aina jo vaikutusta merkittyy: merkitty ei ole koskaan täysin puhdas (*propre*), vaan aina jo merkitsijän 'saastuttama'. (ii) Se mitä korvataan, ei ole olemassa ennen korviketta:

Korvike ei korvaa mitään, mikä olisi jollain tavoin ollut olemassa ennen sitä. (Rml)

Luulotellusti alkuperäinen läsnäolo tuotetaan itse asiassa vasta jälkikäteen retentioiden ja protentioiden kautta tapahtuvan ajallistamisen myötä.

Derrida hahmottelee käsitteen 'supplément' kaksoismerkitystä seuraavasti (tarkastelemani tematiikan kannalta on tärkeää huomata, että tämä kaksoismerkitys on ominaista juuri merkitsijän ja merkityksen suhteelle):

Sillä käsitteellä 'supplément' [...] on kaksi merkitystä, joiden esiintyminen yhdessä on sekä outoa että välttämätöntä. Supplément on lisäys, jotakin ylimääräistä, kokonaisuus [*plénitude*] joka rikastuttaa toista kokonaisuutta [...] Mutta [toisaalta] supplément myös korvaa. Se toimii lisäyksenä ainoastaan toimiakseen korvikkeena. Se tulee hätiin ja pujahtaa huomaamatta *jonkin muun paikalle* [...] Se representoi jotakin ja toimii sen kuvana siksi, että aikaisempi läsnäolo on puuttunut [...] Korvikkeena supplément ei toimi positiivisen läsnäolon pelkkänä lisäyksenä. [...] Supplément-käsitteen toista merkitystä ei voi erottaa ensimmäisestä. (G 208)

Metafysiikassa korvike — esimerkiksi merkitsijä — on pyritty sulkeistamaan mahdollisimman totaalisesti:

Metafysiikka muodostuu siitä, että ei-läsnäolo suljetaan tarkastelun ulkopuolelle määrittelemällä supplément *pelkäksi ulkoiseksi tekijäksi* [*extériorité simple*]: pelkäksi lisäykseksi tai poissaoloksi. Tämä sulkeistaminen tehdään supplementaarisuus-rakenteen sisällä. On paradoksi, että lisäys mitätöidään pitämällä sitä pelkkänä li-

säyksenä. *Lisäys ei ole mitään, koska se on lisäys täyteen läsnäoloon ja siihen nähden ulkoinen* [...] (G 237-8)

Tämän ajatuskulun mukaan puhe on lisäystä (merkityksen) läsnäolon intuitiiviseen ymmärtämiseen; kirjoitus on lisäystä elävään puheeseen ja tietoisuuden läsnäoloon puheessa; kulttuuri on lisäystä luontoon. Derrida on kuitenkin osoittanut lisäyksen ajatteluun sisältyvän paradoksin: ns. alkuperä tuotetaan vasta oman korvikkeensa kautta, siis jälkikäteen. Siksi

”alkuperän ja luonnon käsite on vain myytti lisäyksestä ja korvaavuudesta, joka mitätöidään pitämällä sitä pelkkänä lisäyksenä. Se on myytti jäljen eli alkuperäisen erän häivyttämisestä [...] Alkuperäinen erä tarkoittaa korvaavuutta [*supplémentarité*] *rakenteena*. Rakenne tarkoittaa tässä yhteydessä redusoimattomissa olevaa moninaisuutta, jonka sisälle läsnäolon ja poissaolon leikki vain voidaan sijoittaa. Rakenne tarkoittaa sitä, missä metafysiikka voi tulla esille mutta mitä se itse kuitenkaan ei voi ajatella.” (G 239)

Tässä yhteydessä Derrida ei puhu rakenteesta strukturalistisessa merkityksessä, vaan hän puhuu rakenteesta tarkoittaen sillä rakenteen rakenteellisuutta. Ja rakenteellisuudella Derrida tarkoittaa — kuten edellä esitettiin — rakenteen historiallisuutta, keskustojen loputonta korvautumista toisillaan. Rakenteellisuus eli merkitysten järjestyminen rakenteisiin tarkoittaa historiallisuutta juuri siksi, että merkitykset konstituoivat vasta ajallistamisen liikkeen kautta. Derrida ei siis suinkaan kiistä sitä Saussuren perusajatusta, että merkit ja merkitykset jäsentyvät ja muodostuvat vasta erojen kautta. Sen sijaan hän kiistää sen strukturalistien väittämän, että merkitysten muodostuminen tapahtuu suljetussa merkkijärjestelmässä eli muuttumattomien periaatteiden mukaisesti. Rakenteella ei Derridan mukaan ole kiinteitä rajoja, vaan se on luonteeltaan perustavanlaatuisesti avoin: alttiina loputtomille muutoksille ja keskustan korvautumiselle.

Derridan mukaan korvike ei korvaa mitään, mitä tiukasti ottaen voitaisiin nimittää alkuperäiseksi läsnäoloksi:

”Mutta keskeinen läsnäolo ei ole koskaan ollut oma itsensä, vaan se on aina jo karkotettu itsensä ulkopuolelle omaan korvikkeeseensa. Eikä korvike korvaa mitään, mikä olisi jollain tavoin ollut olemassa ennen sitä.” (Rml)

Ei siis olekaan ollut olemassa todellista keskustaa (transsendentaalista merkittyä), jonka tilalle korvike (merkitsijä) olisi asetettu, vaan on ollut vain loputtomasti korvikkeita (merkitsijöitä). Merkitsijöiden olemassaolo on luonut harhan, että olisi olemassa itsenäinen, merkitsijöistä riippumaton merkitty, johon merkitsijät viittaavat. Itse asiassa on pelkkiä merkitsijöitä, muttei lainkaan transsendentaalista merkittyä, joka olisi merkitsijöiden ketjun ulkopuolella ja joka siis ei olisi alisteinen merkittämiseksi:

”Eikä korvike korvaa mitään, mikä olisi jollain tavoin ollut olemassa ennen sitä. Silloin täytyi varmaan alkaa ajatella, ettei keskustaa ollutkaan, ettei keskustaa voitu ajatella läsnä-olevana ja ettei keskustalla ollut luonnollista paikkaa. Täytyi alkaa ajatella, ettei keskusta ollutkaan kiinteä paikka vaan tietty funktio: eräänlainen ei-paikka, jossa merkit korvautuivat loputtomiin toisilla merkeillä.” (Rml)

Tällöin kieli valloitti universaalisen ongelmakentän. Kaikkea voidaan tarkastella kielenä, sillä ei ole olemassa alkuperäisiä merkityksiä, jotka eivät olisi syntyneet kirjoittautumalla erojen järjestelmään. Ei ole olemassa transsendentaalisia merkittyjä eli merkityksiä, jotka edeltäisivät erojen leikkiä, vaan jokainen merkitys on olemassa vasta sen kautta, että se eroaa muista merkeistä.

Kaikki muuttui siis järjestelmäksi, jossa keskeinen, alkuperäinen tai transsendentaalinen merkitys ei ole koskaan ehdottomalla tavalla läsnä erojen järjestelmän ulkopuolella. (Rml)

'Supplément' liittyy mielenkiintoisella ja hyvin moninaisella tavalla epäkäsitteeseen 'erä'. Derrida on useissa yhteyksissä korostanut näiden kahden epäkäsitteen läheisyyttä: "supplément eli toinen nimi erälle." (supplément, autre nom de la différence, G 214) Korvike-täydennyksenä *supplément* on aina jo murtautunut luulotellun alkuperän (ja) läsnäolon. "Supplementaarisuus on *erä* eli viivästyminen, joka samalla sekä hal- kaisee että viivästyttää läsnäoloa." (VP 98) Sillä (merkityn) läsnäolo ei ole tiukasti ottaen alkuperäistä, vaan se tuotetaan retentioiden ja protentioiden kautta kulkevaa kiertotietä vasta jälkikäteen (*à retardement*). Alkuperän puhdas läsnäolo ei ole koskaan mahdollista, vaan alkuperällä on aina korvikkeensa:

"Läsnäolon alkuperäisesti puuttuessa on korvaava/täydentävä *erä* ottanut läsnäolon paikan." (VP 98) "Supplementin omituinen rakenne on tämä: [se on] mahdollisuus [joka] tuottaa jälkikäteen sen, mihin sen sanotaan olevan pelkkä lisäys." (G 99)

Läsnäolo on siis pelkkä ajallistavan idealisoinnin kautta tuotettu illuusio:

"Läsnäolo, joka tällä tavoin tulee eteemme, on harhakuva. [...] Merk- ki, kuva ja representaatio, jotka korvaavat poissaolevan läsnäolon, ovat pettäviä illuusioita." (G 221)

Asiaa itseään ja sen välitöntä läsnäoloa ei tosiasiaassa ole edes olemas- sa; on vain "kangastus asiasta itsestään, välittömästä läsnäolosta ja al- kuperäisestä havainnosta. Välittömyys on johdannaista." (G 226) Sillä

"korvaavuuden/täydentämisen määrittelemätön prosessi on aina jo *halkaissut* läsnäolon *kahtia* ja kirjoittanut läsnäoloon aina jo tois- ton ja kahdentumisen tilan." [*l'espace de la répétition et de dédoublement de soi*] (G 233) "Tässä representaation leikissä alku- perästä tulee käsittämätön. On olemassa asioita, veden pintoja ja peilikuvia, jotka heijastavat toisiaan loputtomasti, mutta ei enää alku- lähdeä. Ei ole enää yksinkertaista alkuperää." (G 55)

Derridan metafysiikkakritiikin lähtökohtana on siis merkin käsitteen kritiikki. Tämä kritiikki on hyödyntänyt paljossa Saussuren semiologiaa, jota Derrida on kuitenkin täydentänyt ja radikalisoinut mm. transsendentaalisesta fenomenologiasta juontuvalla historiallisuuden ja läsnäolon konstituution tematiikalla. Kiinnittämällä huomionsa spatiaalisten ja temporaalisten erojen leikkiin — eron ja viiveen yhteis- peliin — Derrida avaa mahdollisuuden identiteettiä ja läsnäoloa edeltä- vän *erän* ajattelulle. *Erä* ei kuitenkaan voi ajatella sellaisenaan, määri- tellä käsitteellisesti tai rinnastaa positiivisiin termeihin, vaan sitä on aja- teltava suhteessa sen tuottamiin positiivisiin termeihin. Niinpä metafysiikka, vaikka se relativoidaankin, ei voi olla *erän* ajattelu yksi- oikoinen vastakohta, josta olisi irtaannuttava, jotta *erän* ajattelu olisi ylipäättään mahdollista. *Erän* ajattelu tarkoittaa nimittäin ideaalisuuden ja ei-ideaalisuuden kehämäisen suhteen ajattelemista. Kehämäinen liike ideaalisuuden ja ei-ideaalisuuden välillä ei tiukasti ottaen johda koskaan takaisin jo kerran saavutettuun pisteeseen, vaan kysymys on jatkuvasta muutoksesta — tämän ajatuksen Derrida on omaksunut suoraan Husserlin fenomenologiasta:

"Koska Husserl pitää ideaalia aina kantilaisena ideana, tämä ei- ideaalisuuden korvaaminen ideaalisuudella, ei-objektiivisuuden kor- vaaminen objektiivisuudella, on *loputtomassa muutoksen tilassa*." (*est différencé à l'infini*, VP 112) [Husserlilainen] "elävä läsnäolo [*le present-vivant*] on *de facto* loputtomassa muutoksen tilassa. Tämä *erä* on ero ideaalisuuden ja ei-ideaalisuuden välillä." (VP 111-112)

LYHENTEET

ED = *L'Écriture et la différence*
G = *De la grammatologie*
M = *Marges de la philosophie*
Rml = Rakenne, merkki ja leikki ihmistieteiden diskurssissa
VP = *La Voix et le phénomène*

KIRJALLISUUS

- Bernet, Rudolf: Differenz und Anwesenheit. Derridas und Husserls Phänomenologie der Sprache, der Zeit, der Geschichte, der wissenschaftlichen Rationalität. Teoksessa: *Phänomenologische Forschungen*. Bd. 18. Alber, Freiburg/München, 1986.
- Critchley, Simon: *The Ethics of Deconstruction: Derrida and Levinas*. Blackwell, Oxford, 1993.
- Culler, Jonathan: *Saussure*. Fontana Press, London, 1985.
- Delruelle, Edouard: *Claude Lévi-Strauss et la philosophie*. De Boeck, Bruxelles, 1989.
- Derrida, Jacques: *De la grammatologie*. Minuit, Paris, 1967.
– : *L'Écriture et la différence*. Seuil, Paris, 1967.
– : *La Voix et le phénomène. Introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl*. P.U.F., Paris, 1967.
– : *Marges de la philosophie*. Minuit, Paris, 1972.
– : *La Dissémination*. Seuil, Paris, 1972.
– : *Husserls Weg in die Geschichte am Leitfaden der Geometrie. Ein Kommentar zur Beilage III der "Krisis"*. (käänt. R. Hentschel ja A. Knop). Wilhelm Fink, München, 1987. (alkuteos 1962)
– : *Positiioita. Keskusteluja Henri Ronsen, Julia Kristevan, Jean-Louis Houdebinnen ja Guy Scarpettan kanssa*. (suom. Outi Pasanen). Gaudeamus, Hki, 1988 (alkuteos 1972).
– : *Le Problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*. P.U.F., Paris, 1990.
– : *Points de suspension. Entretiens*. Galilée, Paris, 1992.
- Derrida and Différance (eds. D. Wood & R. Bernasconi). Northwestern UP, Evanston, 1988.
- Frank, Manfred: *Was ist Neostukturalismus?* Suhrkamp, Frankfurt, 1984.
– : *Das Sagbare und das Unsagbare. Studien zur deutsch-französischen Hermeneutik und Texttheorie*. Suhrkamp, Frankfurt, 1990.
- Füssell, Kuno: *Zeichen und Strukturen. Einführung in Grundbegriffe, Positionen, Tendenzen des Strukturalismus*. Liberación, Münster, 1983.
- Glucksmann, Miriam: *Structuralist analysis in contemporary social thought. A comparison of the theories of Claude Lévi-Strauss and Louis Althusser*. Routledge & Kegan, London, 1974.
- Harvey, Irene E.: *Derrida and the Economy of Différance*. Indiana UP, Bloomington, 1986.
- Heinrichs, Hans-Jürgen: *Sprachkörper. Zu Claude Lévi-Strauss und Jacques Lacan*. Qumran, Frankfurt, 1983.
- Husserl, Edmund: *Logische Untersuchungen*. Niemayer, Tübingen, 1993.
– : *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologische Philosophie*. Niemayer, Tübingen, 1993.
- Leach, Edmund: *Lévi-Strauss*. (suom. A. Kytöhonka) Tammi, Hki, 1970 (alkuteos 1970).
- Lévi-Strauss, Claude: Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss. teoksessa: Mauss, Marcel. *Sociologie et anthropologie*. troisième édition augmentée. Paris: PUF, 1966.
– : *Mythologies* [1] *Le Cru et le cuit*. Paris: Plon, 1964.
– : *La Pensée Sauvage*. Plon, Paris, 1962.
– : *Les Structures élémentaires de la parenté*. Paris: PUF, 1949.
- Nikander, Ismo: Filosofiako vakavaa? Debatti Derridan ja Searlen välillä. Tiede ja edistys 1/96, 50-62.
- Norris, Christopher: *Derrida*. Fontana Press, London, 1987.
- Pavel, Thomas G.: *The Feud of Language. A History of Structuralist Thought*. Blackwell, Oxford, 1989.
- de Saussure, Ferdinand: *Cours de la linguistique générale*. Payot, Paris, 1985.
- Strasser, Stephan: Von einer Husserl-Interpretation zu einer Husserl-Kritik. Nachdenkliches zu Jacques Derridas Denkweg. teoksessa: *Phänomenologische Forschungen*. Bd. 18. Alber, Freiburg/München, 1986.
- Tarasti, Eero: *Myytti ja musiikki. Semioottinen tutkimus myytin estetiikasta*. Gaudeamus, Hki, 1994.
- Tewes, Ulrich: *Präfix und Metaphysik. Die Sprachphilosophie Jacques Derridas im Zusammenhang von Metaphysik und Metaphysikkritik*. Königshausen & Neumann, Würzburg, 1994.
- Völkner, Peter: *Derrida und Husserl. Zur Dekonstruktion einer Philosophie der Präsenz*. Passagen, Wien, 1993.
- Wahl, François: *Qu'est-ce que le structuralisme? 5. Philosophie*. Paris, Seuil, 1968.
- Walitschke, Michael: *Im Wald der Zeichen. Linguistik und Anthropologie — Das Werk von Claude Lévi-Strauss*. Niemayer, Tübingen, 1995.

Juha Varto

Vastuu aidsin aikakaudella

50 vuotta kestäneen nautinnon ajan jälkeen saimme uuden vaivan, immuunikadon, jonka leviäminen on leimallisesti kiinni seksistä. On vakavasti väitetty, että aids on luonut uudenlaisen tilanteen ihmisten välisissä suhteissa: kuka tahansa ihminen voi olla kohtalokas, viedä terveyden ja antaa kuoleman.

Ongelma

Stefan Zweig kertoo, kuinka iloista opiskelijaelämää viettäneet nuorukaiset hankkivat porttoloissa kupan ja sen todettuaan ampuivat itsensä, koska tiesivät, ettei heille ollut tarjolla elämää, jota olivat suunnitelleet: avioliitto (1800-luvun porvarillinen puite), ura, korkea (porvarillinen) moraali ja lisääntyminen (1800-luvun käsitys elämän merkityksestä) olivat tavoittamattomissa. Kuolema kuppiaan tuli olemaan hidas ja nöyryyttävä, jätti toisten armoille ja eteni kärsimyksestä toiseen.

Vielä 1940-luvun seksivalistuskirjoissa oli pelottava kuva, jossa mies sai tartunnan "kuppatautisen naisen suudelmasta" ja vei sen kotiinsa, tuhoten täten porvarillisen onnen.

50 vuotta sitten kuppa nujerrettiin. Se oli ollut kuolemaan ja edeltävästi vakavaan invaliditeettiin (halvaukseen, mielisairauteen, ruumiinosien mätänemiseen) johtava tauti aina epidemisestä ilmaantumisestaan lähtien, noin vuosina 1540-1950. Kuppiaan kuoli 1500-luvun Euroopassa lähes 35% väestöstä, joten kuppa oli yhtä lailla kohtalokas kuin Musta Surma. Kuppiaan ei ollut mitään lääkettä vaikka joillakin aineilla, esimerkiksi elohopealla, saatettiin parantaa huomattavasti kuppatautisen oloa, joskin seurauksena usein tullut elohopeamyrkytys heikensi potilaan tilaa entisestään.

Penisilliini ratkaisi kupan ongelman. Samalla se muutti seksuaalikäyttäytymistä. 1800-luvulta peritty porvariston lisääntymis-moraali väistyi konkreettisesti uuden keskiluokan nautinto-moraalin tieltä. Kun kuppa oli voitettu, nautinnolle ei ollut estettä eikä pidikettä.

50 vuotta kestäneen nautinnon ajan jälkeen saimme uuden vaivan, immuunikadon, jonka leviäminen on leimallisesti kiinni seksistä. On vakavasti väitetty, että aids on luonut uudenlaisen tilanteen ihmisten välisissä suhteissa: kuka tahansa ihminen voi olla kohtalokas, viedä tervey-

den ja antaa kuoleman.

Aidsin mukana syntynyt tilanne ei kuitenkaan ole uusi, pikemminkin olemme palanneet vanhaan.

Väitetään myös, että jokaisen täytyy kantaa vastuu uudesta tilanteesta: toista ei saa saattaa vaaraan eikä itse saa asettua alttiiksi vaaralle. Opaskirjat, opetus ja koulutus korostavat, että seksiin liittyy uusi vastuu.

Uuden vitsauksen saaminen ja levittäminen ovat kiinni ihmisen nautintotavoista. Niinpä nykyinen moraali on alkanut käyttää muistumaa vanhasta porvarillisesta moraalikäsitelmästä, jossa yhdistyvät vastuuttomuus ja synti. Nyt keskiluokan maailmassa yhdistetään holtittomuus ja sairaus.

Mitä vastuu tarkoittaa? Vastuu tarkoittaa vastaamista siihen, mikä todella on. Jokin ilmaisee itsensä ja vaatii ihmistä vastaamaan tähän. Se, mikä vastuun näin synnyttää, ei voi olla ihmisen oma kuvitelma, uni tai toive, koska niissä ihminen voisi muotoilla vastaamisensa kuvittelemalla. Kun puhutaan vastuusta, korostetaan samalla, että sitä ei voi itse määrätä, kuvitella tai muotoilla vaan kyse on vaatimuksesta, joka tulee todellisesta tai vieraasta, toisesta, jota ei voi itse määrätä.

Vastuusta puhuttaessa lukuisat kielikuvat ovat olleet omiaan hämärtämään ilmiön sisältöä.

Puhutaan "vastuun kantamisesta" ikäänkuin olisi kyse taakasta. Kuva on hyvä: minä kannan vastuun jokaisesta teostani sen mukaan, kuinka muu siihen suhtautuu. Jokainen tekoni aiheuttaa kaikessa muussa (ympäristössä, muissa ihmisissä, kulttuurisissa rakenteissa jne.) vaikutuksia, joista en voi olla etukäteen täysin selvillä. Nämä vaikutukset, "seuraukset", ovat aina yllättäviä, kukin mittakaavansa mukaan. Minä en voi kieltäytyä kokonaan näkemästä näitä vaikutuksia ja niiden arvaamattomuutta. Se, että myönnän tekojeni vaikutukset



arvaamattomiksi, tarkoittaa vastuun kantamista. Tämä ei kuitenkaan tarkoita, että olisin "syyllinen" näihin vaikutuksiin, sillä kompleksisessa maailmassa ei ole mahdollista pitkälle ennakoita, mitä seurauksia omista toimista on. Jossain määrin voin olla tietoinen (tiedon, kokemuksen, arvaamisen, ennakoimisen avulla), mutta jokaisen tilanne, jossa toimin, on aina uusi ja vaikutuksiltaan ennalta-arvaamaton sanan ehdottomassa mielessä.

Puhutaan myös "vastuun pakenemisesta" ikäänkuin joku tietoisesti kieltäytyisi tunnistamasta niitä vaikutuksia, joita omilla toimilla on. Kun vastaan siihen, mitä on, en voi paeta vastuuta. Mutta sen sijaan voin kuvitella oman vastuuni, jolloin se ei ole vastausta mihinkään vaan ainoastaan kuvitelmani. Tätä voi ehkä pitää vastuun pakenemisena.

Puhutaan myös "vastuuttomuudesta" ikäänkuin ihminen voisi olla irrallaan siitä, mitä on. Vastuuttomuus voi olla aktiivista, jolloin ihminen vastustaa vastuutaan, tai passiivista, jolloin hän ei yksinkertaisesti tunnista, mihin hänen pitäisi vastata. Molemmat ovat mahdollisia, mutta aktiivisessa vastuuttomuudessa on joka tapauksessa kyse vastaamisesta ja passiivisessa on kyse tunnistamisongelmasta.

Nämä ja vastaavat kielikuvat ovat havainnollisia oikein ymmärrettyinä mutta samalla ne - kaikkien kielikuvien tavoin - ovat monitulkintaisia. Näiden käyttämisen puhuttaessa vastuun ongelmasta ei ole perusteltua, jollei samalla tarkoin rajata merkityksiä.

Mitä aids on?

Immuunikato on ihmisen fysiologinen tila, jonka aiheuttaa nykytietämyksen mukaan



hi-virus. Virus saa aikaan immuunivasteen romahtamisen ja ihminen altistuu sairauksille, jotka eivät tavanomaisesti aiheuta edes oireilua. Aids on tämän kompleksisen tilan yleisnimitys. Hi-viruksen voi saada lukuisilla eri tavoilla, mutta tartunta edellyttää ruumiin nesteiden joutumista alttiiksi viruksen siirtymiselle (veren, hien, liman). Tämä taas tapahtuu useimmiten limakalvojen kautta, joiden pienet haavaumat ovat tyypillisiä tartuntapintoja. Limakalvokontaktit liittyvät usein seksiin ja eri limakalvot ovat eri tavoin herkkiä haavautumaan (herkimmästä päästä ovat peräsuoli ja virtsaputken pää, kestävämpiä ovat suun, silmien ja nenän limakalvot ja emätin). Muut yleiset tartuntatavat liittyvät verensiirtoon ja suonensisäisiin injektioihin (esi-

merkiksi heroinin ottamisessa), joissa ihminen voi saada suuria määriä virusta, samoin haavojen koskettamiseen, jossa kyse on pienistä määristä mutta tuoreesta siirrosta, ja satunnaisen pienistä määristä on kyse kun käytetään yhteisiä teräaseita (sakset, partaterät, kynsileikurit), hammasharjoja ja silmätipappuljoja.

Sosiaalinen sairaus uhkaa perhettä

Aids on yksittäistä ihmistä kokonaisuena koskeva oire- ja tautiyhtymä. Mutta aids on myös sosiaalinen tila, joka koskettaa eri tavoin eri ihmisiä. Aids koskee erityisesti niitä, jotka eivät noudata 1920-luvulla vakiintunutta keskiluokan perheinstituutiota, johon kuuluu ajatus eksklusiivisesta ydinperheestä ja "heteroseksuaalisesta nautinnosta", joka on rajattu perheen sisälle. Tätä instituutiota varten muotoiltiin ajatus vastuusta uudelleen: vastuu tarkoittaa sellaiseen toimintaan pitäytymistä, joka ei uhkaa ydinperheen asemaa. Näin on ollut mahdollista uuden taudin alusta lähtien osoittaa, että aids koskettaa vain niitä ihmisiä, jotka tavalla tai toisella ovat olleet "vastuuttomia". Seurauksena on sairaus.

Sosiaalisen luonteensa vuoksi aids on koettu erityisen ongelmalliseksi vastuun osalta. Koska siihen sairastuvat pääasiassa "vastuuttomat" ihmiset, on erityisen tärkeää korostaa, että nämä ihmiset tämän rangaisuksen, siis sairauden, saatuaan ymmärtävät, että heidän on nyt viimein ryhdyttävä "vastuullisiksi". Opetus on ollut riittävä. Vastuulla on tarkoitettu pidättäytymistä toimista, joiden seurauksena sairaus saataisi siirtyä perheinstituution sisälle.

Perheinstituution ulkopuolella ovat köyhät, sosiaalista stigmaa kantavat vähemmis-

töt, huumeiden "orjat" ja vähemmistö-kulttuureihin kuuluvat (etniset ryhmät, alkuperäiskansat). Vaikka nämä useasti yrittävät matkia keskiluokan elintapoja, nämä ryhmät kuitenkin epäonnistuvat yrityksessään, koska toimivat "vastuuttomasti": he eivät vastaa keskiluokan rajaamaan todellisuuteen, koska eivät yleensä tunnista sitä. Yleisen moraalin kohdalla tämä tarkoittaa osallistumattomuutta keskiluokan kaksinaismoraaliin ja samalla nautinto-moraalin viemistä toiminnassa loppuun asti. Seksin osalta tämä on tarkoitettu luopumista lisääntymisen simuloimisesta ja seksuaalisen nautinnon ottamisesta koko ihmisestä (oraali- ja anaaliseksiä monien ja kaikkia sukupuolia edustavien ihmisten kanssa).

Sosiaalisena sairautena (tai syntinä) aids on nostanut näkyväksi, kuinka vaillinaisesti onnistui Sigmund Freudin (ja Havelock Ellisin ja Richard von Krafft-Ebingin) yritys siirtää meidät porvarillisesta lisääntymis-moraalista keskiluokan nautinto-moraaliin. Nautinto-moraali tuli hyväksyttäväksi, mikäli se toteutui perheinstituution sisällä eli lisääntymis-moraalin yksikössä. Muissa muodoissa seksi jäi edelleen sairaudeksi kuten se oli ollut synty lisääntymis-moraalissa. Esimerkiksi Websterin sanakirja vuodelta 1923 seuraa Havelock Ellisiä ja kirjoittaa, että heteroseksuaalisuus on seksuaalisuuden vinoutuma, jossa kiinnostuksen kohteena on vain vastakkainen sukupuoli.¹ Jos kiinnostus on sukupuolissa (siis seksissä), kyse on vinoutumasta (perversiosta, kuten nykyisin sanoisimme).

Käsitteet "heteroseksuaalisuus" ja "homoseksuaalisuus" ovat kuvaamassa tällaisia perversioita, joissa ihminen määrittäytyy seksin kautta. Keskiluokka katsoo määrättyvänsä perheen kautta ja siinä saavutettujen saavutusten sekä uransa kautta. Seksuaalisuudella ei tässä maailmassa ole mitään erityistä merkitystä, koska se ei koskaan ole julkista eikä sitä voida tehdä todellisesti julkiseksi. Näin ollen nämä käsitteet eivät koske muita kuin perheinstituution ulkopuolella olevia, jotka ovat kaikki perverssejä.

Mille vastuun voi tässä perustaa?

Vastaaminen maailmalle edellyttää, että maailma on rajattu käsitettävällä tavalla.

Mikäli keskiluokan ydinperhe-ajatus rajaa maailman tavalla, joka on käsittämätön suurelle joukolle ihmisiä, on hyvin vaikea ymmärtää, kuinka tällaisessa tilanteessa voisi syntyä yksi ja yhtenäinen käsitys vastuusta.

Arvojärjestys kuvaamassa vastuuta

Myös arvojärjestyksillä on vaikutusta vas-

tuun tunnistamisessa. Riippuen siitä, mikä on tärkeämpää, asetamme myös vastuu-järjestyksiä. Kun sanomme, että aidsin aikakaudella jokaisen on kannettava vastuunsa omasta ja toisen terveydestä, arvo-järjestykseksi asetuu, että elämä ja terveys ovat tärkeämpiä kuin nautinto ja spontaanisuus. Tämä sopii hyvin yhteen yleisen kulttuurisen ajattelun kanssa: elämä on tärkeä ja enemmän elämää on parempi kuin vähemmän elämää.

Elämän määrä ja laatu ovat selvästi osoittautuneet vaikeasti erotettaviksi.

Kun ihmisen elinikä pystyttiin dramaattisesti pidentämään (penisilliinin keksimisen, epidemiologisen tutkimuksen ja ravitsemusopin kehittymisen avulla), uudeksi päämääräksi tuli elämän pidentäminen. Sama ilmiö toteutui pyrkimyksessä poistaa lapsikuolleisuus. Kummassakaan tapauksessa ei tarkemmin pohdittu, mihin pidentäminen - ja monen kohdalla saman lisääminen - perustuu ja mihin se johtaa. Nykyisin tiedämme, että se johtaa demensiaan, oman elämän hallinnan noloon menettämiseen ja inhimillisen arvokuuden katoamiseen monen elämän loppuvaiheessa. Lapsikuolleisuuden poistamisena se tuotti mittavan ja ratkaisemattoman väestöräjähdyksen ja pysyvän nälänhädän.

Elämän kunnioittaminen, jonka tunnetta periaatteena buddhalaisuudessa ja hindulaisuudessa, ei ole historiansa aikana johtanut metodiseen elämän pidentämiseen. Syykin on selvä: elämän kunnioittaminen sen kaikissa muodoissa ei voi tarkoittaa yhden tietyn elämän pituuden arvostamista. Kunnioittaminen tarkoittaa ainoastaan, ettei riistä toiselta hänellä jo olevaa mahdollisuutta toteutua tänään.

Olemme joutuneet, väkisin, pohtimaan nykyisessä tilanteessa ihmisen arvokkuutta, ihmisen integriteettiä ja toisen vastuuta näiden turvaamisessa. Tämäkin tilanne on outo. Ihmisen arvokkuuden pitäisi olla taattu perinteemme vuoksi: kristillinen ajattelu takaa kuolemattoman sielun omistavalle jumalan kuvalle ehdottoman arvokkuuden. Tämä ajatus on tosin tuhottu Kirkon tekemien lukuisten ihmisen uudelleenmäärittelyjen kautta, joissa on hyväksytty kaikenlainen ihmisen alentaminen.

Nykyisin integriteetti, eheys ja itsemääräämisoikeus ovat Valtion eri tavoin säätelemä piirteitä, ja näissä sääteilyissä käsitteiden merkitykset ovat hämärtyneet. Lopputuloksena on Kirkon ja Valtion henkisesti ja moraalisesti holhoama alamainen, joka on ilahtunut siitä, että voi elää ja saa vieläpä samaa elämää vähän lisää.

Keskustelu, jota on käyty terveydenhuollon piirissä näistä arvokkuutta koskevista kysymyksistä, kun on pohdittu hoitomuotojen, eutanasian, abortin ja itseaiheutettujen defektien merkitystä, ei ole

selventänyt kuvaa. Kuva pysyy hämäränä, koska keskustelussa ei pystytä tekemään eroa elämän määrällisten tekijöiden ja laadun välillä.

Niin kauan kun keskustelussa voittaa elämän määrä - aina vähän lisää samaa elämää kaikille - keskustelu ei voi päästä itse ongelmaan: mikä on todellinen arvojärjestys, jonka mukaan ihmisen vastuu itsestään ja meidän muiden vastuu hänestä olisi ymmärrettävä.

Historiallinen kumma jainen

Lisäntymis-seksi, joka elätti porvarillista yhteiskuntamoraalia (ja tuli osaksi sosialistista ja sosialidemokraattista moraalia), piti tärkeänä suurta määrää lapsia ja pitkää elämää. Tälle oli yhteiskunnalliset syynsä. Tässä ajattelutavassa oli tärkeää, että muut elämän piirteet alistettiin lisääntymis-seksille: nautinto, ilo, vaihtelu ja muuttuminen olivat hyviä vain jos ne pysyivät osana lisääntymis-seksiä. Seksi ei edes ole esillä tässä ajattelutavassa: mittatikut ovat avioliitto, perhe, puhtaus ja terveys.

Kun 1920-luvulla otettiin käyttöön uusi ajattelutapa ja keksittiin hetero-seksuaalisuus² - ja samalla sen "vastakohta" homo-seksuaalisuus - tarkoitti tämä, että ihmisen toimia alettiin mitata seksin mukaan³. Samalla S. Freud korosti sukupuolisuuden nautinnollisuutta: vaikka ei pyrittäisi lisääntymään, ihminen nauttii; nautinto on itse asiassa mukana, jotta ihminen viitsisi ryhtyä koko puuhaan; siis: nautinto on ensisijainen. Freudin synti ei ollut, että hän puhui seksistä (libidosta, kuten medisiinisellä ajalla pitää sanoa) vaan se, että hän toi esille nautinnon ensisijaisena. Hetero-seksuaalisuus sai 1920-luvulta alkaen samoja piirteitä kuin homo-seksuaalisuuteen oli jo yhdistetty: seksiä pelkän itsekkään nautinnonhalun vuoksi, tuottamatta mitään yhteiskunnallista hyvää.⁴

Olimme siirtyneet lisääntymis-seksistä nautinto-seksiin. Olimme samalla saaneet uudet määreet ja olimme joko hetero- tai homo-seksuaaleja. Vasta tällöin alkoi lähes uskonnollinen vaino homo-seksuaaleja vastaan: normaalit ihmiset näkivät (lisäntymis-)moraalin tuhon juuri näissä ja kaivoivat esille uudelleen Mooseksen lain, nyt lääketieteen sanoin: syntyi "homoseksuaalisuuden ongelma".

Lisäntymis-moraalin muuttuminen nautinto-moraaliksi ei ollut helppoa. Nautinto on muutenkin ollut vaikeasti sijoitettavissa kristilliseen kulttuuriin, erityisesti sen reformoituihin muotoihin. Vaikka kristillisuus ei ole enää erityisen elävää - se vaikuttaa moraalissakin lähinnä zombien tavoin - se kuitenkin antaa tietyt perusehdot: tuska ja kärsimys ovat olemassa jalostumista varten. Useimmille ihmisille tämä on ainut moraaliproposito, joka heille

on opetettu. Kun seksi tuottaa sekä nautintoa (kärsimyksen vastakohta) että tuskaa (raskauksina, tauteina, puutteena), kyse on puhtaimmasta moraali-kokemuksesta, jonka peruskasvatettu kristitty pystyy tunnistamaan.

Aids nautinnon hintana
Lisäntymis-moraali yhdisti seksin ja sen tuloksen. Nautinto-moraalissa tällaista yhteyttä ei ole, mutta vakiintuneet ajattelukategoriat eivät helposti murru: nautinto tuottaa kärsimystä ja sairautta. Freudin periaatteessa hyvä yritys puhua nautinnon puolesta sisälsi kuitenkin aina nautinnon hinnan: psykoosit, neuroosit ja muut hengenelämän medisiiniset tulokset olivat tuloksena nautinnoista. Kukaan ei selvinnyt Freudin katseesta ilman näitä, mikäli elämässä oli seksiä missään muodossa, puutteena tai saamisena.

Tämä ajattelukuvio tuotti heti päätelmän, että kuolemaan johtavat taudit, erityisesti aids, ovat nautinnon tulos. Vapaan seksin myötä tulivat ilmi laajemmassa mitassa myös monet muut taudit, joista aiemmin ei tiedetty kovin paljoa. Nautinnon tulokset tulivat näkyviksi.

Vaikka on ilmeistä, että herpes, klamydia, b-hepatiitti- ja hi-virus ovat riippumattomia uudesta moraalista, vanha ajattelukategoria sai tästä uuden sisällön: nautinto tuottaa medisiinisesti määriteltävissä olevan tuloksen, joka on diagnoosina samankaltainen kuin raskaus, nimittäin siten, että sen synty on peräisin yhdynnästä.

Erityisesti hetero-seksuaaleina ulos tulleet "normaalit" ihmiset katsoivat, että "luonto" tai "jumala" on tällä nautinnon tuloksella ja sen medisiinisesti kohtalokkaalla seurauksella (sairaus, lapsettomuus, kuolema) osoittanut, että nautinto-moraali homo-seksuaalisessa mielessä on väärä tie. Erityisen tympeäksi tämän tilanteen teki hetero-seksuaalien kannalta se, että taudit tarttuivat myös heihin; tämä asetti kyseenläiseksi eron, johon juuri oli totuttu, eron erilaisten seksuaalisten identiteettien välillä. Ainakin joku oli sekakäyttävä, koska nautinnon tulos siirtyi koskemaan kaikkia.

Aids nautinnon hintana tarkoitti vastuuliseksi tekemistä nautinnosta. Ihminen ei voi nauttia maksamatta siitä jotain: joko raskaus tai tauti. Näin nautinnosta on kannettava vastuu: on vastattava siihen, mitä nautinto on.

Syntyikö uusi keskustelu
nautinnosta?

Jos lisääntymis-moraalin olennainen piirre oli terveyden ja puhtauden säilyttäminen, elämän lisääminen ja monistaminen, nautinto-moraalin kohdalla ei ehditty kunnolla keskustella, mikä on olennaista. Mutta monet käytännöt osoittavat, että

samat piirteet eivät ole enää tärkeitä. Esimerkiksi lävistäminen (piercing), joka liittyy monilla nautintoihin ja niiden erittelemiseen kokemuksessa, noudattaa selvästi omaa, lisääntymis-seksille vierasta tietään. Lävistäminen ei ole terveellistä, ei varsinkaan sukuelinten, koska lävistyshaavat joutuvat merkittävään hankaamiseen ja tulehdusvaaraan. Tämä ei kuitenkaan estä lävistämisen hankkimista, koska asian olennainen kohta on toisaalla.

Olellainen kohta tarkoittaa nautintojen eriytymistä, nautintojen erittelemistä kokemalla, kokeilemalla ja asettumalla alttiiksi nautintojen syntyiselle.

Juuri tätä keskustelua ei koskaan syntynyt. Jäi syntymättä puhetapa, jossa nautinnot itsessään olisi asetettu ensisijalle seksissä ja sen jälkeen kysytty, mitä se tarkoittaa moraalissa, muuttaako se moraalia, onko moraali näin mahdollinen ja mitä seksi sitten on.

Joiltain osin tällainen käytäntö ja keskustelu on tunnistettavissa. Huumeiden merkitys seksille, lävistäminen ja erityisesti sado-masokistinen seksi ja leikki ovat nostattaneet uusia kysymyksiä. Mutta mikään näistä ei ole nostanut itse asiaa pöydälle: mitä tarkoittaa muiden päämääriemme kannalta, että olemme siirtyneet nautinto-seksiin?

Vastuu nautinnon aikakaudella

Mikäli otamme vakavasti siirtymisen lisääntymisestä nautintoon, myös vastuu on otettava uudelleen esille.

Nautinnoissa etusijalla on yksilö, toisen kohtaaminen ja hetkellisyys. Mikään näistä ei ole omiaan korostamaan määrällisiä piirteitä, ei terveyttä eikä elämän määrää. Kaikki olennainen nautinnossa on pakattu lyhyeen tapaamiseen, joka toteutuu kehollisena kohtaamisena. Tämän kohtaamisen "tulokset" tai "seuraukset" eivät kuulu itse kohtaamiseen, ne eivät ole osa nautintoa. Tämä tarkoittaa myös, että mitkään "suuremmat asiat" eivät asetu samaan arvojärjestykseen nautinnon kanssa: nautintoa ei lykätä, siitä ei pidättäydytä, sitä ei mitata suhteessa muuhun.

Tällöin myös vastuu nautinnon kohdalla rajaa pois kaiken sellaisen, mikä ei tuota tai mahdollista nautintoa: seuraukset, ympäristön tai aiemmin tapahtuneen (ikään- kuin kausaali- ja kulttuurin osana). Vastuu koskee sitä hetkeä, jona nautinto on saavutettavissa. Vastuu tarkoittaa, että ryhtyessään seksiin on vastuullinen tuomaan itsensä nauttivana ja nautintoa tuottavana juuri tähän tapahtumiseen.

Mutta on selvää, että paljon muutakin tapahtuu. Ihmisillä voi olla muita vastuun alueita, joille nautinnot levittävät merkitystään. Freudin kuuluisa potilas Dora kärsi tippurista, jonka oli saanut syntymässään

ja jonka hänen isänsä oli saanut prostituoidulta. Tämä syy-seuraus -ketju oli mahdollinen medisiinisessä mielessä. Samalla tavalla nautinnosta voi olla medisiinisesti seurauksena hiv-infektio. Mutta liittyykö tämä vastuuseen?

Aids-valistuksessa on erityisesti korostettu, että jokaisen on tunnettava vastuunsa ja suojeltava itsensä ja partnerinsa mahdolliselta infektiolta. Ihmisiä on haastettu ja tuomittu tahallisesti kuoleman (tai ruumiinvamman) tuottamisesta, mikäli he ovat, tietäen oman hiv-positiivisen tilansa, saattaneet hiv-negatiivisen partnerin alttiiksi infektiolle. Tämä lain edessä vastuuseen paneminen kuvaa yleistä käsitystä.

Me siis haluamme nautintoja varmuudella ja riskittömästi. Tämäkin on vanhaa perua: puhtaat nautinnot ovat niitä, joista ei ole seurauksia⁵.

Mutta filosofit ovat tienneet, ettei tällaisia seurauksettomia, puhtaita nautintoja ole muualla kuin teoreettisessa tarkastelussa. Heti kun mukana on yksilö, siis kehollinen olento, nautinto on yksilöity, kehollinen tapa olla olemassa, joka on avoin ja altis kaikkien muiden olemassaolevien vaikutukselle. Näitä vaikutuksia ei voi ennakoida eikä sulkea tai rajata vain sen mukaan, mistä itse pitää tai ei pidä. Maailma on kokonaan ja kokonaisena paikalla.

Nautinnon eräs olennainen piirre on sen läheisyys kuoleman kanssa. Orgasmia kutsutaan "pieneksi kuolemaksi" vaikka se onkin yleensä elävöittävä. Tämä rinnastus kuitenkin kertoo, kuinka perimmäisesti alttiista tilanteesta on kyse: antautuessaan (kokonaan tai osittain) alastomana kohtamaan toisen ihmisen ilman sanoja, vain kosketuksen ja nautinnon yhdistämänä, ihminen asettuu alttiiksi toiselle ja kaikelle sille, mitä toinen tilanteeseen tuo. Ei ole tavatonta, että tällaisessa tilanteessa - kuvaannollisesti tai todellisesti - toinen iskee veitsen suojautumattomaan partneriinsa tai kuristaa tämän nautinnossa.

Tällaiset piirteet tulevat esille, kun etsitään nautinnon ominaispiirteitä. Esille eivät tule riskittömyys, varmuus, huolettomuus vaan alttius, vaara, uuden syntyminen, muuttuminen. Ainoastaan näiden läsnäollessa nautintokin on mahdollinen. Kysyttäessä leipääntyneiltä yhdessäeläjiltä, mikä pahimmin rassaa liittoa ja sen seksielämää, vastaus on aina: yllätyksättömyys, riskittömyys. Kysyttäessä, miksi "onnellisesti naimisissa olevat" etsivät syrjähyppyä, vastaus on aina: jotta saisi jotain yllätystä, jännitystä, uutta.

Kun nautintoon yhdistetään varmuus ja riskittömyys, se katoaa. Kun nautinnossa on ladattuna sisään riski, sen nautintoarvo kasvaa, sillä se lupaa uutta. Uudesta emme voi tietää, onko se hyvää vai pahaa, mutta se on uutta.⁶

Vastuu on vastaamista maailmalle, sille, mitä eteen tulee. Tässä mielessä vastuu nautinnoissa tarkoittaa sen vastaanottamista, mitä saa, ja siihen sen antamista, mitä osaa antaa.

Aids ja vastuu

Tämän mukaan ajatellen hiv-positiivisella ei ole vastuuta niistä kumppaneistaan, jotka antautuvat hänelle eivätkä suojaa itseään.

Tilanne on vastuun osalta juuri päin vastoin kuin klassisesti on ajateltu raskauden kohdalla: nainen, joka antautuu suojaamattomaan seksiin, ei ole maksaja vaan maksaja (siis vastuun kantaja) on mies, joka uskoo naisen ehkäiseen hedelmöityksen. Tämä jälkimmäinen on arkipäivää: lukuisat nuoret parit ovat yhdessä päättäneet olla hankkimatta toistaiseksi lapsia mutta nainen tulee "yllättäen" raskaaksi heti, kun epäilee miehensä kiinnostuksen laantuneen. Kukaan ei syytä naista vaan kyse on "ihmeestä", "uudesta elämästä", jolle kaikki muut asiat uhrataan. Miestä pidetään tyhmänä ja naista sopivan juonikkaana.

Jos joku tietää olevansa hiv-positiivinen mutta ei kerro sitä partnerilleen vaikka näkee, että tämä tekee "riskitoimia" seksissä, vastuu toisesta ei osu kumpaankaan. Molemmat ovat vastuussa itsestään. Yhteinen nautinto luo omat sääntönsä, jossa molemmat riskeeraavat joka tapauksessa elämänsä, sanan täydessä merkityksessä. Nautinto-moraalissa elämä tai vähän lisää elämää tai terveys, puhtaus ja koskemattomuus eivät asetu itse nautinnon yläpuolelle, päämääriksi tai syiksi pohtia nautintoa. Nautinto on itse oma päämääränsä.

Vastuun sisällöt rakentuvat suhteesta maailmaan, jossa elämme. Toinen ihminen voi pettää minut monella eri tavalla, joista yksi voi olla vaikeneminen. Tässä mielessä aids ei muuta nautinto-moraaliin kuuluvaa vastuuta: jokaisella on vastuu vain nautinnosta. Jokainen asettaa itse vastuuhierarkiat, joita ei kuitenkaan voi vaatia yleiseksi laiksi: kukaan ei nimittäin tiedä toista paremmin etukäteen.

Viitteet:

1. Ollakseni tarkka, sanamuoto kuuluu "inversion ja "morbid sexual passion for one of the opposite sex".
2. Websterin sanakirja vuodelta 1909 kertoo tämän sanan tarkoittavan perversiota, jossa kiinnostuksen kohteena on vain toista sukupuolta edustava. Vuoden 1923 painoksessa korjataan, että kyse on taipumuksesta ja lopputulos tarkoittaa "normaalista" seksuaalisuutta.
3. Ned Katz, *The Invention of heterosexuality*. Kirjassa kuvataan sanan historia, käsitysten kehittyminen ja se uusi sosiaalinen todellisuus, jossa lopulta on osoittautunut tärkeäksi tulla ulos (coming

out) heterona (as a straight person), ettei jää epäselväksi, minkä seksuaalisuuden mukaan pitäisi tulla määritetyksi.

4. Michel Tournier käsittelee tätä aihetta nerokkaasti romaanssaan *Meteorit* alter egonsa Alexandren suulla. Alexandre pohdii, miksi porvarillinen avioliitto ja perhe on hajonnut eikä enää anna samaa tyydytystä kuin ennen. Hän päätyy ajatukseen, että heti kun hetero-seksuaalisuutta aletaan harjoittaa ikäänkuin se olisi homo-seksuaalisuutta, kaikki hetero-seksuaalisuudelle tärkeät rakennetekijät, arvot ja päämäärät katoavat ja muuttuvat irvikuvikseen. Tässä pohdinnassa voi nähdä sen muutoksen, jonka tutkijat sijoittavat suurinpiirtein 1920-luvulle ja Freudin.

5. Tällä linjalla olivat mm. Parmenides, Epikuros, Marcus Aurelius, Augustinus ja lukuisat filosofit 1600-luvulta lähtien (siis kristilliset filosofit).

6. Helsingissä 3b:n raitiovaunussa valittiin juopunut, kuinka hän ensimmäistä kertaa oli pettänyt vaimoan ja maksanut virolaiselle huoralle 500 mk kokeakseen jotain uutta, mutta sitten alkoi pelottaa eikä hän saanut kalua millään seisomaan ja nainen otti vain rahat ja mies ei saanut mitään. Sitten hän yhtäkkiä ilahtui ja sanoi: "Mutta ainakin se oli ihan erilaista vaikka seisonutkaan. Se huora oli ajanut karvansa ja oli ihan pehmeä sieltä."

aina 14. tammikuuta 1997

IMAA

Kymmeniä
soittoja
vangitusta
HIV-viruksen
tartuttajasta

Helsingin rikospoliisi ja Aids-tuikeskus ovat saaneet kymmeniä yhteydenottoja hiv-tartuttajan tapauksen johdosta. Poliisi aikoo julkistaa kuvan miehestä loppuviikolla. Pelkästään rikospoliisi on saanut toistakymmentä yhteydenottoa HIV-viruksen leviämistä epäillyn amerikkalaismiehen tunteville nai-

Sakari Kainulainen

Aika vaatii vapautta – mutta mitä niistä?

Yksilöillä sanotaan olevan nykyisin yhä paremmat mahdollisuudet päättää omasta toiminnastaan, elämäntyylistään jne. Samaan aikaan yhteiskunta näyttää kuitenkin asettavan yhä enemmän rajoituksia yksilön vapaudelle.

Yksilönvapauden uusi nousu

Yksilöillä sanotaan olevan nykyisin yhä paremmat mahdollisuudet päättää omasta toiminnastaan, elämäntyylistään jne. Samaan aikaan yhteiskunta näyttää kuitenkin asettavan yhä enemmän rajoituksia yksilön vapaudelle. Charles Taylor¹ kutsuu tätä ristiriitaa modernisuudessa 'levottomuutta aiheuttavaksi tekijäksi'. Myös Hautamäki (1996, 34) liittyy individualismin juuri moderniin sen ilmentymänä. Riippuvuussuhteiden lisääntyminen näyttää liittyvän erityisesti työelämään. Tämä korostuu mitä pitemmälle kehittyneestä työnjaosta on kysymys. Ihmiset ovat yhä enemmän riippuvaisia muiden tekemästä työstä. Nykyaikaisten talouksien toiminnalle työnjako ja siihen kuuluva tavaroiden ja palvelusten vaihdanta on tietenkin aivan välttämätöntä (Tarkka 1993, 25).

Voidaan toki kysyä (aiheellisestikin), onko yksilönvapauden vähenemisestä haittaa, jos yksilö kykenee tämän seurauksena kohentamaan elintasaansa?² Vaikka kansalaisten hyvinvoinnin ylläpitäminen ja lisääminen on yksi keskeisimpiä yhteiskunnan tehtäviä, on syytä ottaa huomioon mahdollisuus, että hyvinvoinnin tuottamiseen liittyy myös ei-toivottuja seurauksia.

Eräs tällainen ei-toivottu seuraus voi olla se, että yhteiskunnan vahva rooli hyvinvoinnin takaajana luo pitkällä aikavälillä illuusion kaikissa tilanteissa turvautua tulevaisuudesta. Tällöin nousee keskeiseksi kysymys siitä, mihin rajaan asti

yksilön tulee itse varautua omaan tulevaisuuteensa, sillä turvattu tulevaisuus on viime kädessä vain kasa sopimuksia ja allekirjoituksia. Niiden voimassapysyminen on kiinni yhteiskunnassa toimivien yksilöiden moraalista. Jos tämä moraalikatoaa, niin jäljelle ei jää myöskään yhteisesti turvattua tulevaisuutta.

Vaatimukset julkisen sektorin pienentämisestä ovat lisääntyneet talouspoliittisessa keskustelussa keynesiläisen talouspolitiikan arvovallan kaventuessa ja friedmanilaisen monetarismien noustessa teollisuusvaltioiden pääideologiaksi. Julkisen sektorin purkamisen edelläkävijöinä ovat olleet Yhdysvallat ja Iso-Britannia. Vapauden ideologia on näissä palannut paljolti alkujuurilleen, liberalismiin ihanteisiin, joissa vapaus nähtiin ennen kaikkea yritystoiminnan vapautena.

Vapauden ja vastuun teemaa on lähestytty ajankohtaisissa suomalaisissa keskustelukirjoissa kuten *Nousukauden etiikka*, *Hyvinvointivaltio ristiaallokossa*, *Arvot ja tosiasiat*, *Vapauden ja vastuun Suomi* ja *Yksilö modernin murroksessa*. Teosten tavoitteena on ollut esittää puheenvuoroja siitä, minkälaisen arvojen varassa hyvinvointivaltion kriisi voidaan voittaa, pohtia oikeudenmukaisuuden, vapauden ja vastuun keskinäisiä suhteita etsimällä sellaisia yhteiskuntapolitiikan perusteita, jotka ohjaavat kumppanuuteen ja turvaavat kaikkein huono-osaisimmillekin inhimillisen elämän edellytykset. Ristiveto aiheen ympärillä näkyy

myös keskustelussa tämän lehden sivuilla (*niin & näin* 3/95 ja 4/95).

Yksilönvapautta korostavalla ideologialla ja yhteiskunnallisella rakenteella näyttää ajassamme olevan kysyntää. Mitä silloin itse asiassa halutaan? Onko vapaus itsetarkoitus, päämäärä, ominaisuus vai jotain muuta? Tämän artikkelin tarkoituksena on jäsentää tätä keskustelua pohtimalla keskustelun ydintä, vapauden käsitettä.

Yksilönvapauden määritelmiä

Vapauden käsite on yksi filosofeja Aristoteleen³ ajoista nykypäivään ehkä eniten askarruttaneista käsitteistä. Vapaus ei ole kuitenkaan ollut ainoastaan filosofisen problematisoinnin kohteena, vaan ihmiset ovat kaikkina aikoina myös arvostaneet sitä⁴. Arkikielessä vapautta käytetään monessa eri yhteydessä. Se käsitetään esimerkiksi yksinkertaisesti tilaksi, jota mikään ei estä. Vapaus on tällöin lähinnä ulkoisten esteiden puuttumista. Perinteistä vapauden näkemystä edustaa hobbesilainen käsitys, mikä on saanut perustansa Galilein oivalluksesta, että 'kaikki kappaleet ovat jatkuvasti liikkeessä jollei niitä jokin voima estä'⁵. Vapauden idea on näin ajateltuna varsin mekaaninen ja tämän vuoksi hedelmätön lähestymistapa sosiaalisen käyttäytymisen tarkasteluun.

Adler¹⁰ on luokitellut vapauden käsitteitä yhdistäviä piirteitä. Filosofien runsaudesta (antiikista 1950-luvulle) huolimatta hän päätyi kolmeen vapauden teorioita yhdistävään pääluokkaan:

1. Vapaus toimia ilman ympäristön esteitä (Circumstantial Freedom of Self-Realization)
2. Itsensä kehittämisen hankittu vapaus (Acquired Freedom of Self-Perfection)
3. Itseohjautumisen luonnollinen vapaus (Natural Freedom of Self-Determination)

Näiden pääluokkien lisäksi on kaksi luokkaa, jotka sisältyvät osin edellisiin:

4. poliittinen vapaus ja oikeus (sisältyy luokkaan 1) ja
5. kollektiivinen vapaus (sisältyy luokkaan 2).

Myös Flathamin¹¹ luokittelu on lähellä edellistä: 1. liikkumisen vapaus, 2. toiminnan vapaus, 3. autonomia, 4. vapaus yhteisöissä (yksilöiden kesken normatiivisessa merkityksessä) ja 5. hyveellinen vapaus (itsekkriittisyyden merkityksessä).

Adlerin jäsenyydessä ensimmäinen pääluokka ymmärretään yksilön ulkoisiin olosuhteisiin liittyväksi kyvyksi toimia niin kuin hän itse haluaa. Vapaus on tällöin vapautta, joka liittyy yksilön poliittisiin, taloudellisiin, sosiaalisiin ja kulttuurisiin olosuhteisiin. Esimerkkinä ulkoisten olosuhteiden vaikutuksesta yksilönvapaudelle on Hobbessin näkemys, jonka mukaan "vapaudella ymmärretään sanan varsinaisessa merkityksessä ulkoisten esteiden puuttumista; esteiden jotka vähentävät ihmisten valtaa tehdä mitä haluavat, mutta eivät voi estää häntä käyttämästä jäljellä olevaa valtaa[...]". Hobbessin lisäksi tähän luokkaan kuuluvat mm. Voltaire, Hume, Bentham, Hayek, Knight, J. S. Mill, Russell, Spencer, Pareto ja Freud.¹²

Toisessa pääluokassa vapaus ymmärretään yksilön hankkimaksi kyvyksi elää niin kuin hän haluaa. Hankitulla¹³ tarkoitetaan tilaa, joka riippuu ihmisen muutoksesta tai kehityksestä. Ihmisellä on sellainen mielentila, luonteenpiirre tai persoonallisuus, joka erottaa hänet muista ihmisistä. Hankitun vapauden lähitermejä ovat mm. moraalinen vapaus, hengellinen vapaus, lopullinen vapaus ja täydellinen vapaus. Hankittua vapautta korostivat teorioissaan mm. Platon, Cicero, Luther, Calvin, Spinoza, Locke, Leibniz, Montesquieu, Rousseau, Kant, Hegel, Freud, Dewey ja Russell.¹⁴

Kolmannessa pääluokassa vapaus ym-

märretään yksilön luonnolliseksi kyvyksi ohjailta itseään. Luonnollista¹⁵ vapautta on hankala rajata samalla tavalla kuin edellisiä vapauden lajeja. Luonnollinen vapaus on kuitenkin 1) kaikissa ihmisissä ja 2) heillä aina todellisena kykynä. Luonnollisen vapauden edustajia ovat mm. Aristoteles, Cicero, Akvinolainen, Luther, Calvin, Descartes, Locke, Leibniz, Rousseau, Kant, Hegel, James ja Sartre.¹⁶

Muodostaessaan yleistä, neutraalia vapauden käsitystä Adler¹⁷ päätyy perustermeihin itse (self) ja muut (others), joiden kautta vapauden käsite tulee kuvata. Kolmas perustermi edellisten lisäksi ja ohella on vastuullisuus (responsibility). Vapaus näyttää olevan hänelle mahdollista ainoastaan vastuullisen toiminnan kautta ja on sosiaalisen toiminnan mielessä interaktionistista ja suhteellista. Adler korostaakin mielestäni yksilönvapauden humanistista ja sosiaalista puolta vastakohtana puhtaan mekanistiselle vapauden määritelmälle (vrt. Hobbes edellä).

Spinozalle vapaus merkitsi toimimista "itsensä määräämänä". Vapaus oli hänen mukaansa ennen kaikkea tahdon asia, mitä kuvastaa aktiivinen ajattelu. Tahdon korostaminen näkyy Spinozan ihmiskuvassa, jonka mukaan ihminen joutuu elämään kahdenlaisen välttämättömyyden alaisena, ulkoisen ja sisäisen. Näistä edellinen rajoittaa hänen vapauttaan jälkimmäisen ollessa itse vapaus. Spinozan mukaan vapaa tahto on viime kädessä järjen käyttöä, omaehtoista henkistä aktiivisuutta. Ajatus on samantapainen kuin Kantin käsitys tahdosta vapaana ainoastaan silloin, kun se noudattaa pelkästään järjen kehittämiä yleispäteviä periaatteita. Tahdon avulla ihminen kykenee hallitsemaan viekoittelevia tunteitaan ja näin irtautumaan niiden deterministisestä otteesta. Ihmisen uskomukset ja halut ilmentävät yksilön 'passiivista', ulkoisten syiden ohjailemaa tahtoa. (Pietarinen 1993, 85, 38; Russell 1992, 105.) Spinozalle kokonaisuuden ymmärtäminen ja sen kanssa eläminen harmonisesti on merkityksellistä vapauden lisääntymiselle. Hänen mukaansa ihminen elää orjuudessa jos hän on suuremman kokonaisuuden tahdoton osa, mutta ihminen on vapaa jos hän

Moninaisuudestaan huolimatta vapauden käsitteessä voidaan erottaa perusajatus vapaudesta *johonkin* ja vapaudesta *jostakin*⁶. Eroa radikaalin ja liberaalin vapauden ymmärtämisen välillä on kutsuttu myös *positiiviseksi* ja *negatiiviseksi* vapaudeksi. Positiivinen ja negatiivinen vapaus ovat käsitteellisesti lähellä termejä *freedom* ja *liberty*. Niiden merkitykset ovat normaalikielessä hyvin lähellä toisiaan, mutta käsitteellä *freedom* ymmärretään usein vapautta filosofisessa ja teologisessa merkityksessä: kyse on itsestä lähtevästä toiminnasta, henkisestä voimasta, vapaasta päätöksenteosta sekä tahdosta. *Liberty*-käsitteellä taas ymmärretään yksilön oikeutta sananvapauteen ja toimintaan yhteiskunnassa.⁷

Sosialistisessa kirjallisuudessa yksilönvapaus on resurssien allokointia niin, että järjestelmä turvaa jäsenilleen suhteellisesti korkeiden reaalitulujen kautta mahdollisuuden olla vapaita. Marxilainen filosofia antoi kuitenkin vapaudelle erilaisen, perustavan roolin, joka korosti olosuhteita, joissa yksilöiden vapaa kehittyminen ja toiminta oli mahdollista heidän omassa kontrollissaan⁸. Marxilla oli visio vapaasta tulevaisuuden yhteiskunnasta: "[tulevaisuuden yhteiskunta] mahdollistaa minun yhtenä päivänä tehdä yhtä ja toisena päivänä toista: metsästää aamulla, kalastaa iltapäivällä, hoitaa karjaa illalla ja kritisoida päivällisen jälkeen ja juuri niin kuin haluan, tulematta silti metsästäjäksi, kalastajaksi, paimeneksi tai kriitikoksi"⁹.

ymmärryksellään käsittää tuon kokonaisuuden ainoaksi todelliseksi. (Russell 1992, 107-8.)

Stanley I. Bennin semanttinen teoria vapaudesta pohjaa Rousseauin ajatuksiin. Hänelle vapaus on paljolti toiminnan ja päätöksenteon¹⁸ vapautta. Toiminnan ja päätöksenteon vapauksien taustalla on näkemys itsesuuntautuvasta ihmisestä 'autarchie'. Autarchiaa rajoittaa lähinnä toimijan vääristynyt suhde ympäröivään maailmaan. Näitä ovat episteemisen rationaliteetin puute (paranoia), käytännöllisen rationaliteetin puute (neuroosi) ja psyykkisen jatkuvuuden puute (identiteetin ongelma, skitsofrenia) (Benn 1988, 156-60).

Ulkoisten esteiden tai niiden puuttumisen ja ulkoihin kohteisiin oikeuden lisäksi vapauden käsitteeseen liittyy myös ihmisen omaehtoisen, intentionaalisen tuottamisen mahdollisuus. Tahdon, päätöksenteon ja toiminnan vapaus tuovat edellä esitettyihin vapauden ulkoihin piirteisiin sosiaalisen toiminnan kannalta hyödyllisiä näkökulmia. Vapautta ei olekaan mahdollista arvioida ainoastaan ulkoisia ehtoja tarkastelemalla, vaan vapaus kumpuaa myös sosialisoinnin kautta siirtyneestä kulttuurista. Vapautta arvioitaessa on mahdotonta eritellä sitä kumpi puoli, ulkoinen vai sisäinen, on merkittävämpi vapaudesta puhuttaessa. Sisäinen ja ulkoinen puoli ovat toistensa ehtoja ja ovat jatkuvassa vaihtoliikkeessä keskenään: vapauden ulkoinen puoli mahdollistaa ja muoovaa vapauden sisäistä puolta, mikä taas muoovaa ulkoisia ehtoja. Vapaa yhteiskunta mahdollistaa vapaan ihmisen ja päinvastoin.

Amartya Sen erottaa vapauden käsitteestä sen instrumentaalisen roolin ja luontaisen arvon korostaen valinnan vapauden välineellistä merkitystä. Instrumentaalinen rooli korostuu taloudellisessa ajattelussa, mutta tämän ei tulisi kuitenkaan jättää vapauden luontaista arvoa huomiotta. Milton Friedmanin puolustus ihmisten vapaudesta valita on perimmiltään nähtävä vapauden hedelmällisyydeksi tai hyödyllisyydeksi, jolloin vapautta puolustetaan sen tuottavuuden vuoksi. Taloustieteissä vapaus on nähty synonyymiksi industrialismin ja yritteliäisyyden vapaudelle. Yleensäkin talous(tieteellisen) tradition alueella korostetaan ennemminkin vapauden

instrumentaalista kuin sen luonnollista puolta. (Sen 1987, 2-6).

Yksilönvapauden tasot

Yksilönvapaudella ei ole suoraa yhteyttä vapaaseen yhteiskuntaan, vaikka ne ovatkin läheisessä yhteydessä toisiinsa. Vapautta yhteiskuntaa tarkasteltaessa on syytä erottaa toisistaan ainakin *yksilötason* vapaus, *yhteiskunnan tason* vapaus sekä *valtion tason* vapaus.

Yksilöiden keskinäiset suhteet tapahtuvat pääasiassa arkielämän tasolla. Vapaus on tällöin osa sosiaalista toimintaa, vapaus on vapautta arkipäivän toimissa. Toisen tason muodostaa yhteiskunnallisen vuorovaikutuksen suhteet. Tätä tasoa voisi nimittää yhteistoiminnan, kulttuurin tai normien tasoksi. Tällä tasolla yksilöön vaikuttavat yhteisön arvot ja normit sosiaalisten yksilöiden vallitsevaan kulttuuriin. Yhteiskunnan tasolla toiminta on ei-virallista toimintaa, joka tapahtuu julkisesti.

Rawls (1988, 122) nostaa esiin yhtei-

sön vapaudessa myös vapauksien ristiriitojen välttämättömyyden: "on selvää, ettei vapauksia ollenkaan rajoiteta, ne törmäävät toinen toisiinsa". Tämän vuoksi tulee yhteiskunnassa olla järjestys-sääntöjä, jotka mahdollistavat vapauksien toteutumisen. Yhteiskunnan ja yksilönvapautta tarkasteltaessa on siis syytä erottaa toisistaan vapauden sisältö ja sitä mahdollistavat tekijät.

Kolmas taso onkin yhteiskunnan virallinen taso, valtio. Tällä tasolla yksilöön vaikuttavat yhteiskunnan instituutit. Puhtaimmillaan vapauksiin vaikuttavat tällä tasolla lait ja erilainen virallinen sääntely. Valtio "yhteiskunnan virallisena toimijana" läpäisee nämä yksilö- ja yhteiskuntatasot. Yksinkertaisimmillaan valtio sääntelee yhteiskuntaa ja yksilöitä oikeusjärjestelmänsä kautta.

Yhteiskunnallinen näkökulma vapauden nostaa esiin kaksi ulottuvuutta, joiden varaan yksilönvapauden käsite voidaan teoreettisesti määritellä: toisaalla yksilönvapautta sääntelee valtio oikeusjärjestelmänsä kautta ja toisaalla yksilön toiminta yhteiskunnassa julkisilla ja yksityisillä alueilla.

Yksilönvapauden jäsenyys

Vapautta voidaan tarkastella yksilön näkökulmasta tai yksilöä ympäröivän (sosiaalisen) maailman näkökulmasta. Vapauden käsite vaatii näiden kahden toimijan välille vastuullisuutta, jotta vapautta ylipäätään voisi olla olemassa¹⁹. Vapautta on tällöin kolmella tasolla: kaikilla yksilöillä on olemassa johonkin rajaan asti *luonnollista vapautta*, eri yksilöillä voi tämän lisäksi olla erityistä *han-*

Kuvio 1. Vapauden määrittely kahden ulottuvuuden avulla.

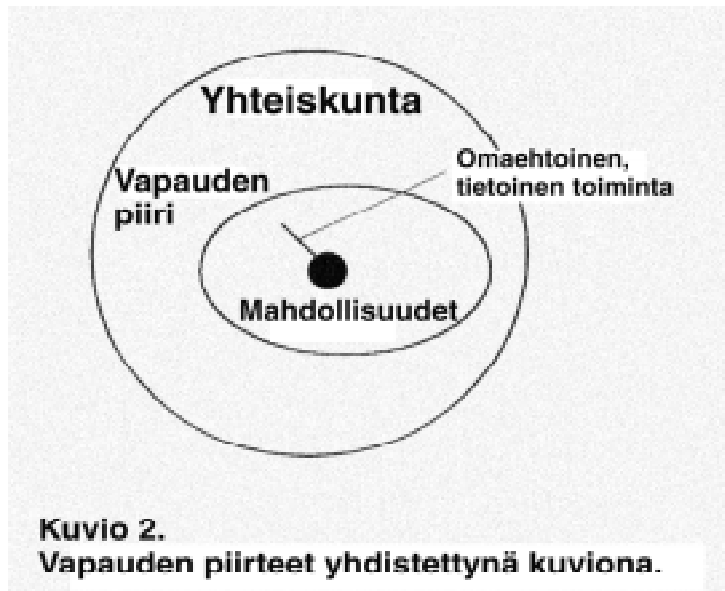
		OIKEUSJÄRJESTELMÄ	
		KP-OIKEUDET	TSS-OIKEUDET
YKSI- TYINEN VS. JUL- KINEN	VAPAUS YKSILÖ- TASOLLA	TOIMINNAN VAPAUS	TAHDON JA PÄÄTÖK- SENTEON VAPAUS
	VAPAUS YHTEIS- KUNNAN TASOLLA	NEGATIIVINEN VA- PAUS	POSITIIVINEN VAPAUS

kittua vapautta ja yksilöillä tulee olla näiden lisäksi *olosuhteiden vapautta*. Luonnollinen vapaus on tyypillistä ihmiselle erotuksena eläimestä ja luonnon järjestelmästä. Luonnollinen vapaus on lähellä tietoisuutta ihmisyydestä ja mahdollisuudesta toimia. Hankittu vapaus korostaa henkilökohtaisen kasvun kautta saavutettua kykyä elää haluamallaan tavalla. Olosuhteet viittaavat yksilön ulkopuolisiin poliittisiin, taloudellisiin ja sosiaalisiin olosuhteisiin.

Tahdon vapauden on sanottu edustavan aktiivista ja rationaalista ajattelua, jota eivät estä halut ja toiveet. Tahdon tai mielen vapaus on itse ihmisen elämä ja sen perusluonne. Tahdon vapaus liittyy tietoisuuden käsitteeseen, sillä rationaalinen ajattelu on mahdollista vain tietoisien ajattelun avulla. Ollakseen vapaata, toiminnan tulee perustua tietoisille päätöksille. Vapaus on tässä tilanteessa *päätöksenteon vapautta*, mikä mahdollistaa myöhemmin toiminnan vapauden. Toisaalta tahdon vapautta ei tule sitoa ainoastaan rationaalisuuteen. Itse asiassa sen voi modernissa yhteiskunnassa nähdä myös eräänä luovuuden piirteenä ja uusien ajatusten tuottajana. Tahdon vapaus on tällöin paljolti erilaisuuden vapautta, vapautta toteuttaa halujaan ja toiveitaan.

Rationaalinen ajattelu luo pohjan *vapaalle toiminnalle*. Ihminen ohjaa tällöin itse omaa toimintaansa eikä ole omien sisäisten viettiensä tai halujensa tai siten ulkoisen maailman ohjaama. Vapaan toiminnan taustalla on käsitys ihmisestä itsesuuntautuvana, intentionaalisenä olentona.

Edellä johdettiin yksilönvapautta yhteiskunnassa määrittäviksi ulottuvuuksiksi oikeudellinen ulottuvuus ja yksityinen - julkinen ulottuvuus. Oikeudellista ulottuvuutta voidaan tarkastella oikeuksien hierarkiana, jolloin perusoikeudet muodostuvat vapausoikeuksista sekä taloudellisista, sosiaalisista ja sivistyksellisistä oikeuksista. Tämä jako näkyy mm. YK:n ihmisoikeussopimuksissa ja Euroopan ihmisoikeusjärjestelmässä (Perusoikeuskomitea 1992, 51). Kansalais- ja poliittisiin oikeuksiin (KP) liitetään yleensä negatiiviset vapaudet, joilla turvataan kansalaisuuteen perustuvia ihmisoikeuksia ja oikeutta vapaaseen poliittiseen toimintaan. Taloudellisiin, sosiaalisiin ja sivistyksellisiin (TSS) oikeuksiin taas liitetään usein positiivinen vapaus.



Kuvio 2.
Vapauden piirteet yhdistettynä kuviona.

Vapautta määrittävien ulottuvuuksien samanaikaisella tarkastelulla voidaan tuottaa neljä vapauden "perustyyppiä". Tämä teoreettinen jäsennys on esitetty kuviossa 1.

Vapaus ja sen ulottuvuudet näyttävät olevan piirteitä, jotka liittyvät toimintaan ja tuo toiminta on aina suhteessa johonkin. Vapautta ei tule tämän vuoksi nostaa arvoksi muiden arvojen yläpuolelle. Sillä voi olla ideologista arvoa, mutta käytännön elämässä se on aina suhteellinen käsite ja alisteinen sille toiminnalle, jonka piirre se on.

I TOIMINNAN VAPAAUS. Yksityiselämän perusoikeuksiin liittyy toiminnan vapaus, mistä esimerkkinä voidaan mainita kotirauhan loukkaamattomuus.

II NEGATIIVINEN VAPAAUS. Perusoikeuksia yhteiskunnan tasolla ovat negatiiviset vapaudet, Esimerkkinä vapaus osallistua poliittiseen tai järjestölliseen toimintaan.

III TAHDON JA PÄÄTÖKSEN VAPAAUS. Yksilötason vapaudet TSS-oikeuksien näkökulmasta ovat lähinnä vapautta kehittää itseään ja oikeutta saada yksilöllistä apua yhteiskunnalta.

IV POSITIIVINEN VAPAAUS. TSS-oikeudet yhteiskunnan tasolla tarkoittavat lähinnä yhteiskunnan tarjoamien erilaisten itsensä kehittämistä palvelevien instituutioiden olemassaoloa.

Negatiivinen ja positiivinen vapaus ovat vapauden perustyyppiä, joista molemmista on syytä erottaa yksilötasolla olevat vapauden määritelmät. Näitä tasoja voisi kutsua objektiiviseksi ja subjektiiviseksi puoleksi. Negatiivisella ja

positiivisella vapaudella ymmärretään tässä lähinnä yhteiskunnan toimintaa kuvaavia vapauksia.

Tahdon ja päätöksenteon vapaus sekä toiminnan vapaus taas kuvaavat lähinnä yksilölähtöisiä toimintaan liittyviä vapauksia. Vapauden eri puolia yhteiskunnassa on jäsenetty kokonaisuutena kuviossa 2. Vapauden piiri rajaa ne mahdollisuudet, joihin yhteiskunnassa ylipäätään on mahdollisuus. Näiden mahdollisuuksien sisällä yksilön omaehtoisuus ja tietoisuus asettaa vapauden rajat.

Pohdinta

Vaatimuksia taloudellisen sääntelyn purkamisesta perustellaan usein vapaudella. Vapautta arvostetaan sen vuoksi, että sen olemassaolo tuottaa hyötyä taloudelliselle kasvuille. Vapaan päätöksenteon ja toiminnan ominaisuudet mahdollistavat markkinoiden syntyminen, minkä vuoksi vapaudella on erityisen korostettu asema taloudellisessa ajattelussa.

Yritystoiminnan vapaus ei kuitenkaan liene vapauden ainoa muoto eikä yhteiskuntaa tule nähdä vain taloudelle alisteisena. Eläessämme yhteiskunnissa monenlaisten riippuvuussuhteiden alaisina ei vapauttakaan voi rajata vain yhteen näkökulmaan. Tämän vuoksi vapaudella ei liene yksinomaan välineellistä arvoa ja sitä voi esiintyä yhteiskunnan eri tasoilla ja sektoreilla eri tavoin.

Yhtä vaikeaa kuin on vapauden määrittely, on sen sovittaminen kokonaisvaltaisena yhteiskuntatarkasteluun. Erityisen ongelmallista tämä on hyvinvointivaltion kohdalla, koska siinä yhdistyvät vapauden monet puolet. Olisikin huomattavasti helpompaa tarkastella ainoastaan esimerkiksi kansalaisoikeuksien olemassa oloa eri yhteiskunnissa ja tämän jälkeen pohtia mikä näistä yhteiskunnista olisi yksilöilleen vapain. Toisaalta olisi

mahdollista selvittää myös yhteiskuntien tarjoamia itsensä kehittämiseen tarkoitettuja palveluja ja asettaa ne jälleen järjestykseen tuon kriteerin perusteella. Jo kahden vapauden eri puolen samanaikainen tarkastelu tuottaa kuitenkin ongelmia, sillä joko tarkastelu jää hyvin yleiselle tasolle tai tarkemmaksi mennessään analyysi vaikeutuu näkökulmaongelman vuoksi. Ts. kunkin tarkastelun lopputulos on suuresti riippuvainen valitusta näkökulmasta. Analyysi vaikeutuu entisestään, jos lisäämme vapautteen yksilötason vapaudet, tahdon ja päätöksenteon sekä toiminnan, sillä tällöin vapaus muuttuu varsin subjektiiviseksi käsitteeksi. Näin tulisi kuitenkin menetellä jos haluaisimme edes jollain tasolla kattavasti kuvata vapautta Suomessa.

Oman lisänsä vapauden tarkasteluun hyvinvointivaltiossa tuo se, että vapauden tarkasteluun liittyy myös väistämättä kysymys hyvinvointivaltion rahoituksesta. Tätä kautta vapaus kietoutuu monimutkaiseksi vyyhdeksi, jolloin sen tyhjentävä tarkastelu saattaa olla mahdollonta. Vapauden menetyksen tunne liittyy usein eri järjestelmien keskinäiseen sovittamattomuuteen. Se, että eri järjestelmät eivät kykene ottamaan joustavasti huomioon muita järjestelmiä tai valitsevia realiteetteja voi johtaa kohtuuttomuuksiin (vrt. kevään 96 tuloloukkukeskustelu). Järjestelmiämme on arvosteltu — mielestäni aiheellisesti — siitä, että on helpompi toimia niiden sääntöjen mukaan, kuin aktivoitua itse inspiroidaan omaa elämäänsä ja vapauttaan.

Viitteet

1. Taylor 1995
2. Marcuse (1964, 2) on tuskaillut samaa kysymystä: "Oloissa jolloin elintaso jatkuvasti kohoaa tuntuu yhteiskunnallisesti hyödyttömältä sotia itse järjestelmää vastaan - semminkin kuin sellainen vastustus aiheuttaa kouraan tuntuja taloudellisia haittoja ja uhkaa kokonaisuuden kitkatonta toimintaa".
3. Aristoteles käsitteli Nikomakhoksen etiikka -teoksessaan ideaa vapaan valinnan hyvään elämään johtavasta vaikutuksesta (Aristoteles 1989, 41-52; Sen 1987, 1).
4. Vrt. Räikkä 1994, 5
5. Benn 1988, 129; Hobbes 1991, 145-6; Pulkkinen 1989, 116.
6. Benn 1988, 123
7. Resch & Huckaby 1972, 1
8. Marxin ja myöhemmän marxilaisen tradition vapauskäsitteiden välillä on mielenkiintoinen ristiriita. Marxin omassa poliittisessa filosofiassa vapaudella oli keskeinen rooli, kun taas marxilaisen tradition piirissä kehittyi hyvin vahva autoritaarisuutta korostava poliittinen filosofia. (Sen 1987, 4.)
9. Marx & Engels 1976, 53; ks. myös Sen 1987, 3
10. Adler 1958

11. Flatham 1987, 327
12. Adler 1958, 110, 113, 124 ja 168.
13. Sana hankittu (acquired) on ongelmallinen sen kahdenlaisen käytön vuoksi. Arkikielessä sillä ymmärretään sekä ulkoisten asioiden (jäsenyys kerhossa) että ominaisuuksien (terveys) hankkimista. Hankittua käytetään luokittelussa jälkimmäisessä merkityksessä. (Adler 1958, 138.)
14. Mt. 134-6 ja 168.
15. Rousseaulle luonnollisella vapaudella ihmisen yhteydessä tarkoitetaan erotusta eläimellisestä (Rousseau 1988, 49-50). Sartrelle taas vapaus on ihmisessä, "being-free is identical with being-human". Kant erottaa (ihmisen) 'luonnon' fyysisestä maailmasta ("realm of nature"), jolloin moraalinen toiminta ("realm of freedom") on mahdollista. Kantin (1990, 143) mukaan vapaus kuuluu kaikkiin järjestelisiin olentoihin. Hegel käyttää tässä yhteydessä ilmauksia "free by nature" ja "natural freedom". (Adler 1958, 148-52.) Luonnollisen vapauden käsitystä edustavat ajattelijat voidaan kuitenkin jakaa kahteen alaluokkaan sen mukaan kuinka he käsittävät 'luonnonlahjat': 1) ajattelijoihin joille luonnonlahjat (sielun, hengen tai tietoisuuden) ovat kykyjä sekä 2) ajattelijoihin joille luonnonlahjat ovat tietoisuuden valtaa erotuksena muista eläimistä (Adler 1958, 157-60).
16. Mt 168.
17. Adler 1958, 617.
18. Päätöksenteolla ja kyvyllä tehdä valintoja on merkittävä rooli nykyisessä kulutusyhteiskunnassa. Tosin jo Aristoteleelle kyky tehdä valintoja oli merkittävässä asemassa tarkasteltaessa ihmisyyttä. Kyky valintoihin erotti ihmisen alemmista eläimistä (Aristoteles 1989, 208; Sen 1987, 32). Myös Ahlman (1982, 161-7) korosti vapauden merkitystä ja erityisyyttä ihmiselle verrattuna eläimiin.
19. Tätä korostaa Mückenberger (1995) tarkastellessaan vapautta osana hyvinvointivaltiota ja sosiaalipoliittikka.

Kirjallisuus:

- Adler, Mortimer J. 1958. *The Idea of freedom. A Dialectical Examination of the Conceptions of Freedom*. Doubleday & Company, Inc. New York.
- Ahlman, Erik. 1982. *Ihmisen probleemi*. Gummerus. Jyväskylä.
- Aristoteles. 1989. *Nikomakhoksen etiikka*. Suomo. Simo Knuutila. Gaudeamus. Helsinki.
- Benn, Stanley, I. 1988. *The Theory of Freedom*. Cambridge University Press. Cambridge.
- Flatham, Richard, E. 1987. *The Philosophy and Politics of Freedom*. The University of Chicago Press. Chicago.
- Hautamäki, Antti. 1996. Individualismi on humanismia. Teoksessa Hautamäki, Antti & Lagerspetz, Eerik & Sihvola, Juha & Siltala, Juha & Tarkki, Jarmo 'Yksilö modernin murroksessa'.

- Gaudeamus. Helsinki.
- Hobbes, Thomas. 1991. *Leviathan*. Richard Tuckin toimittama kirja vuoden 1651 teoksesta 'Leviathan, or The Matter, Former, & Power of A Common-Wealth Ecclesiasticall and Civill.' Cambridge University Press. Cambridge.
- Kant, Immanuel. 1990. *Siiveysopilliset pääteokset*. Suomo. J. E. Salomaa. Alkuperäiset teokset *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (1785) ja *Kritik der praktischen Vernunft* (1788). WSOY. Helsinki.
- Marcuse, Herbert. 1964. *One Dimensional Man. Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society*. Routledge & Kegan Paul Ltd. London.
- Marx & Engels. 1976. *The German Ideology*. Progress Publishers. Moskova.
- Mückenberger, Ulrich. 1995. Sosiaalinen integraatio vai anomia? *Janus* 3 (1) 1995, 21-31.
- Perusoikeuskomitea. 1992. Perusoikeuskomitean mietintö. Komiteanmietintö 1992:3. Oikeusministeriö. Valtion painatuskeskus. Helsinki.
- Pietarinen, Juhani. 1993. *Ilon filosofia*. Spinozan käsitys aktiivisesta ihmisestä. Yliopistopaino. Helsinki.
- Pulkkinen, Tuija. 1989. *Valtio ja vapaus*. Tutkijaliitto. Jyväskylä.
- Rawls, John. 1988. *Oikeudenmukaisuusteoria*. Suomo. Terho Pursiainen. WSOY. Juva.
- Resch, John, Phillips and Huckaby, John, K. 1972. *Man and Society: Freedom and Liberty*. Charles E. Merrill Publishing Co. Columbus.
- Ringin, Stein. 1995. *Well-being, Measurement, and Preferences*. Acta Sociologica. 38(1): 3-15.
- Rousseau, Jean-Jacques. 1988. *Yhteiskuntasopimuksesta eli valtio-oikeuden johtavat aatteet*. Ranskankielisestä alkuteoksesta (1918) 'Du contrat social ou principes du droit politique' suomentanut J. V. Lehtonen. Karisto. Hämeenlinna.
- Russel, Bertrand. 1992. *Länsimaisen filosofian historia. Poliittisten ja sosiaalisten olosuhteiden yhteydessä varhaisimmista ajoista nykyaikaan asti*. 2. osa. Uuden ajan filosofia. Suomo. J. A. Hollon. (alkup. 1946). WSOY. Helsinki.
- Räikkä, Juha. 1994. Johdanto teokseen 'Oikeus itsemääräämiseen'. Painatuskeskus Oy. Helsinki.
- Sen, Amartya. 1987. *Freedom of Choice: Concept and Content*. Wider working papers. Helsinki.
- Tarkka, Juha. 1993. *Raha ja rahapolitiikka*. Gaudeamus. Jyväskylä.
- Taylor, Charles. 1995. *Autenttisuuden etiikka*. Gaudeamus. Helsinki.

maa kuusta nähtynä

Laki ja sen käyttö ovat olleet aina ongelmia ihmiselle. Vaikuttaa siltä, että tarvitsemme lakeja. Aivan varma tästä ei voi kuitenkaan olla. Kreikkalaiset pitivät tärkeänä, että lakeja on vähän ja kaikki voivat ymmärtää, miksi ne ovat. Demokraattisissa Uuden Ajan valtioissa on paljon lakeja, jopa niin paljon, ettei kukaan kunnolla tunne niitä ja ihminen lain kohdatessaan usein ihmettelee, miksi se on olemassa.

Laeilla on myös henkensä. Lain sovelluksissa voidaan nojata henkeen, ei kirjaimeen, ja tuomioistuimet usein soveltavat lakeja hyvän ymmärryksensä mukaan, mikä tekee lait joustavammiksi ja ehkä myös ymmärrettävämmiksi. Mutta joillekin laeille ei näin käy, koska ne säätelevät hallintomenettelyjä, joiden saattaminen tuomioistuimeen on kansalaiselle sekä vaikea että liian kallis prosessi.

Virkamiehet saavat yllättävän monissa asioissa ratkaista itse, kuinka lain lukevat. Tällöin saattaa hyvinkin käydä niin, että lain lukutapa loukkaa ihmisen (ei ehkä kansalaisen) käsitystä vapaudestaan, oikeudestaan omaan elämäänsä tai loukkaa peräti ihmisyyttä, ihmisen järkevyyttä. Ihminen saattaa ihmetellä, onko todellakin niin, että valtio ja lait kulkevat ennen häntä. Jos näin on, mille niiden oikeutus perustuu (jos valta jätetään laskuista). Hyvinkin pienestä ja mitättömästä asiasta saattaa nousta outo kylmä selkään: jos tässä asiassa virkamies saa päättää, miksei tiukan paikan tullen suuremmisakin.

Suomalaiset ovat aina luottaneet lakiin ja virkamiehiinsä, ensin itse-suojelutajun vuoksi ja myöhemmin herranpelosta. Virkamiehemme ovat tämän oppineet. Meillä rekisteröidään kaikki. Pitkään piti kerran vuodessa tehdä tiliä, kuka asui missäkin asunnossa. Jos merkitsi samaksi taloudeksi ihmisiä, jotka eivät virkamiehen mukaan voineet sellaista muodostaa, virkamies oikoi ilmoituksen oman tahtonsa mukaiseksi. Tuloksen näki seuraavan vuoden esitetyssä lomakkeessa. Miksiköhän sekin oli niin tärkeää virkamiehelle? Tai miksi virkamiehen täytyy yhä tietää viikon sisällä, missä kukakin asuu?

Monet ovat saaneet huomautuksen TV-lupatarkastajalta: “rekisterien mukaan tässä huoneistossa ei ole TV-lupaa.” Tämä tieto edellyttää kahden rekisterin vertailua. Tällaisen vertailun estämiseksi tehtiin rekisterilaki, mutta ilmeisesti “julkinen” etu tässä ylittää lain hengen. Mikäköhän on seuraava asia, jota “tässä huoneistossa ei rekisterien mukaan ole”?

Hollantilaiset ja saksalaiset ovat vastustaneet henkilörekistereitä, koska heillä on hyvin konkreettisia muistoja siitä, mitä virkamiehet sopivan hallinnon tullen rekistereistä ristiinlöytävät.

Nimi on tärkeä identiteettitekijä ihmiselle. Kaikki eivät viihdy syntymässään saamassa sukunimessä tai vanhempiensa antamassa etunimessä. Suomessa on ollut voimassa sukunimilaki jonkin aikaa: kaikilla on oltava sukunimi. Sukunimiksi otettiin milloin mikäkin, talon, seudun, mäen nimi. Niillä ei ollut paljoakaan tekemistä sukujen kanssa, jos suku tarkoittaa jotain vereen liittyvää.

Uusi sukunimilaki kymmenen vuoden takaa oli tarkoitettu helpottamaan nimen vaihtamista. Lain henki kaatuu joka päivä yhteen virkamieheen, jonka käsien kautta kaikki sukunimenmuutokset kulkevat. Tämä virkamies on päättänyt, ettei Suomeen saa “perustaa” uusia sukuja. Jos joku ottaa uuden, ennen käyttämättömän nimen, sitä ei voi ottaa kukaan muu, jottei “synny” uusia, keinotekoisia sukuja. Hän jopa tutkii hakijoiden osoitetiedot todetakseen, onko tarkoituksena synnyttää uusi suku. Jos hakija ja nimen aiempi haltija asuvat

samassa osoitteessa, lupaa ei tipu. Eräissäkin tapauksessa viime syksyltä hän jopa ylpeili työstään kolmannelle, ulkopuoliselle henkilölle (nimien kanssa), kuinka oli jäljittänyt (oman tulkinsa mukaan) homoparin, joka yritti saada samaa sukunimeä. Saman kohtalon kokevat myös heteroparit. “Naimisiin on mentävä, se on ainut oikea tapa saada sama sukunimi”, kuuluu tämän virkamiehen “lain henki”.

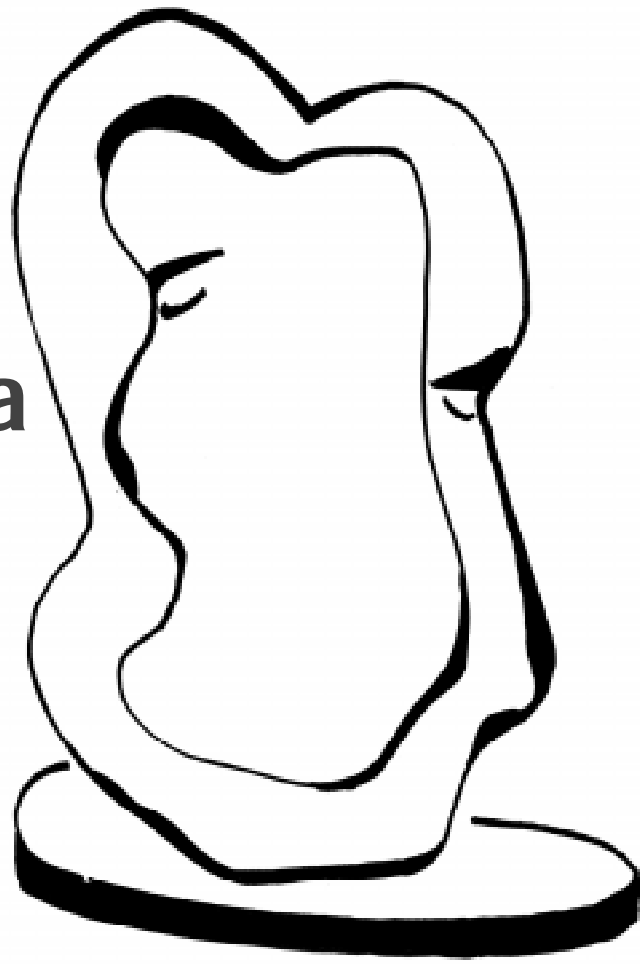
Vainoharhaa ihmisessä herättää myös, kun valitusten kohdalla valituksen kohteena oleva saa päättää, onko valitukseen aihetta. Joskus tämä saa itäiset mitat: mikään järki ei näy. Vanha liikevaihtoverolaki ilmoitti, että ulkomailta tuotetusta tavarasta ja sen postimaksusta maksetaan liikevaihtovero. Kansalainen sai kirjapaketin, myyjä ei velottanut postimaksua, koska tilaus oli suuri. Mukana oli lasku, josta näkyi, mitä maksetaan. Mutta tämä ei riittänyt virkamiehelle, vaan hän punnitsi pakeitin, lisäsi suomalaisen postitaksan mukaisen määrän laskun loppusummaan ja velotti tästä kaikesta liikevaihtoveron. Kun ihminen ei uskonut, että hänen täytyy maksaa liikevaihtoveroa sellaisesta, mitä ei maksa, hän valitti. Valitus tuli takaisin, sen oli käsitelty sama virkamies ja siinä todettiin, ettei järki tässä asiassa auta. Laki on laki.

Suomessa käydään hyvin vähän periaatteellista keskustelua ihmisen oikeuksista valtion ja lain edessä. Yleensä etsitään suuria ongelmia, vaikka juuri pienissä jokainen törmää päivittäin kafkamaisiin virkamiehiin. Hyvin harva laki tai hallintomenettely on niin selkeä tai läpinäkyvä, että sen ymmärtää järjellä tai oivaltaa sen idean. Tällöin luulisi, että laissa on vika, ei ihmisissä. Mutta ilmeisesti vika on aina ihmisissä, jotka eivät ole kansalaistuneet tarpeeksi. Joskus ihaillee vilpittömästi sosiaalisesti “syrjäytyneitä”, jotka runsaan liuotina-aineen ja koiranruoan valpastuttamina ovat oppineet sen kieroutuneen ajatus-tavan, jota virkamies edellyttää: he luovivat taitavasti joka luukulla ja kärsivällisesti voittavat joka esteen, jonka lain henki on kansalaiselle rakentanut. Tähänkö meidän kaikkien olisi tähdättävä?

Lauri Rauhala

Tajunnan tutkimuksen oman struktuurin ehdoilla

Ihmisen mentaalinen (psykyis-henkinen) olemassaolon ulottuvuus on myös Suomessa joutumassa tieteellisissä yhteyksissä luonnottoman heitteillejätön uhriksi lähinnä amerikkalaisen teknotieteellisen tutkimusorientaation palvonnan johdosta. Siinä – hieman karrikoiden – ei lähdetä ihmisestä sellaisena kuin hän on, vaan hänet typistetään paremmin mitattavaksi ja manipulotavaksi laitteeksi. Ihmisen kokemusulottuvuuden tutkimuksen ideaalisena mallina on tällöin tietokone.



Psykologiaa, jossa vielä katsotaan, että ihmisellä on aidon inhimillisesti toimivat tajunta ja tietoisuus, kutsutaan halveksuntaa tavoitellen nimellä “folk psychology”, jonka Uljas Uusi Tiede pian tulee romuttamaan. (Näistä tutkimussuunnista enemmän mm.

Antti Revonsuo, *On the nature of consciousness*, Turun yliopiston julkaisuja 1995 ja Rauhala 1996)

Katson, että tajunta ja tietoisuus ovat varsinaista inhimillisyyttä. Ihmistä ei voida käsittää eikä adekvaatisti tutkia ilman niitä. Siksi tässä esityksessä pyritään luonnehtimaan ihmisen olemassaoloa ja häntä koskevan tutkimuksen suuntaviivoja siten, että tajuntaa ja tietoisuutta ei – eräiden amerikkalaisten kognitiiteilijöitten ja neurofilosofien tapaan – häivytetä, vaan pelastetaan ne tutkimukselle ja kaikelle keskustelulle ihmisestä.

Tajuttoman ja tajunnan ontologista erottelua

Ontologia voidaan käsittää vaatimattomalla tavalla siten, että sen ei tarvitse vastata kysymykseen, mitä koko todellisuus perimmäältään on. Ontologia on tehnyt tehtävänsä myös silloin, kun sen avulla voidaan rajata todellisuudesta yksi olemassaolon muoto jonkin reaalityieteellisen tutkimuksen kohteeksi siten, että juuri sen olemistapa tunnetaan. Tätä tavoittelen jatkossa tajunnan osuudelta.

Aluksi on kuitenkin tarpeen tehdä poissulkevasti kosmologiaan ulottuva raja. Siten saadaan syrjäytettyä se todellisuus, josta tassä yhteydessä ei puhuta. Olemassaolo voidaan mentaalisten ilmiöiden kannalta jaotella näin:

- Tajuton – (aivottomat oliot)
- Tajuinen – (aivo-oliot)
 - a) tietoinen
 - b) tiedostamaton

Tämän erottelun oikeutus tulee paremmin ymmärrettäväksi, kun jatkossa käy ilmi, mitä tajunnalla tarkoitetaan. Jaottelu sopii myös ihmisen olemassaoloa analysoivan ontologian yhdeksi orientaatioksi. Tajuttomalla tarkoitetaan olemassaoloa ja tapahtumista, johon ei missään olosuhteissa liity elämyksiä. Näin sen luonnehti mm. Eino Kaila. Tällaista olemassaoloa on ilmeisesti kaikki mikro- ja makrofysiikan tutkima eloton oliomaailma. Sel-

laiseksi on myös katsottava elollisuuden piirissä hermostoa vaila olevat eläimet ja kaikki kasvit. Ihmisessä tajutonta on esimerkiksi selkäytimen toiminta, punaverisolujen valmistus, immunologisen systeemin toiminta, solun jakautuminen sekä aineenvaihdunta jne. Tehdyssä jaottelussa ratkaisevinta on siis elämyksellisyys.

Elämyksellisyydessä on kyseessä hyppäys orgaanisesta tapahtumisesta uudelle olemassaolon tasolle eikä näiden kahden olemistason loogisesti yhtenäinen jatkumo. Tällainen hierarkkinen ontologia, jota monet filosofit esittävät, tuntuu järkevältä. Kun olemassaolo komplisoituu, muuttuu myös sen olemistapa sikäli, että se ei ole enää kuvattavissa yksinkertaisempaan tasoon soveltuvalla systeemillä eikä monimutkaisemman olemistason selittäminen ole enää palautettavissa yksinkertaisemman tason selityspäätteisiin. Tällaista ontologiaa edustavat mm. paleantologi Pierre Teilhard de Chardin kosmologiassaan, Thure von Uexküll alemmaa elollisuuden piiriä analysoidessaan ja Max Scheler sekä Nicolai Hartmann ihmistä tarkastellessaan.

Tajuisilla olioilla edellytetään olevan ainakin alkeellista kokemusta omasta tilastaan ja ympäristöstään. Sellaista kokemusta ovat esimerkiksi nautinto ja kärsimys. Tajuisen olemassaolon ehtona näyttää olevan hermosto ainakin alkiomaisessa kehitysvaiheessaan. Voimme jossain määrin eläytyä tälle tasolle yltäneiden eläinten kokemukseen esimerkiksi niiden reagoidessa vahingoittaviin ärsykkeisiin elinympäristössään, mutta emme siihen, että pöytämme tai tuolimme kokisivat jotakin.

Mystiikkaa edustavissa tai sitä lähenevissä katsomuksissa saatetaan pitää sinnikkäästi kiinni siitä, että tajuntaa on ilman hermojärjestelmiäkin. Tällaisten väitteiden perusteluiksi ei kuitenkaan yleensä pystytä esittämään mitään järkiperaisesti hyväksyttävää. Meidän aivosidonnainen kokemiskapasiteettimme ei pysty käsittämään muuta kuin oman kokemuksemme kaltaista tajunnallisuutta. Koska se edellyttää aivoja, on pääteltävissä, että samanlaista tajuisuutta ei voi muuallakaan olla ilman aivoja. Kun koetamme ymmärtää elottomien olioiden ns. ‘kokemusta’ on tällä yrityksellä aina tendenssi muuntaa se inhimilliseksi kokemuk-

seksi. Parhaatkin tällaiset ihmisen ponnistelut vääristävät siten näiden olioiden oman aidon olemistavan joksikin muuksi kuin mitä se on eli tavallisesti arvottomaksi mystiikaksi (joka ei ole edes mystiikkaa sanan varsinaisessa merkityksessä).

Tajuttomassa elollisessa olemassaolossa, kuten jo bakteereilla ja viruksilla, voi tietenkin olla niissä todettavaan tapahtumiseen sisältyvää mikrobiologisesti tutkittavaa itsesääntelyä, kuten mukautumista ympäristön vaihteluihin. Eräiden kvanttifysiikoiden mukaan myös atomin sisäisen mikromaailman hiukkasaltdynamiikassa esiintyisi itsesääntelyä analogisesti elollisten olioiden edellä kuvatulle olemassaolonsa hallinnalle. Varmalta kuitenkin tuntuu, että ko. organisoituminen ei kummassakaan mainitussa yhteydessä toimi elämyksellisesti koettujen sisältöjen avulla tai niiden ohjannassa kuten ihmisessä. Ero on loogisesti jyrkkärajainen ja silloittamaton. Vaikka on mielekästä edellyttää olemassaolon rakenteeseen kaikkialle ulottuva morfologinen periaate, sen toiminta eri tasoilla on varmaankin kunkin tason rakentumista vastaten erilaista.

Merkillinen kielitieteellinen erikoisuus näyttäytyy siinä, että suurissa sivistyskielissä englannissa, saksassa ja ranskassa ei ole suomen kielen tajutonta vastaavaa sanaa. Lääketieteellisissä yhteyksissä puhutaan niissäkin koomasta, mutta se ei sovellu tajuttoman luonnon kuvaukseen. Sen käyttö edellyttää tajunnan, josta on jouduttu koomaan ja johon taas toivottavasti koomasta palataan. Tämänkin sanan käyttö osoittaa siten, miten tehokkaasti kieli itse säätelee ilmaisujensa mielekkyyksirajoja. Kun tajuttomien luonnonilmiöiden kuvaukseen tuodaan joskus ihmistieteiden käsitteitä, kuten tässä tapauksessa tiedostamaton, tulee luonnonkuvauksesta vain sekavaa antropomorfismia.

Kuvatulla erotellulla tajuttoman ja tajuisen välillä on tieteellisessä keskustelussa tärkeä ihmisen erikoislaatua ja -asemaa universumissa valaiseva tehtävä. Siitä on mm. pääteltävissä, että ihmisen tutkimukseen kehittyneitä käsitteitä ei voida eikä saa ulottaa piilastujen maailmaan ja atomien rakenteen sekä sisäisten tapahtumisperiaatteiden kuvailuun.

Tajunnan perusluonne ja toiminta

Tajunnalla tarkoitetaan tässä elämyksellisen perustason pohjalta mahdollistuvaa ja sen puitteissa esiintyvää koettujen sisältöjen kokonaisuutta. Suomen kielessä sana mieli ei tämän kokonaisuuden nimeksi sovellu, koska se on kielessämme vakiintunut muuhun tuiki tarpelliseen käyttöön. Tällainen onneton terminvalinta on kuitenkin parin viimeisen vuosikymmenen aikana yleistynyt. Professorit Juho Hollo ja Eino Kaila käyttivät vielä tajunnan nimeä kokemuksen kokonaisuudesta. Jos tavoitteena tällaisessa kielenkäytössä on suomentaa latinan *mens* ja englannin *mind*, paras vastine niille on yleensä tajunta. Mieli on saksan *Sinn*, englannin *sense* ja kreikkalaisperäisen *noema* sanojen suomenkielinen vastine. Siksi se ei enää voi mielekkäästi olla kaikkien noemojen muodostaman kokonaisuuden nimenä. Jonkin luokan alkio ei voi olla se luokka, johon se itse alkiona kuuluu (ks. myös *n&n* 3/96 (Vesa Oittinen), 4/96 ja tässä numerossa s. 6).

Tajunta tulee olemassaolevaksi mielellisissä edustuksissa (noemoissa, mielissä) maailman olioista. Tajuntaa jonkinlaisena instanssina ennen ja ilman elämyksellistä ja noemoja ei ole. Noemat voivat ilmetä eli olla oivaltavasti läsnä vain elämyksellisellä tasolla. Elämyksellisyys-sanan merkitystä ei tässä johdeta arkikielen elämyssanan merkityksestä (esimerkiksi matkailumainos: elämyksiä tarjoava matka). Arkikielen elämyssanan merkityksessä käytetään tässä tarkastelussa sanaa kokemus (jatkoissa myös merkitys). Elämyksellisyys on ymmärrettävissä sisältöjen kannalta tyhjänä ja neutraalina ilmentämispotentiaalina (Edmund Husserlilla noesis). Jotta jokin havainto-

sisältö, tunnesisältö, tiedollinen sisältö jne. ilmenisi, täytyy olla avoin vastaanottovalmius niille. Tätä tajunnallisuuden alkumuotoa tarkoitetaan ilmaisulla elämyksellinen taso. Sitä ei voida itsenäisenä ilman sisältöjä edes todeta tai havaita. Se tuo itsensä julki vain toimintansa eli ilmentämänsä mielen yhteydessä. Vaikka noesis ja noema ovat aina yhdessä, ne on myös Husserlin tapaan tarpeen erottaa tajunnan rakentumisen analyysissä. Tätä korkealla elollisella tasolla olemassaoloon puhjetun noettisen kyvyn syntyä ei ole toistaiseksi kyetty reaalityieteiden avulla mitenkään selittämään. Voi olla, että se jää lopullisesti mysteeriksi. Vertauksella sitä voi kuvata valolla, joka välähtää palamaan tajuttomuuden yöhön.

On ilmeistä, että aivot ovat keskeisenä tekijänä siinä prosessissa, jossa emergentti elämyksellinen taso syntyy. Miten se tapahtuu, sen selvittäminen on neurotieteiden spesifiä problematiikkaa. Sitä tutkittaessa voitaneen toimia kausaaliajattelun pohjalta. Kun tutkimuksessa edetään sitten kokemussisältöjen konstituutumisen tarkasteluun, fysiologisella aivotutkimuksella ei ole siinä enää juuri mitään tehtävää. Mielit organisoituvat oman mielellisyytensä sitomina sekä subjektiivisiksi että intersubjektiivisiksi maailmankuviksi. Maailmankuvan sisältöjä voidaan yleistävästi kutsua myös merkityksiksi, koska maailma ilmenee niissä ihmiselle aina jotakin merkitsevänä. Merkityksiä ovat siten muutkin kuin kielellisen artikulaation tason saavuttaneet noemaattiset sisällöt. Sisältöjen kannalta tajunta voidaan näin ollen määritellä merkitysten organisoitumisen prosessiksi. Sen tutkimisessa problematiikkana on lyhyesti ilmaisten merkityksen ongelma.

Tieteellisen intersubjektiivisen maailmankuvan ja subjektiivisten maailmankuvien konstituution analyysit ovat eri tehtäviä. Kummankin analyysissä voidaan kuitenkin käyttää myös samoja peruskäsitteitä, koska tajunnan rakentuminen, jonka puitteissa merkityksimaailmat konstituoituvat, on yleisinhimillisenä aina sama. Näiden maailmankuvien yksi olennainen ero on siinä, että tieteelliseen maailmankuvaan voi kuulua vain tiedollisia, mutta subjektiiviseen maailmankuvaan myös monenlaisia muita merkityksiä. Tässä suoritettavassa tarkastelussa painotus on jälkimmäisessä analyysissä siksi, että se on filosofiassa pahoin laiminlyöty tehtävä. Kuitenkin subjektiivinen maailmankuva on monissa ihmistieteissä keskeinen tutkimus- ja sovelluskohde.

Maailmankuvan merkitysten ja aivofysiologisten kuvausten välille voidaan nykyisin parhaassa tapauksessa löytää joitakin korrelaatioita, mutta fysiikaalisilla kausaalisuhteilla ei tajunnan sisäisiä merkityksisyyksiä voida periaatteessakaan kuvata eikä selittää. Mahdoton on myös hyväksyä käsitystä, että merkitys ja jokin aivoprosessi olisivat identtisiä. Miten niiden samuus todettaisiin, kun kuvaukset ovat loputtomasti erilaisia? Oletus merkityksen ja aivoprosessin keskinäisestä isomorfista on myös hyödytön, ellei pystytä analysoimaan, mitä tämä rakentumisen yhtäläisyys sitten on. Oikeutetulta tuntuu ainakin päättely, että merkitystajunnan konstituutiosta ja aivoprosesseista on kyseessä aivan eri logiikka. Sitä aivotutkijat eivät aina näytä oivaltavan. Tässä on helppo yhtyä Ludvig Wittgensteinin suosituksen (*Psykologian filosofiasta* I, WSOY, Porvoo 1980), jonka mukaan merkityksistä puhuttaessa voidaan huoletta unohtaa, että ihmisellä on aivot.

Merkitykset ovat tietenkin syntyvaiheessaan sidoksissa aivoihin (sitä, että elämyksellinen taso edellyttää aivotointoja). Siitä huolimatta ne myös selkeästi erottuvat aivoista. Tämä ilmenee mm. siinä yksinkertaisessa huomiossa, että voimme kommunikoida vain merkityksillä tarvitsematta lähettää aivoprosesseja mukana. Se kaiketi olisi välttämätöntä, jos merkitykset olisivat totaalisesti ja lopullisesti aivoprosessien sisässä. Tiedämme, että merkityksillä on olemassaolo myös laajana intersubjektiivisena sfäärinä, jota kutsumme kulttuuriksi. Siihen ihminen voi olla tajuntansa avulla osallinen. Aivot fysiologisesti kuvattavina

prosesseina eivät luo kulttuuria eivätkä siihen osallistu. Kulttuuriobjektit, kuten tieteen tulokset kirjastojen kirjoissa ja taideobjektit museoissa, ovat kuitenkin niissä jonkinlaisessa passiivisuuden tilassa. Jotta kulttuuriobjekteihin sitoutunut mielellisyys taas toimisi omissa yhteyksissään kulttuurivirrassa, on jonkun ihmisen sisäistettävä ja aktivoitava tämä mielellisyys oman tajuntansa koetuissa merkityksissä. Tajunta on siten kulttuuria luovan ja käynnistävän aktiviteetin risteyskohta.

Tässä suoritettavan analyysin katsannossa kaikki ns. mentaaliset (psykkis-henkiset) ilmiöt sijoittuvat tajunnan käsitteen alaan. Jos kritiikki ei tätä hyväksy, on kaiketi osoitettava, mitä muuta mentaalinen on kuin kokemusta ja merkityksiä siinä väljässä mielessä, joka tälle käsitteelle on edellä annettu. Kun mentaalinen luonnehditaan näin, eivät myöskään jonkinlaiset energiavirrat, joista erällä tahoilla paljon puhutaan, kuulu mentaaliseen olemisen tasoon. Energiat itse eivät koe mitään, vaikka ne voivat joskus saada mielellisiä edustuksia tajuntaan. Kyseessä silloin on se hyppäys uudelle olemistasolle, josta edellä oli puhe. Tässä ehdotetusta säästäväisestä käsitteiden käytöstä mentaalisten ilmiöiden tutkimuksessa seuraa, että monet ikivanhat (ja mahdollisesti joskus myös kokemuksen kokonaisuuteen viittaavat) nimet voidaan hylätä tieteellisistä yhteyksistä epämääräisinä ja tarpeettomina. Näitä nimiä, joita suomalaisissakin tutkimuksissa mm. englanninkielisissä muodoissa (tai käännöksinä) käytetään, ovat *soul*, *psyche*, *self* ja *spirit*. Sikäli kuin niillä halutaan joskus spesifioivasti puhua jostakin kokemuksen lajista tai funktiosta, se täytyy voida ilmaista täsmällisemmin.

Jos sielulla tarkoitetaan kuoleman jälkeisen olotilan subjektia, on tällä käsitteellä tietenkin uskonnollisissa yhteyksissä käyttöä. Ongelmaksi tällöin kuitenkin jää se, miten sielu sijoittuu reaaliin ihmiseen hänen elämänsä aikana. Tällainen yhteys kaiketi oletetaan ainakin silloin, kun annetaan ns. sielunhoitoa. Sielua koetetaan silloin hoitaa uskonnollisia kokemuksia viljelemällä eli toisin sanoen sielun katsotaan olevan tavattavissa tajunnassa.

Ihmisen kokonaisuutta, johon tajunnallisuus yhtenä — vain suhteellisen itsenäisenä — olemuspuolena kuuluu, kutsun persoonaksi. Tässä yhteydessä tila ei salli sen yksityiskohtaista analyysia. Tärkeätä kuitenkin on huomata, että tajunnan olemassaolo yksin ilman toisia olemassaolon ulottuvuuksia, kehollisuutta ja situationaalisuutta, ei ole mahdollista.

Mitä kuvatusta tajunnan olemistavasta seuraa

Kun tajunta edellytetään merkitysten organisoitumisen prosessiksi, seuraa siitä kyseisiä ilmiötä tutkiville reaalityeteille oma problematiikkatyypinsä. Hypoteesit on silloin asetettava ja mentelmät valittava siten, että ne ovat merkityksen problematiikan kannalta adekvaatteja. Merkityksen ongelmasta seuraavia kysymyksiä ei voida käsitellä aivoja tutkivassa systeemissä. Tämän perustavan katsomuksen laiminlyönnistä näyttää erälle aivotutkijoille aiheutuneen pulmallisia tilanteita. Yksi esimerkki niistä. David Dennett (*Consciousness explained*, Boston 1991) ja P.S. Churchland (*Neurophilosophy*, Cambridge MA, MIT Press 1986) toteavat tajunnan ja tietoisuuden käsitteiden tarpeettomuutta todistellessaan, ettei ole mitään hermostollista systeemiä, joka kokoaiksi kokemukset yhtenäiseksi maailmankuvaksi. Miksi pitäisiikään olla? Tässä ongelmanasettelussa on nojaututtu kestävämmään ontologiaan, kun vaaditaan, että aivoanatomian ja fysiologian pitäisi huolehtia merkitysten yhteen koordinoimisesta.

Merkityksethän ovat ideaalisia entiteettejä, joiden tarkoitavuus on olemassa vain niiden omassa sisäisessä merkitsevyydessään, mutta ei aivotapahtumassa (viime kädessä aivofysiikassa). Siksi merkitysten yhteen koordinoituminenkin voi tapahtua vain tajunnan mielellisyydessä. Kun edellytetään, niin kuin tässä suoritettavassa tarkastelussa, että tajunnan tasolla konstioituva sub-

jektiiivinen maailmankuva on aivofysiologiaan nähden uusi olemassaolon taso, jossa vallitsevat omat lakinsa, mitään aivojen tasolla yhdistämistä suorittavaa neuraalista koordinaattoria ei tarvitse etsiä. Koko Dennettin ja Churchlandin esiintuoma ongelma osoittautuu siten näennäiseksi.

Miten yksityiset merkityssuhteet kehkeytyvät elämyksellisellä tasolla ja miten maailmankuvat konstituoituvat niistä, sitä on toistaiseksi parhaiten analysoitu fenomenologiassa. Paneutumatta yksityiskohtaisemmin tähän tajunnan struktuurin filosofiseen analyysiin totean vain, että fenomenologiassa lähdetään "tajunnalle annetusta" eli siis vaiheesta, jossa noema on oivaltuvasti elämyksellisyydessä läsnä. Fenomenologinen psykologia tutkii sitten reaalisäältäöjen avulla maailmankuvan kehkeytymistä, muutosvaiheita ja muutosten ehtoja. Tällainen fenomenologinen tehtävien raja on täysin mielekäs ja oikeutettu. Se ei sulje pois mahdollisuutta ja tarvetta tutkia esimerkiksi havaintoprosessia fysiologisesti. Fenomenologia tähdentää vain sitä, että ärsykeimpulssi, joka kulkee synapsiksessa ja jota sähköisesti rekisteröivillä laitteilla tutkitaan, on eri asia kuin siihen mahdollisesti korrelaatio-suhteessa oleva merkitys.

Erityisen tärkeätä subjektiivisen maailmankuvan reaalityeteellisessä tutkimuksessa on ottaa huomioon ihmisyksilön tila eli elämäntilanne, josta sisältöaiheet yleensä (osaksi myös omasta kehosta) ovat peräisin. Tätä merkitysten konstituoitumisen osatekijää tähdentää erityisesti Martin Heideggerin alkuunpanema fenomenologian kehitysjatke. Husserlin fenomenologian ja Heideggerin suorittaman olemisen analyysin yhdistelmästä on kehiteltävissä hermeneuttinen tieteenfilosofia. Sitä on suomalaisenkin fenomenologisen tutkimuksen piirissä paljon sovellettu (esimerkiksi Rauhala 1993). Hermeneuttinen tieteenfilosofia näyttäisi olevan merkityksen ongelmaa subjektiivisessa maailmankuvassa tutkiville reaalityeteille toistaiseksi adekvaatein tieteenfilosofia. Tällaista näkemystä puoltaa myös G.H. von Wright.

Koska ihminen orientoituu maailmaan ja toimii siinä oman subjektiivisen maailmankuvansa mahdollistamalla ja suuntaamalla tavalla, tähdentyy juuri sen empiirisen tutkimuksen tarpeellisuus sovelluksen kannalta suuresti. Kummastuttavaa kuitenkin on, että se on jäänyt akateemisessa psykologiassa sangen periferiseen asemaan. Parhaiten se on otettu huomioon psykoanalyysissa ja aivan viime aikoina humanistisessa psykologiassa. Ne eivät kuitenkaan toistaiseksi näytä saaneen kovin korkeaa tieteellisyden arvosanaa.

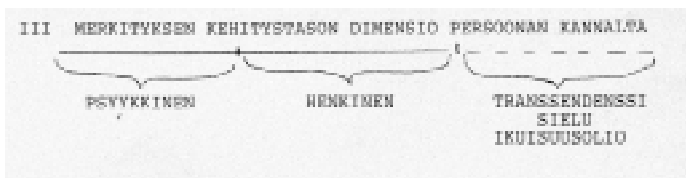
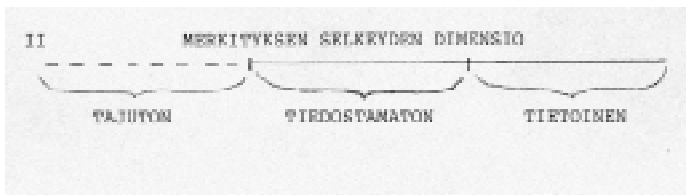
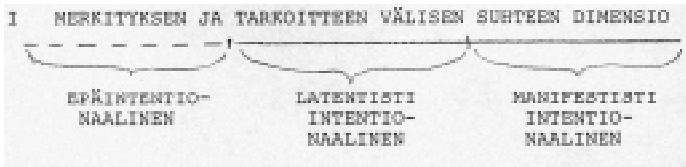
Tuskin kuitenkaan pahasti erehtyy, jos ennustaa, että seuraava huomattava ihmistutkimusta uudistava aalto tulee tähdentämään ihmisen persoonakohtaisuutta ja sen puitteissa tajunnan tärkeyttä. Vaikka aivotutkimus omalla sovellusalueellaan on tietenkin tarpeellinen, se lienee tajuntaa sekä tietoisuutta väheksyviltä tai hylkääviltä osiltaan vain pian ohimenevä muotivirtaus, johon nykyvaiheessa on aihetta suhtautua erittäin kriittisesti.

Merkitystajunnan adekvaatti tutkimus

Laadullisesti erilaiset merkitykset tieto, tunne, usko, tahto, intuitio ns. epätavalliset tajunnan tilat (altered states of consciousness) ja unet vaativat reaalityeteissä omat niiden luonteen ja tehtävän aidosti huomioon ottavat lähestymistavat. Sovelluksissa joudutaan aina huolehtimaan siitä, että merkitysten välillä vallitsee toisensa salliva ja elämän kannalta riittävän ristiriidaton suhde. Kehittymätöntä kokemuslajia on silloin kehitettävä, vääristynyttä oikaistava, epärealistista realisoitava jne. Toisia dominoivaa kokemuslajia joudutaan taas sovelluksessa hillitsemään. Subjektiivisen maailmankuvan ihanteellisena normaalitilana on pidettävä sitä, että kukin merkityslaji on herra omassa asiassaan. Siten esimerkiksi tieto, joka tieteellisessä maailmankuvassa on ai-

noa mahdollinen merkityslaji, ei subjektiivisessa maailmankuvassa voi rehevöityä tunteen alueelle.

Mainittuja merkityssuhteiden lajeja ja suhteita sisällöllisesti selvitetäessä, voidaan niihin kaikkiin soveltaa eräitä yleisiä tutkimusperiaatteita. Ne valaisevat silloin merkityksissä esiintyviä ulottuvuuksia, joiden tuntemus on tärkeää subjektiivisen maailmankuvan toiminnan ymmärtämiseksi. Merkitysten ominaisuuksia joudutaan tutkimaan ainakin seuraavista näkökulmista.



Nämä näkökulmat eivät ole toisiaan poissulkevia, vaan ne limityvät aina toisiinsa. Niistä kukin tuo vain esiin jonkin spesifin laadun merkityksestä.

Ensimmäisessä järjestelmässä selvitetään merkityksen intentionaalisuutta. On tietenkin tarpeellista todeta, mitä kohdetta merkityssisältö tarkoittaa. Tämä on välttämätöntä jo sen arvioimiseksi onko merkitys relevantti tarkoitteena olevan ilmiön kannalta. Merkitykset voivat olla hierarkkisessa suhteessa toisiinsa. Subjektiivisessa maailmankuvassa esiintyy paitsi eri kokemuslaatuja myös eri kehitysvaiheissa olevia merkityssuhteita samastakin tarkoitteesta. Esimerkiksi maljakosta voi esiintyä erikseen muoto-, väri- ja materiamerkitykset ja sitten ne yhdistävä merkitys maljakko.

Subjektiivisessa maailmankuvassa esiintyy kirjavana mosaiikkina erilaisia ja eritasoisia merkityksiä. Normaalisti kaaosta ei silti synny, sillä merkitysten sisäinen mielellisyys ohjaa niiden yhteenkietoutumista. Olemassa oleva vanha maailmankuva (Husserlilla *Horizont*) ikäänkuin vastaanottaa uuden noeman ja tulkitsee sen tarkoitavuuden. Erheet ja vääristymätkin ovat tällöin mahdollisia. Niitä joudutaan tutkimaan ja korjaamaan erityisesti ns. psyykkisissä hairioissa.

Kaaviossa on esitetty intentionaalisuudessa todettavat kolme astetta. Ensimmäinen epäintentionaalinen aste on kyseessä esimerkiksi kokemuksellisissa perusvireissä tai tunnelmissa, jotka eivät tässä primaatilassaan referoi mihinkään tiettyyn kohteeseen. Sellaisia ovat esimerkiksi onnellisuus, pyhyys ja hartaus. Siitä huolimatta, että ne ovat epäintentionaalisia, nämä positiiviset perusvireet ovat maailmankuvan kokonaisuutta sävyttäessään persoonan kannalta erittäin arvokkaita. Niille on ominaista, että ne yleensä turmeltuvat, jos niitä yrittää tehdä intentionaalisiksi. Näin esimerkiksi käy, jos konsertissa musiikin herättämän tunnelman kohdalla alamme kysyä, onko se johtajasta, ensiviulusta

tai trumpetista, taikka mihin se orkesterissa kohdistuu. Vain negatiivisten perustuntemien kohdalla voi koettaa analysoida, mitä tyytymättömyyden tai huonotulisuuden vireet tarkoittavat. Tällöin voi käydä niin, että niiden intensiteetti lievenee.

Latentisti intentionaalista on merkitys, jolle periaatteessa on olemassa tarkoite, mutta se ei välittömästi ilmene peruskokemuksesta. Voidaan esimerkiksi pelätä tietämättä mitä. Ihmisellä voi myös olla havaintokokemuksia, joista ei välittömästi ilmene, mikä on sen tarkoite. Ihmispersoonan maailmasuhteen relevanttiuden kannalta on usein tarpeen tehdä latentti intentionaalisuus manifestiksi. Manifestia intentionaalisuutta on se, jossa merkityskokemukseen välittömästi liittyy oivallus sen tarkoitteesta. Maailmankuvan hyvä toimivuus edellyttää, että pääosa koetuista merkityksistä on tällaisia.

Toisessa ulottuvuudessa kyseessä on merkitysten selkeän läsnäoloasteen selvittely. Siinä on tajuton otettu mukaan tajunnan esiasteena. Tajuttomalla orgaanisella tapahtumisella voi olla merkitystajuntaa valmisteleva, strukturoiva ja sisältökohteita sekä aiheita ennalta rajaava funktio. Heidegger puhuu tajuttomista maailmasuhteen muodoista fundamentaaliontologiassaan esiyymmärtäneisyytenä. Myös aivotapahtumat itse ovat tajuttomia. Joidenkin aivoalueiden tapahtumien ja merkitysten välille on helpompi löytää korrelaatioita kuin toisten aivoston osien. Edelliset näyttävät siten olevan merkitystajunnan kannalta tärkeämpiä kuin jälkimmäiset.

Tiedostamattoman ja tietoisuuden suhde tajunnassa käsitetään tässä seuraavalla tavalla. Ne kuuluvat toisilleen. Tiedostamaton on aina jonkun tietyn yksilön tajunnan ulottuvuus. Sen voi periaatteessa tiedostaa vain saman tajunnan tietoisuus. Ne ovat kuin siamilaiset kaksoset, joilla on yhteinen verenkierto. Yhteistä 'kiertoa' tässä tapauksessa edustaa merkitys, joka voi pulpahtaa tietoisuuteen tai häipyä tajuisuuden periferiaan, tiedostamattomaan. Tämä käsittepari on vain ihmistutkimukseen soveltuva. Tiedostamattomasta puhuttaessa täytyy aina voida mielekkäästi kysyä: kenen tiedostamaton? Tässä tulee hyvin käsitettäväksi se, että on epämielekkästä puhua universumin tiedostamattomasta (kuten fyysikot W. Pauli ja K. V. Laurikainen). Kuka tai mikä siellä tiedostaisi oman tiedostamattomansa? Ehkä vain Jumala! Koska emme kuitenkaan tiedä mitään Jumalan tajunnan rakenteesta ja toimintaperiaatteista, on tämäkin hyödytön hypoteesi.

Suurta hämmennystä merkitystajunnan tutkimukseen seuraa siitä että meillä enimmäksin luetuissa englannin, saksan ja ranskan kielissä ei ole eri nimeä tajunnalle ja tietoisuudelle. Esimerkiksi englannin *consciousness* ja tavallisesti sen synonyyminä käytetty *awareness* sekä saksan *Bewusstsein*, voivat vaihdellen tarkoittaa kumpaakin. Monenlaisia hankalasti tulkittavia kielellisiä rakenteita esiintyy varsinkin viime aikaisissa amerikkalaisissa kognitiotieteellisissä, neurofilosofisissa ja psykologisissa yhteyksissä. Tämä harpautuminen osoitusta siitä, että on vaikea tulla toimeen ilman erillisiä tajunnan ja tietoisuuden käsitteitä. Kun käytetään ilmaisuja "conscious consciousness" tai "conscious awareness" taikka "aware consciousness", näyttävät jälkimmäiset sanat saavan kokemuksellisaltöjen kokonaisuuden eli tajunnan merkityksen. Jos *consciousness* ja *awareness* tarkoittavat tietoisuutta, ei kai olisi enää mielekkästä puhua käytettyjen adjektiivien avulla tietoisesta tietoisuudesta. Kanadalainen Harry Hunt (On the nature of Consciousness, Yale Un. Press 1995) käyttää usein myös ilmaisua "consciousness awareness system". Jos kumpikin sana tarkoittaa tietoisuutta, syntyy varsinainen kielellinen hirviö. Oletettavasti jompi kumpi osajärjestelmä kuitenkin viittaa kokemuksiin eli tajuntaan ja toinen siihen, että ne voivat myös olla tietoisia. Sitä ei kuitenkaan selkeästi sanota. Usein amerikkalaiset tutkijat käyttävät vain toista näistä kahdesta nimestä tarkoittaen sillä erottamatta sekä sisältöä että sen tiedostettuna olemista.

Katson, että tämäntapaiset puhuvat, joista monet näyttävät myös aivan liian hyvin kotiutuneen alan suomalaisiin käyttö-yhteyksiin, edustavat tarpeetonta sekavuutta. Ydinongelma on siinä, ettei tehdä selvää eroa tajunnan ja tietoisuuden välille. Tietoinen on tietenkin vain laatumääre, jolla ilmaistaan sisältöjen eli merkitysten selkeysastetta. Tietoista on se sisältö, jonka ilmeistä läsnäoloa tajunnan kirkkauden sektorissa ei voida järjestelmällisesti kiistää. Tietoisuudesta ilman sisältöjä ei voida mielekkäästi puhua. Millä tyhjän olemassaolo todetaan? Tajunta merkitysten kokonaisuutena on siis tässä ongelmavyöhydessä loogisesti primaarisinta. Vain sen sisällä voidaan erottaa toisistaan tietoinen ja tiedostamaton selkeysaste. Kun amerikkalaisten tapaan puhutaan "levels of consciousness", lukija joutuu ymmälle, onko myös sen "level", jonka nimi on tiedostamaton, osa tietoisuutta. Näin kai täytyy ajatella, jos "consciousness" on yhtä kuin tietoisuus. Kuitenkaan tietoisuuteen ei voi järjestelmällisesti kuulua tiedostamaton, koska tällä käsite-erottelulla halutaan juuri osoittaa, että tiedostamaton sulkeutuu tietoisuuden ulkopuolelle.

Kolmas dimensiossa esitetty merkitysten ulottuvuus on vähän vaikea nimetä. Se on kuitenkin persoonan itseohjauksellisuuden ja kehityksen kannalta huomion arvoisin. Ensimmäisen asteen nimitys psyykinen ei siinä ole hyvä, mutta sitä monet muutkin filosofit käyttävät. Sillä tarkoitetaan subjektiivisessa maailmankuvassa itseohjauksellisuuden kannalta alempia merkityksiä. Psyykinen on aina privaattia. Psyykkisellä tasollakin jokin kokemussisältö on oivaltuneena läsnä, mutta siinä ei pystytä itsetiedostukseen, käsitteellisyteen eikä yleistyksiin. Esimerkiksi jokin affekti, kuten suuttumus, voi täyttää hetkeksi koko tajunnan. Suuttumuksen tilassa ihminen on vain affektinsa vallassa. Vasta henkisen asennemuutoksen avulla hän voi reflektoiden arvioida sitä ja todeta sen inhimillisyyden kannalta ala-arvoiseksi. Seurauksena voi tällöin henkisellä tasolla olla häpeä.

Psyykinen taso ei kuitenkaan ole kaikissa suhteissa alempaa eikä suinkaan elämän kannalta arvotonta. Ennen kuin henkisen tason itsetiedostus ja korkeammanasteiset ohjausmekanismit ovat evoluution kuluessa kehittyneet, psyykkiset toiminnat ovat suhteuttaneet ihmisen mielekkäästi maailmaan, suojelleet häntä ns. vaistonvaraisesti vaaroilta ja toteuttaneet elämän ylläpitämistä ilman henkisen tason säätelyä. Nämä toiminnot ovat yhä meissä olemassa. Psyykkisen tason merkity maailma voi olla osaksi latentisti ja osaksi manifestisti intentionaalista. Myös tiedostamaton – tietoinen-ulottuvuudessa psyykkiset sisällöt voivat liikua kumpaankin suuntaan.

Henkinen taso edustaa tajunnan korkeampaa toimintamuotoa. Henkinen ihmisessä näyttäytyy merkitysten laadussa. Tämän analyysin katsannossa henki ei siten ole mikään itsenäinen olento. Henkiä, jotka kansoittaisivat näkymättömän todellisuuden, ei tässä edellytetä. Henkisessä tajunnan toimintamuodossa tulee mahdolliseksi minän muodostus. Henkistä tasoa tajunnassa edustavat mm. ajattelu, tietäminen, intersubjektiivinen käsitteellisyys, refleksiivisyys myös itsen kohdistuvana, arvojen asettaminen ja eettisyyden mahdollisuus. Merkitysten tarkoitteena voi henkisellä tasolla olla paitsi ulkopuolisen maailman objektit ja ilmiöt myös oman persoonan toiset olemuspuolet ja tajunnan kokonaisuus. Itsetiedostuksen johdosta persoonan monitasoinen suhde maailmaan joutuu kriittisen arvion kohteeksi ja siten henkinen itseohjauksellisuus tulee mahdolliseksi (henkisydestä enemmän mm. Rauhala 1992).

Tämän dimension kolmannessa asteessa on kyseessä myöntö sille näkemykselle, että ihmisen olemassaoloon kuuluu myös transsendenssi ulottuvuus. Se on monille ihmisille erittäin tärkeä oletamus. Kaikki eivät kuitenkaan voi pitää sitä merkitystajunnan korkeimpana asteena. Transsendenttisen ihmisen olemassaolon ulottuvuuden sijoittaminen — silloin kun se edellytetään — juuri merkitysten maailmaan, on kuitenkin puolustettavissa. Muutoin kuin merkityksien avulla sitä ei voitane käsittää, tavoitella

tai siitä puhua. Eri asia on sitten vastaavatko nämä merkitykset todella transsendenttia todellisuutta tai onko edes mielekäästä puhua tässä yhteydessä 'todellisuudesta'.

Lopuksi

Edellä on esitetty näkemys ihmisen tajunnan perusluonteesta, toimintaperiaatteista ja hahmoteltu joitakin ääriäviäviä siitä, miten sitä olisi adekvaatisti empiirisesti tutkittava. Ehdotemat reaalityieteelliselle tutkimukselle eivät tietenkään ole ainoita mahdollisia tai lopullisia. Se, että olen tässä tähdentänyt voimakkaasti yhden laiminlyödyn alueen tutkimuksen tarpeellisuutta sen omasta struktuurista käsin, ei merkitse muun relevantin ihmistutkimuksen kieltämistä.

Tajunnan erikoisasemaa tuskin kuitenkaan voi liioitella. Merkitystajunta on tieto-opillisesti primaarisinta. Vain siinä tiedämme, että maailma on, miten se on, miten me olemme maailmassa ja senkin, että meillä on aivot. Näiden filosofeille triviaalisten itsestäänselvyyksien tähdentäminen tuntuu jälleen tarpeelliselta sen jälkeen, kun on perehtynyt amerikkalaisten aivotutkijoiden ajatuksiin

Eräitä kirjoittajan aihepiiriä käsitteleviä kirjoja ja artikkeleita

- Psyykinen häiriö ja psykoterapia filosofisen analyysin valossa.* Gaudeamus, Helsinki 1974.
- Filosofinen orientoituminen psykosomaatiikan ongelmaan. Yliopiston monistepalvelu, Helsinki 1976.*
- Ihmiskäsitys ihmistyössä.* Gaudeamus, Helsinki 1982.
- Ihmisolien konstituutiosta ja maailmanjäsenyydestä eksistentiaalisessa fenomenologiassa. Teoksessa Leila Haaparanta (toim.) *Olio*, Suomen Fil. yhd. tutkijakollokvio, Helsinki 1984.
- Psyykkisesti häiriintyneen maailmankuvan struktuuri-analyysi. *Psykoterapia 3/1987*, Helsinki.
- Ihmisen ykseys ja moninaisuus.* Sairaanhoidtajien koulutussäätiö, Helsinki 1989. Intention analyysin vaiheita fenomenologiassa. Teoksessa Lilli Alanen ym. (toim.), *Intentio*, Suomen Fil. yhd. kollokvio, Helsinki 1989.
- Maailmankuvan muutos psyykkisissä häiriöissä. Teoksessa Ilpo Halonen ja Heta Häyry (toim.), *Muutos*, Suomen Fil. yhd. tutkijakollokvio, Helsinki 1990.
- Humanistinen psykologia.* Yliopistopaino, Helsinki 1990.
- C.G.Jung fenomenologina. Teoksessa Juha Varto (toim.), *Fenomenologinen vuosikirja 1992.* SUFI, Tampereen Yliopisto 1992.
- Henkinen ihmisessä.* Yliopistopaino, Helsinki 1992.
- Eksistentiaalinen fenomenologia hermeneuttisen tieteenfilosofian menetelmänä.* SUFI, Tampereen Yliopisto 1993.
- Tajunnan ongelma. Teoksessa Aki Huhtinen ja Vesa Jaaksi (toim.), *Fenomenologinen vuosikirja 1994.* SUFI, Tampereen Yliopisto 1995.
- Tajunnan itsepuolustus.* Yliopistopaino, Helsinki 1995. (2. p. 1996.)

Jukka Laari

SUBJEKTI IDEOLOGIAN MYLLYSSÄ

Oletetaan, että suhtautuisitte varauksellisesti Jacques Lacanin psykoanalyysiin ja saisitte eteenne esityksen, jossa lacanismia yhdistetään marxilaiseen ideologikritiikkiin ja näin muokatulla käsitteistöllä sitten analysoidaan sekä filosofiaa että taideluomia, ja kehoitetaan 'tarraamaan negatiiviseen'. Jos esitystä leimaisivat vielä monet hysteeriset vitsit, joissa osoitetaan kielen ja sosiaalisten tilanteiden paradoksaalisuutta, niin jaksaisitteko lukea jutun loppuun asti vai ohittaisitteko sen uusimpana postmodernistisena hölynpölynä?

Slovenialainen Slavoj Zizek teki tällaisen hämmentävän 'entréen' filosofis-teoreettiselle näyttämölle vuosikymmenen vaihteen tienoilla.¹ Aiemmin hänet tunnettiin lähinnä manner-Euroopan pienissä piireissä, jotka toimivat psykoanalyysin, filosofian ja elokuvateorian liepeillä. Englanninkieliset julkaisut toivat hänet laajemman yleisön eteen. Miestä on pidetty sekä tolkuttomuuksien suoltajana että suhteellisen originellina ajattelijana. Väitöskirjansa hän teki filosofian mahdollisuuden ehdoista Hegelillä ja Schellingillä, ja on sen jälkeen julkaissut tiiviissä tahdissa englanniksi, ranskaksi, saksaksi kysymyksenään, onko mahdollista toistaa Kantin ele ja pyrkiä totuuteen tänään, näinä postmodernin relativismin ja uussofismien aikoina?² Ts. millaista olisi moderni transsendentaalifilosofia, joka kysyisi ajattelun ehtojen perään? Näitä ehtoja hän pyrkii hahmottamaan psykoanalyttistä teoriaa soveltamalla.

Seuraavassa tarkastellaan muutamia Zizekin ajattelun perusteemoja. Aluksi hahmotetaan hänen käsitystään psyykkisestä prosessista ja kielestä, jolle hänen varsinainen antinsa rakentuu, lopuksi hänen ideologiateoreettista oivallustaan pitää fantasiaa elementaarisena ideologisena muotona.

Zizekin työtä leimaa Jacques Lacanin ajattelun tulkinta ja soveltaminen filosofian sekä kulttuurin tutkimiseen. Tämä kiinnostus psykoanalyysiin on filosofista ja poliittista³, ei niinkään terapia-orientoitunutta. Filosofiasa hänen kiinnostuksen kohteenaan on ollut saksalainen idealismi, minkä tuottamaa käsitystä ihmismielestä dynaamisesti maailmansa 'tuottavana' eikä vain maailman heijastelijana hän pitää tärkeänä saavutuksena modernissa filosofiasa. Reaalisosialismin kasvattina ja entisenä althusserilaisena marxistina hän tuntee myös marxilaista teoriaperinnettä. Lieneğin perusteltua katsoa hänen lacanismsinsa kimmonneen althusserilaisesta ideologiateoriasta.

Nykyään hän pitäneen itseään lähinnä lacanilaisena, mutta painottaa 'reaalisen järjestyksen' merkitystä suhteessa 'symboliseen järjestykseen', kun varhaisempi Lacan-tulkinta keskittyi symbolisen ja 'imaginaarisen järjestyksen' väliseen suhteeseen. Zizekin lokerointi on hankalaa, eikä edes kovin hedelmällistä. Itse pitäisin häntä zizekiläisenä (joku toinen saattaisi katsoa hänet ilmeiseksi marxisti-lacanistiksi), siinä määrin omaleimaisesti hän on omaksunut ja sulattanut eri filosofisia

perinteitä omaan ajatteluunsa.⁴ Projekti filosofis-poliittisten johtopäätösten tekemiseksi lacanismista ei ole Zizekin yksityinen yritys, vaan Ljubljanassa toimii samalla asialla kokonainen ryhmä.⁵

Samoin on hankala määritellä hänen tutkimusalaansa — Immanuel Kantin transsendentaalifilosofialla ja tuoreella Hollywood-elokuvalla ei liene järin paljoa yhteistä? Itse luonnehtisin häntä ensisijaisesti ideologikritiikkiä tekeväksi filosofiksi, jonka tarkastelu kattaa sekä filosofian että massaviihteen.

Zizek katsoo Hegelin olevan keskeinen moderni ajattelija, joka otti huomioon *eron* keskeisyyden: Zizekin mukaan dialektiikassa Hegel osoitti ja puki systemaattiseen asuun mahdollisuuden sovittaa yhteen antagonismeja, vastakohtaisuuksia. Ts. 'Käsite' ei 'kumoa' todellisuuden eroja ja vastakohtia, vaan on pikemminkin todiste moisen operaation mahdollisuudesta. Tästä näkökulmasta viimeaikaiset *eron* käsitteeseen takertuvat post-strukturalistiset Hegel-kritiikit osoittautuvat kyseenalaisiksi. Zizekillä tämä dialektiikka-tulkinta sulautuu hänen Lacanilta omaksumaansa 'struktuuralistiseen' kieliteoriaan, jossa kieli ei koskaan tuota stabiileja identiteet-

Slavoj Zizek

Slavoj Zizek (s. 1949 Ljubljana, Sloveniassa) on väitellyt sekä filosofia että psykoanalyysista. Hän toimii tutkijana Ljubljanan yliopiston sosiologian laitoksella ja on ollut luennoitsijana ja vierailvana professorina Ranskassa ja useissa yhdysvaltalaisissa yliopistoissa.

1970-luvulla Zizek toimitti mm. pientä jugoslaviaista taidelehteä. 1980-luvulla hän keskittyi tutkijatovereidensa kanssa psykoanalyttiseen teoriaan. Tässä vaiheessa voidaan puhua "slovenialaisen lacanismin" synnystä. Ennen Jugoslavian hajoamista Zizek pyrki (v. 1990) reformistina Slovenian osavaltion presidentiksi ja on Slovenian itsenäistymisen jälkeen toiminut hallitsevassa liberaali-demokraattisessa puolueessa mm. puheiden kirjoittajana. Tästä huolimatta hän pitää itseään "perinteisenä vasemmistolaisena". Estetiikka ja politiikka ovat yleisemminkin hänen kiinnostuksensa keskiössä, kuitenkin lähinnä filosofisen tarkastelun näkökulmasta.

Filosofian tutkijana hän on tarkastellut erityisesti sekä saksalaista idealismia (Kant, Hegel, Schelling) ja Jacques Lacanin psykoanalyysia että näiden välisiä yhteyksiä. Kulttuurifilosofina ja aikalaisanalyttikona hän on keskittynyt ideologiateorian uudistamiseen ja populaariviihteeseen näkökulmanaan valtaa koskevat kysymykset, valtasuhteiden yhteiskunnalliset ja yksilölliset ulottuvuudet sekä vallan mekanismit ja vaikutukset yksilötasolla. Ideologikriittikona hän pyrki paljastamaan itsestäänselvinä tai luonnollisina pidettyjen uskomusten syntyä, julkilausumattomia ennakko-oletuksia ja tiedostamattomia perusteita.

Zizekin vaimo, sosiologi *Renata Salecl* toimii tutkijana Ljubljanan yliopiston kriminologian laitoksella ja newyorkilaisen *New School for Social Research* -korkeakoulun vierailvana tutkijana. Salecl on julkaissut mm. kirjat *Politik des Phantasmas* (1994) ja *The spoils of freedom. Psychoanalysis and feminism after the fall of socialism* (1994).

1980-luvun lopulta lähtien Zizek on julkaissut tiheään tahtiin. Keskeisimmät teokset ovat *Le plus sublime des hysteriques* (1988, saksaksi *Der erhabenste aller Hysteriker. Psychoanalyse und die Philosophie des deutschen Idealismus*, 1992), *The sublime object of ideology* (1989), *Enjoy your symptom!* (1992, pääosin saksaksi *Grimassen des Realen. Jacques Lacan oder die Monstrosität des Aktes*, 1990), *Tarrying with the negative. Kant, Hegel, and the critique of ideology* (1990, pääosin saksaksi *Verweilen beim Negativen. Psychoanalyse und die Philosophie des deutschen Idealismus II*, 1994), sekä *The indivisible remainder. An essay on Schelling and related matters* (1996).

Zizek on toimittanut teokset *Tout ce que vous avez toujours voulu savoir sur Lacan, sans jamais oser le demander a Hitchcock* (englanniksi *Everything you always wanted to know about Lacan but were afraid to ask Hitchcock*, 1992) ja *Mapping ideology* (1994) sekä yhdessä Saleclin kanssa kirjan *Gaze and voice as love objects* (1996). Zizek on myös toimittanut kymmenen vuoden ajan sarjaa *Wo Es war* (julkaisijana aiemmin *Hora Verlag*, nykyään *Turia & Kant*, Wien). Sloveenien 1980-luvun kirjoituksia löytyy sarjan varhaisista niteistä. *Verso* on alkanut julkaista samannimistä sarjaa vuonna 1984 englanniksi Zizekin toimiessa tässäkin toimittajana.

tejä, vaan on keskeytymättömän differentiaalisuuden leimamaa. Ongelmaksi tulee tällöin stabiilin identiteetin synty, ei sen purkaminen.

On huomattava, että psykoanalyttisen teorian filosofisyyppisessä soveltamisessa ei ole kyse psykologismista⁶, vaan analyttisen teorian pohjalta tehdyistä filosofisista yleistyksistä. Psykoanalyttisen teorian suhde filosofiaan ja tieteesiin on kuitenkin sikäli omalaatuinen, että hahmottaessaan psykologisen prosessin genesisistä ja strukturaatiota se samalla hahmottaa filosofisen ja tieteellisen ajattelun ehtoja, ikään kuin perustelisi niiden mahdollisuutta.⁷

Kielen kategoriasta

Zizekin ajattelulle on leimallista keskittyminen muutamiin

sosiaali- ja ideologiateoreettisesti ratkaiseviin kysymyksiin, joita hän käsittelee kirjasta toiseen.⁸ Yleisen peruskuvion voi-kin hahmottaa yhden teoksen kautta⁹, jolloin esiin nousee kategoriaalinen verkko, jonka ytimessä ovat subjektin, kielen ja ideologian kategoriat.¹⁰

Zizekille kieli, erotukseksi puheesta, on pohjimmiltaan differentiaalijärjestelmä¹¹, vaikka hän saattaakin viitata siihen sosiaalisena verkostona, "jossa merkitys on sikäli kuin se on intersubjektiiivisesti huomioitu".¹² Kieli on formaali, signiifioiva systeemi, jonka tehtävä on tuottaa merkityksiä. Tämä tapahtuu signiifioijien kautta: merkki (esim. sana) koostuu signiifioijasta (kirjainyhdistelmä tai akustinen yksikkö) ja signiifiodusta (käsite), ja signiifoidun arvo määräytyy signiifioijan suhteesta toisiin signiifioijiin, sen 'erosta' muihin signiifioijiin nähden.

Nimeäminen on toinen kieleen liittyvä piirre.¹³ Tämä Kripken anti-deskriptivistinen idea liittyy kielen ja asioiden väli-seen suhteeseen. Asian ja sanan välinen suhde perustuu siihen, että asiaa nimitetään tietyllä sanalla: asian 'identiteetti' siis on siinä, että se on nimetty tietyllä tavalla ja että siihen viitataan aina samalla sanalla. Zizek haluaa tähän liittyen painottaa nimen roolia: nimi signiifioijana on objektin identiteetin ja näin sen tunnistamisen ydin.¹⁴ Differentiaalisuuteen liitettynä tämä idea tuottaa käsityksen, että signiifioijain loputon liike pysäytetään tai sidotaan nimeämisen aktissa. Kun yksi, 'puhdas signiifioija', on sidottu, niin tämä vaikuttaa koko siihen signiifioijien joukkoon, johon se kuuluu. (Palaan tähän esityksen loppupuolella.)

Zizek ei missään vaiheessa varsinaisesti määrittele kieltä. Tämä on sikäli ongelmallista, että hänen arsenaaliinsa kuuluu myös diskurssin kategoria. Usein näyttää kuin kyse olisi samasta asiasta, mutta yhtä usein Zizekillä on ilmeisestikin mielessään jokin drastinen niitä koskeva ero. Lisäksi Lacanilta omaksuttu symbolisen käsite viittaa kielen suuntaan. Differentiaalisuus yhdistää kaikkia kolmea, ikään kuin niiden toiminnon 'peruslakina'.

Ymmärrän kielen ja diskurssin suhteen Zizekillä niin, että kieli tarkoittaa kaikkia signiifioivia järjestelmiä, joista luonnollinen kieli on yksi. Diskurssi puolestaan näyttäisi olevan luonnollisen kielen käyttöä (puhetta tai kirjoitusta). Symbolinen, joka usein pyritään samastamaan¹⁵ kielen kanssa, on kuitenkin parasta käsittää objektiivisten, sosio-symbolisten rakenteiden ja koodistojen sisäistetyksi ('subjektivoiduksi') kokonaisuudeksi¹⁶, joka on psyykkisen prosessin puitteissa siinä määrin omaleimainen, että sitä voidaan kutsua omaksi 'järjestykseksi'.

Subjektin kategoria

Zizekin näkökulma todellisuuteen on yksilösubjekti, jopa siinä määrin, että hänen on katsottu redusoivan sosiaalisen psykologiseen¹⁷, mutta tästä ei sentään ole kyse. Pikemminkin päinvastoin. Yksi perusoletuksia on, että subjekti kehittyy vain sosiaalisen puitteissa.

Kannattane myös painottaa, että subjektin ja subjektiviteetin käsitteellinen ero on psykoanalyttispohjaisessa ajattelussa keskeistä. Subjektiviteetti esimerkiksi ihmisen minäkokemuksen alana tai itsetietoisuutena (miten se sitten määritelläänkin) on vain yksi subjektin ulottuvuus. Subjekti ei palaudu subjektiviteettiin.¹⁸

Yhden lacanilaisen teesin mukaan subjekti on jakautunut.¹⁹ Teesi viittaa karkeasti sanottuna psyykkisen moniaineeksisuuteen. Jo jako tietoiseen ja tiedostamattomaan viittaa tähän suuntaan. Teesin avaamiseksi tarvitaan joukko lacanilaisia käsitteitä. Itse asiassa subjektin jakautuneisuus tulee eri psyyk-

kisten instanssien yhteydessä ilmi eri tavoin, joten rajaan tarkastelun olennaisimpaan.

Zizek omaksuu Lacanin teorian ‘järjestyksistä’, jota voi pitää Lacanin lisänä Freudin ‘topiikoihin’²⁰ joilla tämä pyrki jäsentämään psyykkistä. Samoin kuin Freudin topiikat, Lacanin järjestykset toimivat samanaikaisesti, päällekkäin, psyykkisessä, vaikka esimerkiksi imaginaarinen kehittyä ennen symbolista.

Zizekiläisittäin reaalin järjestys²¹ on ristiriitaisuuksien kehto. Yhtäältä reaalisessa on kyse siitä, että kielen oppimisen myötä välitön todellisuuskokemus muuntuu symbolisesti välittyneeksi. Symbolinen ‘peittää’ reaalin. Reaaliseen ei tällöin ole pääsyä (paitsi ehkä psykoosissa). Todellisuus on tässä katsannossa aina symbolista — tässä on huomattava, että reaalin ei ole arkikokemuksen todellisuus, joka perustuu symboliseen. Toisaalta reaalin on tavallaan myös symbolisen aiheuttamaa. Tämä johtuu siitä formaaleja systeemejä leimaavasta piirteestä, että niiden joutuessa viittaamaan itseensä ne päätyvät helposti paradokseihin tai anomaliioihin: miten signifikaatio signifioi omaa signifiomistaan? Zizekiläisittäin tällaiset paradoksaalit tulokset ovat reaalin ‘irvistelyä’. Ensimmäisessä mielessä reaalin on siis ‘ennen’ symbolista, mutta toisaalta tämän strukturoimaa, sen ‘jälkeistä’ (vaikka vastustaakin symbolisaatiota). Lisäksi se on jotain symbolisen toimintaa häiritsevää.

Reaalin määrittäminen Zizekillä eri tavoin eri yhteyksissä²² — esimerkiksi suhteessa symboliseen järjestykseen, kuten edellä, tai suhteessa yhteiskunnalliseen toimintaan, jolloin yhteiskunnalliset antagonismit osoittautuvat reaalisiksi, joksikin mitä yhteiskunnat eivät oikein näytä kykenevän käsittelemään, saati hallitsemaan. Sen paradoksaalisuus on siinä, että sillä on ominaisuuksia, vaikkei sitä varsinaisesti ole olemassa. Näin reaalin objekti on syy, jota ei ole olemassa, mutta joka on vaikutuksissaan läsnä — tosin vääristyneenä ja syrjäytyneenä.²³

Reaalin on retroaktiivinen sikäli, ettei meillä voi olla sen mahdollisesta kokemuksesta muistoa (jos se ajatellaan joksikin symbolista edeltäväksi), vaan sen olettamiseen päädytään järjelemällä. Toisaalta, tavallinen arkinen sattuma, joka hetkeksi pysäyttää symbolisen toiminnan tai häiritsee sitä, on reaalista juuri tässä häiritsevyydessään; siitä ei saada selkoa eikä sitä varsinaisesti edes ole ennen kuin symbolinen pääsee jälleen häiriöttä toimimaan. Tällöin, jälkikäteen, yritettäessä konstruoida sitä loogisesti, se huomataan joksikin symbolisaatiota pakenevaksi.

Imaginaarinen järjestys²⁴ puolestaan käsitteellistää kehityksen varhaisvaiheessa muodostuvaa psyykkistä instanssia: Lapsi ‘peilaa’ itseään suhteessa ‘kuvaansa’ samoin kuin sen kanssa tekemisissä oleviin aikuisiin, jotka se näkee eheinä, kokonaisina olentoina suhteessa omaan, vielä hajanaiseen kokemukseensa (esim. motoriaan, raajojen koordinaation kanssa voi olla ongelmia). Näihin hahmoihin identifioituminen on välttämätöntä itse-identiteetin muodostumiselle, mikä ei perustu itsetuntemukseen — näin tietty illusorisuus osaltaan konstituoii ihmisenä olemista. Illusorisuus on siinä, että subjekti väärintunnistaa itsensä identifioitumalla Toiseen huomaamatta kuitenkaan tämän konstitutiivista roolia omalle kehitykselleen. Subjekti näyttäytyy itselleen eheänä, kokonaisena, muista selvästi erillisenä yksilönä, joka omasta sisäisyydestään käsin, ikään kuin vasta ‘valmiina’, astuu suhteisiin muiden kanssa.

Imaginaarisessa identifikaatiossa identifioitutaan ‘kuvaan’, jossa näyttäydymme itsellemme miellyttävinä.²⁵ Imaginaarinen on myöhemminkin ‘kuvallisesti’ orientoitunutta.²⁶ Zizekin tulkinnassa nouseekin esiin imaginaarisen rooli uskona ‘kuviiin’, jotka verhoavat “nautintoa lupaavia objekteja”²⁷. Imaginaarista luonnehtii myös se, että imaginaa-

risen vastakohtaparin termit täydentävät toisiaan, kun symbolinen suhde puolestaan on differentiaalinen.²⁸

Lopulta symbolinen viittaa sosiaaliseen — sosialisointiin myötä opittuihin ja sisäistettyihin kieleen ja kulttuurisiin jäsenyskoodeihin, joita kaikkia (nyt psyykkisinä) yhdistää differentiaalisuus.²⁹ Lacanilaisen teorian yhteydessä symbolinen on liitetty läheisesti kieleen. Zizekille se oli 1980-luvun lopulla melkoisen formaalinen tekijä, mutta 1990-luvun myötä hän on koettanut siirtää painotusta pois symbolisen ‘puhtaasta formaalisuudesta’, mikä tulee selkeimmin esiin hänen huomautuksessaan, että “todellisuudella itsellään on fiktion rakenne siinä, että se on symbolisesti (tai kuten eräät sosiologit sanovat, ‘sosiaalisesti’) konstruoitu”.³⁰

“Subjektin syy”

Otaksun analyytikon kannalta keskeiseksi sen, että kyse on analysoitavan sosiaalisesta maailmasta ‘hänen päässään’, siitä miten eri elementit (mieli- ja muistikuvat yms.) eri tilanteissa ovat suhteessa toisiinsa ja miten niiden konfiguraatiot riippuvat hahmottoman ‘libidon’ ja formaalisemman symbolisen piiristön välisistä suhteista. Zizek puolestaan keskittyy yhteiskunnan ja yksilön väliseen kytkökseen, jossa symbolinen on keskeisellä sijalla. Hänen tarkastelemassaan ‘symbolisen logiikassa’ on kyse lähinnä siitä, että hän yhtäältä pyrkii osoittamaan sosiaalisessa risteilevien ideologisten elementtien toimintaa ja vaikutusta yksilötasolla, jonka ‘formaalia’ tapahtumista voi koettaa hahmottaa signifioidun liikkeellä. Toisaalta hän kuitenkin pyrkii tätä kautta osoittamaan, etteivät symbolinen ja sen mekanismit varsinaisesti selitä ideologisen toimintaa, koska ‘kenttää’ häiritsee aina symbolisaatiota vastustavan objektin jäänne, “joka materialisoi ja tiivistää puhtaan nautinnon”.³¹

Subjektin strukturaatiossa on olottuvuus, joka ei ole läsnä, mutta siitä huolimatta reaalin lailla poissaolollaan vaikuttaa asiain kulkuun — subjektin traumaattinen ydin, ‘objekti pikku a’ eli ‘subjektin syy’, kuten Zizek toistelee.³² Traumaattisena ytimenä se viittaa yhtäältä mihin tahansa varhaiseen, ‘suoraan’, symbolisesti jäsentymättömään (esilingvistiseen) todellisuuskokemukseen, toisaalta differentiaalisuuden ‘keskuksettomuuteen’, signifioidun jatkuvaan liikkeeseen. Erityisesti siinä on kyse — ainakin filosofisessa katsannossa — Kantin transsendentaaliobjektin vastineesta: transsendentaaliobjekti on tekijä, joka mahdollistaa havainnon objektit ikään kuin pitämällä psyykkisessä prosessissa avoinna tilaa, johon objektit konstruoidut. Samoin lacanismissa objekti pikku a toimii todellisuuden tukena³³ ja tavallaan vetää subjektin intersubjektiviiseen yhteyteen.³⁴ Objekti pikku a on subjektin ja Toisen³⁵ yhteenliittävä taso.

Pikku a:n kautta aukeaa myös analyttisen teorian sosiaalifilosofinen relevanssi: Täyttääkseen konstitutiivisen (‘traumaattisen’) puutteen itsessään subjekti identifioituu Toiseen, mutta identifikaatiokohde onkin puute Toisessa (eli Toinen on puutteensa johdosta subjektin lailla konstitutiivisesti haluava). Pyrkinessään asettumaan Toisen halun objektiksi subjekti asettautuu vastavuoroiseen, puutetta tai ‘tyhjiyttä’ kierrättävään suhteeseen, koska tätä kautta ei löydy mitään ‘substanciaalista.’ Subjektin onkin ‘kuviteltava’ se.

Fantasia ja ideologia

Eräs Zizekin kiinnostavimpia oivalluksia on suhteuttaa psykoanalyttinen fantasian käsite ideologiateoriaan. Tilanne on seuraava. Kieli ja symbolinen järjestys toimivat

differentiaalisesti, eikä niillä ole varsinaista ydintä. (Ainoa 'substantiaalinen' piirre on se, että signifioijan on ankkuroiduttava tiedostamattomaan, jotta subjektilla olisi pääsy symboliseen ja sen myötä intersubjektiiiviseen todellisuuteen.) Asioiden merkitykset ovat periaatteessa muuttuvaisia, koska subjektia leimaa konstitutiivinen tyhjiys. Myöskään subjektin ja Toisen suhteella ei ole takeita, kuten edellä luonnehdin. Diskurssiteoreettinen johtopäätös olisi todeta, että sosiaalinen ja yksilöt muodostavat prosessin vailla tekijöitä. Asiat tapahtuvat kuten tapahtuvat.

Zizekiä tämä ei tyydytä, kuvasta puuttuu jotain.³⁶ Hän ottaa käyttöön fantasia käsitteen, joka viittaa subjektin mahdollittamaan objektsuhteeseen (objektin menetys konstituoii subjektin). Fantasia on imaginaarinen skenaario, jonka tehtävä on tarjota jonkinlainen positiivinen tuki täyttämään subjektin konstitutiivista tyhjiyyttä.³⁷ Tässä se liittyy mm. identifikaatioon: symbolinen identifikaatio liittyy sosiaaliseen positioon, mutta imaginaarisessa identifikaatiossa on kyse samastumisesta johonkin hahmoon³⁸, ja tämä identifikaatio näyttäisi tapahtuvan kiinteässä yhteydessä fantasiaan. Fantasian ytimessä on suhde Toisen haluun: "Fantasia on subjektin tapa vastata kysymykseen mikä objekti hän on Toisen silmissä, Toisen halussa", fantasia on näin "korkein todiste siitä, että subjektin halu on Toisen halua."³⁹ 'Perusfantasia' on traumaattinen, se jäsentää subjektin suhteen olemisensa traumaattiseen ytimeen, siihen, mitä subjekti ei pysty huomioimaan eikä integroimaan symboliseen universumiinsa.⁴⁰

Zizekille fantasia on elementaarinen ideologinen muoto, joka peittää antagonismia,⁴¹ sosiaalista todellisuutta strukturoivan ideologian perustaso.⁴² Huomionarvoista tässä on ensinnäkin se, että hänen mukaansa sosiaalista leimaavat peruuttamaton antagonistisuus, sosiaalisten rakenteiden aukot (kuten puute leimaa subjektia) ja kontingenssi; sosiaalinen järjestys ei ole ennalta-annettu, vaan perustuu ihmisten arkiseen toimintaan. Toiseksi, valtasuhteet ovat keskeisessä asemassa fantasmaattisissa ja ideologisissa prosesseissa, koska ei ole mitään välttämättömyyttä sille, minkä merkityksen ja mielekkyyden asiat saavat.

Juuri tässä yhteydessä Zizek soveltaa Kripken kieliteoriaa. Tarkoitus on selvittää, miten ideologiset merkitykset ja identiteetit lopultakin kehittyvät ja stabiloituvat. Totesin aiemmin nimeämisen ratkaisevaksi. Asian tai objektin identiteetti ei riipu sen omasta karakteristiikasta, vaan siitä että se on nimetty tietyllä tavalla. Jokaisen nimen merkityksen osa on siinä, että se viittaa tiettyyn objektiin, koska se on tämän nimi — koska toiset (viime kädessä Toinen, symbolinen järjestys) käyttävät tätä nimeä kyseiseen objektiin viitatessaan. Näin kehämäinen liike, itseviittaavuus, liittyy jokaiseen nimeen. Nimien käytön välttämätön osa on tämä tautologinen 'mestarisignifioija.'⁴³ Zizekin usein käyttämä esimerkki ideologian toiminnasta on signifioija 'juutalainen': ensin 'juutalaista' luonnehditaan erilaisilla määreillä (ahneus, kierous tms.), sitten suhde käännetään ympäri ja todetaan jonkun olevan kiero tai ahne, koska hän on 'juutalainen'.

Kiinnostavuudestaan huolimatta tämänkaltainen tautologisuus ei kuitenkaan ole psykoanalyttisessä näkökulmasta keskeistä. Zizek sitoo objekti pikku a:n, subjektin traumaattisen ytimen, mukaan kuvioon. Ideologisiksi tarkoitettut signifioijat on saatava toimimaan ihmisten psyykkisen prosessin puitteissa tietyllä tavalla, 'mestarisignifioijina', jotka sitovat ideologisen tilan (toiset) signifioijat omaan horisonttiinsa, niin sanoakseni. Tämä ei tapahdu minkään kielellisen kikan ansiosta, vaan 'ideologis-hegemonisen' taistelun kautta.⁴⁴ Jokin enemmän tai vähemmän 'traumaattinen' kollektiivinen kokemus on tehtävä mielekkääksi.

Esimerkiksi nyky-Suomessa sietämätön, aluksi hämmentä-

vä, potentiaaliltaan hämähä lama voidaan tehdä mielekkääksi intensiivisillä symbolisaatioilla, joilla lamaan liitetään vaikkapa joitakin tiettyjä tahoja sekä ominaispiirteitä: ay-liike, pankkikelmit, sosiaalipoliitikot jne. ovat kohtuuttomuuksissaan aiheuttaneet tämän häpeän, valtionvelan kasvun, työttömyyden, josta päästään vain kansallisella yksimielisyydellä, yön kiristyksellä, yritteliäisyydellä. (Ensin lama määritellään velan ja työttömyyden kautta, sitten ne havaitaan, koska on lama.) Jos tämänkaltainen operaatio onnistuu, niin silloin lama jäsentää sosiaalista, erottaa ystävät vihamielistä – sosiaalinen toiminta järjestyy laman kautta. Puhdas, merkityksetön signifioija koetaan merkitysten tihentymänä. Zizekiläisittäin se on kuitenkin pelkkä puutteen ruumiillistuma.⁴⁵

Zizek siis pyrkii osoittamaan, että yksi, yksilösubjektien vaihe sosiaalisen konstituutiossa perustuu subjektin strukturaatiolle, jossa subjektiksi tuleminen perustuu symbolisen järjestyksen omaksumisen yhteydessä psyykkiseen jäävän puutteen täyttämisyrittäyksille. Tämä puutteen täyttäminen on fantasisointia, jossa subjekti pyrkii rakentamaan perusmielekkyyttä maailmalleen ja hakee tähän tarvittavia välineitä symbolisesta (Toiselta). Näitä välineitä tarjoavat sosiaaliset valtakeskittymät, jotka pyrkivät täyttämään symbolisen omilla signifioijillaan. Tällöin sosiaalinen osoittautuu jatkuvan ideologisen kamppailun alueeksi, jossa taistellaan siitä, 'mitä se varsinaisesti on.'

Sama ideologinen dynamiikka leimaa Zizekin mukaan pitkälti myös filosofiaa. Tämä ei ole yllättävää. Onhan psykoanalyttinen perinne Freudista alkaen pitänyt filosofiaa illusorisena muotona, koska subjekti ei voi hahmottaa sitä psyykkistä prosessia, jonka tuloksena ilmenevät 'ajattelu', 'minä', 'maailma'. Filosofiaa uhkaavat koko ajan väärin-tunnistamisen harhat⁴⁶ ja niistä seuraavat subjektivistis-todellisuuden kieltävät käsitykset.⁴⁷

Nyt käsitetään Zizekin saksalaisen idealismin kunnioitus, sillä tästä näkökulmasta se on hiuskarvan päässä totuudesta: Kant ajatteli ensimmäisenä hajakeskitetyn subjektin⁴⁸, Hegel vei dialektiikassaan ajatuksen huippuunsa ja Schelling pyrki kvasi-teologisella spekulatiollaan hahmottamaan 'hengen' synnyn⁴⁹. Vai onko sattumaa, että Spinozan uljas substanssi-metafysiikka aktualisoitui juuri 1700-luvun lopun Saksassa? Tie substanssista (asioiden perustana olevana pysyvänä tekijänä) subjektin aukeaa, kun substanssin säröt ja aukot käyvät ilmeisiksi. Subjekti syntyy substanssin säröstä. Strukturalistisesti sanottuna subjektin ehto on sen rakenteen aukkoisuus, tyhjiys rakenteen ytimessä.

Lieneekin perusteltua olettaa, että Freud ja Lacan (osin myös Marx) ovat Zizekin mielestä idealistisen projektin loppuunviejiä eli sen tyhjäksi tekijöitä. Hänen näkökulmastaan onkin absurdia palata ajatusmuotoihin, jotka eivät ole sisäistäneet Lacanin opetusta: subjekti syntyy tyhjiydestä, subjektiviteetti on negativiteettiä. Sen sijaan, että palautettaisiin mieleen kysymys ulkona, ikkunan takana, leikkivien lasten 'ontologisesta statuksesta', saattaa olla parempi muistaa filosofian opiskelijoiden introspektiivinen standardiongelma: minä ei voi koskaan tavoittaa itseään, ja silloinkin kun se tavoittaa ajattelun aktinsa, se joutuu huomaamaan, että juuri se itse tarkastelee tuota aktiaan, ettei se taaskaan tavoittanut itseään. Se näyttäisi jatkuvasti pakenevan itseään. Aika on tällöin luonteva oletus tekijäksi, joka häiritsee muuten puhtaista ajattelua. Ajattelu tapahtuu ajan virrassa, joten emme voi koskaan ottaa ajattelun aktia samanhetkiseksi ajattelun kohteeksi. On myös mahdollista, että aika (havaintomuotona) onkin harhaanvievä korvikevastaus. Minä ei näyttäydä itselleen symbolisen piiristön aukkona tai särönä, tyhjiytenä psyykkisen rakenteen ytimessä, vaan se havaitaan ideologisesti:

täyteytenä, substantiaalisena psyykkisenä entiteettinä. Minä pakenee jatkuvasti tarkastelua, koska sitä ei varsinaisesti ole olemassakaan. Minkä ajattelu tietoisuutena jatkuvasti (itseään tarkatessaan) menettää, on sen oman ytimen aukko tai tyhjiys, tai pikemminkin se itse on jatkuvasti paossa tyhjiyteen — eli kyse on ajattelusta negatiivisuutena.

Vastaavasti ei ole myöskään Toista. Kuitenkin Zizekin⁵⁰ mukaan yleinen ideologinen reaktio nyky maailman keskeisiin ongelmiin (ekologinen kriisi ja globalisaatio pääoman jatkuvan ekspansion seurauksena) on paluu esimoderneihin muotoihin, joissa luotetaan Toiseen ja sen illusoriseen mahtiin korjata asiat. Tämän välttämisen oppiminen merkitsee negatiiviseen tarraamista.

Toivon osoittaneeni edes jossain määrin, miten Zizekin ajattelun yleinen tematiikka liittyy mielestäni kiinnostavalla tavalla perinteisempään, erityisesti tietoisuusteoreettiseen (Descartes, Kant, Husserl) filosofointiin. Hän kohdistaa huomion 'tiedostamattomiin', tietoisin ajattelun taustalla toimiviin prosesseihin pyrkiessään sekä idealistisen filosofian osittaiseen kunnianpalautukseen että ajattelun yleensä ehtojen hahmottamiseen. Tätä on mielestäni syytä tervehtiä kriittisellä uteliaisuudella, oltakoon hänen yleisestä ideologia-teoreettisesta projektistaan mitä mieltä tahansa.

Viitteet:

1. Hämmentävää siinä oli se, että hän ei hyväksy ns. post-strukturalistista ajattelua (Jacques Derrida on hänen ykkösvastujansa, mutta myös Gilles Deleuze ja Michel Foucault ovat saaneet osansa hänen kriitiktään) eikä Frankfurtin koulun kriittistä teoriaa (Theodor W. Adorno ja Jürgen Habermas ovat olleet usein hänen tullinjallaan). Hänen tyyliinsä näyttää tyypillisen 'postmodernilta', asiasta toiseen hypyvältä esseistikalta, mutta hänellä ei kuitenkaan ole mitään positiivista sanottavaa esim. Jean-François Lyotardista. Kaikki "muotifilosofit" kokevat saman kohtalon, hylkäyksen.
2. TN 5. Viittaan Zizekin teoksen tai artikkelin nimen kirjajyhdistelmään, jotka annan bibliografiassa ja sivunumeroilla.
3. Kuten Laclau (1989, s. x-xi) muistuttaa.
4. Hegelin jälkeisen filosofian keskeiset suuntaukset ovat Zizekin mukaan loogis-analyttinen, fenomenologinen ja marxilainen filosofia (TN3). Hän hyödyntää 'analyttikkoja', mutta on peruslinjauksissaan heistä aika kaukana. Husserl ei hänen kirjoituksissaan figuroi. Heidegger sen sijaan esiintyy, lähinnä negatiivisten viitteiden muodossa (Jugoslaviassa oppositio oli jakautunut 'oikeistolaisiin heideggerilaisiin' ja 'vasemmistolaisiin althusserilaisiin'). Marxilaisista hänelle keskeisimmät näyttävät nykyään olevan Adorno ja Althusser, joita hän käyttää usein vain heistä erottautuakseen. Tältä pohjalta Zizekin ajattelua voitaneen pitää lähinnä 'lacanilaisena dialektiikkana'.
5. Zizek ja sloveinit eivät kuitenkaan ole näytelleet järin suurta roolia viimeaikaisessa keskustelussa. Toki heidät on huomioitu: Laclau (ema.) kirjoittaa Zizekistä 'virkansa puolesta' eräänlaisena liittolaisena; Elliott (1992, s. 183-199) huomioi Zizekin postmodernismi-kritiikin ja kytköksen Laclau ja Mouffin post-marxismiin, muttei halua käsitellä saksalaisen idealismin merkitystä sloveenin projektille; Butler (1993, s. 187-222) puolestaan ei hyväksy ajatusta identifikaatiosta (vaan uskottelee seksuaalisen identiteetin olevan voluntaristista) eikä erityisesti reaalisen käsitettä; Copjec (1994, s. ix) huomaa olevansa lähellä sloveeneja, muttei antaudu ainakaan julkiseen keskusteluun; Gasché (1994) muistuttaa, ettei Zizekin esitystapa täytä kaikkia akateemisen kirjoittamisen kriteereitä (olen itsekin ihmetellyt, miten vaikeaa Zizekin ajatuksen seuraaminen on); ja Dews (1995) argumentoi vakuuttavasti, ettei Zizek väitteistään huolimatta ole sen paremmin hegeliläinen kuin lacanilainenkaan (parempi niin).
6. Esimerkiksi siitä, että filosofeja pyrittäisiin tarkastelemaan psykologisesti tai heidän teorioitaan heidän psykologisten ominaispiirteidensä ilmauksina.
7. Zizekin lyhyt, yhteenvedonomainen luonnehdinta sloveenin suuresta teemasta 'saksalainen idealismi ja psykoanalyysi', ks. EYS 46-55. Lähtökohta on siinä, että ajatus todellisuudesta subjektin konstruktiona yhdistää näitä kahta – Hegelin jälkeisen filosofian rappiokausi huipentui positivistiseen psykologiaan, jota vastaan Freud nousi muistuttamalla, ettei minä-kokemusta voi pitää lähtökohtana, koska se osana todellisuutta on kompleksin, tiedostamattoman prosessin tulos. – Immanuel Kantin transsendentaalifilosofia on sloveenin katsannossa ratkaiseva filosofian-

- historiallinen vedenjakaja: Kant ajatteli ensimmäisenä 'desentroidun', hajakeskitetyn subjektin. Avaimen tähän subjektiin tarjoaa Kantin transsendentaaliohjelmien käsite. (ME 185-6) Tästä myöhemmin lisää.
8. Hänen teoretoisointinsa on "ankaran systemaattista", kuten Waltz (1996) huomaa. Kun yksi sosiaali- ja ideologiateorian peruskysymyksiä on yhteiskunnan ja yksilön ('metafyysisesti': yleisen ja yksittäisen) välinen suhde, niin tästä on lähteminen. Zizek pyrkii tämän ongelman ratkaisun perusteiden selventämiseen. Itse ratkaisutie kulkee determinismin ja voluntarismien ohdakkeisessa välimaastossa.
 9. Tällöin jäisivät huomaamatta eräät ratkaisevat muutokset, jotka kertovat Zizekin ajattelun kehityksestä post-althusserilaisesta lacanismista post-marxismia sivuten johonkin uuteen, kehitteillä olevaan filosofiseen diskurssiin: Zizekin aiemmin esillä pitämä hieman formalistinen käsitys 'symbolisesta piiristä' on alkanut antaa tilaa realistisemmalle käsitykselle, että Lacanin 'symbolinen' tarkoittaa lähinnä sosiaalista (SI 21). Toisessa yhteydessä Zizek jopa viittaa symboliseen vaihtoon (ME 193). Saattaisi näyttää kuin kieli-idealistinen yleisvaikutelma olisi alkanut tehdä tilaa sosiaaliteoreettisemmille painotuksille. En usko moisen vaikutelman toteutuneen. Zizek ei ole aiemminkaan edustanut varsinaista kieli-idealismia, onpa vain alkanut tuoda entistä selvemmin esiin sitä, että sosiaalinen 'järjestys' sisäistetään. Toisaalta, tuoreessa Schelling-kirjassaan hän esittää itsekritiikin, jonka mukaan on aiemmin katsonut symbolisaation umpikujaan – loogisten paradoksien tuottamisen; tästä pian lisää – määränneen jopa fysiikan abstraktempia kysymyksiä, mutta on päättänyt käsitykseen, että symbolinen järjestys kohdataan jo luonnossa. (IR 236, viite 44) Näin symbolisen logiikka ei perustu inhimillisen vaan fysikaalisen todellisuuden erityisyyteen. Zizekisiin liittyvää uutta leimaa pyrkimys inhimillisen todellisuuden ongelma-alueiden vahvaan kokonaishahmotukseen: poliittinen ja sosiaaliteoria saavat seurakseen kulttuuri- ja oikeusteorian, ja koko rakennelmaa yhdistää lacanismin kautta muokattu ideologiateoria.
 10. Näin ideologiateorian kannalta. Hieman toisesta näkökulmasta Zizekin ehkäpä keskeisimmiksi käsitteiksi nousevat lacanilaiset reaaliset symbolisen käsitteet. Näkökulmaa voisi nimittää vaikkapa metafyyksiksi, sillä 'reaalinen' suhteessa symbolisesti välittyneeseen todellisuuteen nosta esiin kysymyksiä, jotka vääjäämättä tuovat mieleen perinteisen 'ensimmäisen filosofian' kysymyksen, eli kysymyksen olevasta.
 11. Zizekin kielikäsitystä voi siis pitää 'struktuurilaisena' tai post-sellaisena siinä mielessä, että se perustuu löyhästi de Saussuren (1966) kieliteorialle. Lacanin tekemä muokkaustyö (ks. Ragland-Sullivan 1986, s. 208-66) kuitenkin takaa sen, ettei Lacanin (saati Zizekin) kieliteoriaa voi palauttaa de Saussurea; suhdetta voi parhaiten kuvata sanomalla Lacanin käyttäneen Saussurea. Samoin 'struktuurilaismin' kanssa sietää olla varovainen, mikäli 'rakenne' käsitetään staattisena, muuttumattomana elementtien järjestyksenä. Lacan työsti rakenteen käsitteensä mm. Descartesin ja Fregen pohjalta dynaamiseksi, 'matemaattiseksi' käsitteeksi, kertoo Ragland-Sullivan (emt. s. 200-3).
 12. SOI 93. Zizekin tapa rinnastaa systemaattisesti kieli ja symbolinen kuitenkin vihjaa, että hänelle niissä on keskeistä differentiaalisuus: merkki saa merkityksensä signifioijien keskinäisestä erojen leikistä. 13. Idean Zizek omaksuu Saul Kripkeltä, joka esittää teoksessa Naming and Necessity (1980) hämmentävän yksinkertaisen käsityksen kielen ja 'ulkoisen' todellisuuden välisestä suhteesta.
 13. Idean Zizek omaksuu Saul Kripkeltä, joka esittää teoksensa Naming and Necessity (1980) hämmentävän yksinkertaisen käsityksen kielen ja 'ulkoisen' todellisuuden välisestä suhteesta.
 14. SOI 89-91, 95
 15. Suomessa Ihanus 1995 näyttää olevan tällä kannalla.
 16. Dews (1990, s. 105) huomauttaakin Lacanin omaksuneen symbolisen käsitteen Lévi-Straussilta: Lacan muuntaa Lévi-Straussin 'symboliset järjestelmät' yhdeksi 'symboliseksi järjestykseksi'.
 17. Ts. selittävän sosiaalista psykologisella, näin esim. Ebert 1994.
 18. Koemme olevamme toimija-subjekteja ja yleensä sitä olemmekin, mutta tämä subjektiivinen kokemus on tulosta prosesseista, joihin emme introspektiivisesti ('sisäisellä tarkastelulla') yllä. Sosio-kulttuuriset sisäistykset muodostuvat omiksi psyykkisiksi toiminnokseen, jotka puolestaan ovat vuorovaikutuksessa keskenään ja muiden psyykkisten toimintojen kanssa. Subjektiviteetti on tämänkaltaisen kompleksin prosessin 'pintaa' tai 'pintavaikutusta' (havainto-tietoisuus -apparaattiin ja muistiin perustuva ilmiö).
 19. Freud puhui minän jakautumisesta (Laplanche-Pontalis 1973, s. 428-9), mutta lacanilaiset vievät jakautumisen ajatuksen pidemmälle.
 20. Ks. Freud (1993, s. 61-168 ja 1981, s. 455-475). Ensin Freud (1981, s. 249-262) teki 'tietoisuusteoreettisen' hahmotuksen, jossa hän erotti tietoisin esitietoisesta ja tiedostamattomasta. Myöhemmin hän (emt. s. 455-475) täydensi kuvaa yleisemmällä jäsenyyksellä, jossa minä, yliminä ja se (es, das Es) jäsenyivät omiksi psyykkisiksi toiminnokseen tai alueikseen. Lacanin erottelu reaalisesta, imaginaarisesta ja symboliseen

- järjestykseen - mahdollisesti myös symptomien järjestykseen, ks. Ragland-Sullivan (1986, s. 130), myös Zizek (SOI 11-23, 55-58, 69-79, 124-8; LA 125-140; EYS 155) vihjailee tähän - on näistä erillinen, mutta perustuu hänen Freud-tulkintaansa.
21. Reaalista Zizekillä, ks. SOI 161-4 ja 169-71, EPF 62, 91-2 (viite 1), 112, LA 29-47, EYS 20-23, TN 35-44, 128-30, 168-9.
 22. Reaalinen riippuu diskurssin logiikasta, joka rajoittuu tai sulkeutuu reaaliseen, sanoo Jacques-Alain Miller (1990, s. xxiv), se ei ole eheä kokonaisuus - on vain reaalisen-paloja.
 23. SOI 163. Althusseria tunteva saattaisi löytää kiinnostavia yhtäläisyyksiä reaalisen käsitteen tämän puolen ja Althusserin ylimääräytymisen käsitteen väliltä.
 24. Imaginaarinen jää Zizekillä selvästi toissijaiseksi suhteessa reaalisen ja symbolisen välisiin suhteisiin. Näin lienee osaltaan siksi, että hän katsoo varhaisemman, erityisesti Althusser-pohjaisen, Lacan-tulkinnan keskityneen liiaksi imaginaarisen ja symbolisen väliseen suhteeseen (esim. SOI 124).
 25. Vrt. SOI 104-5.
 26. Ei lienekään ihme, että elokuvateoreetikot tarttuivat 1970-luvulla hana-kasti Lacanin imaginaarisen käsitteeseen ja ns. peilivaiheteriaan.
 27. Wright (ed.) 1992, s. 173.
 28. SOI 171. Sen sijaan reaalinen määritetty tältä kannalta kohtana, jossa vastakohtaiset termit käyvät yksin. "Ainoa filosofinen vastine tälle on Hegelin dialektiikka: aivan Logiikan alussa Oleminen ja Ei-mikään eivät ole toisiaan täydentäviä, eikä Hegelin ajatus ole, että ne saivat identiteettinsä keskinäisen eronsa kautta. Ydin on, että Oleminen itsessään, yrittäessämme käsittää sitä 'sellaisenaan', puhtaassa abstraktiossaan ja määreettömyydessään ilman tarkempia spesifikaatioita, paljastaa olevansa Ei-mitään." SOI 172.
 29. Psykoanalyttista teoriaa tulkitaan myös subjektivistisesti, jolloin pyritään sulkemaan kysymys yksilöstä riippumattomien sosiaalisten tekijöiden roolista tarkastelun ulkopuolelle (ks. viite 15 edellä). En kuitenkaan pidä tällaista tulkintaa sosiaalifilosofisesti hedelmällisenä.
 30. SI 21. Zizek ei kuitenkaan, ainakaan toistaiseksi, ole käynyt teoretisoimaan systemaattisesti ideaalista (tästä ks. Iljenkov 1984a/b). Huomioipahan vain asiantilan. Näyttää kuitenkin, kuin hän väijäämättä etenisi 'ideaalisen ongelmaan': huomautin edellä (viite 9) hänen itsekritiikistään, jossa hän attribuoi symbolisen erityislaadun fyysikaaliselle todellisuudelle, jolloin se ei enää ole sosiaalisen ominaisuus (mikä sekään ei olisi idealismia, sillä sehän voisi aiheutua vaikkapa materiaaliseen tuotantoon ja uusintamiseen ilmaantuvan työnjaon synnyn vaikutuksista sosio-symbolisille käytännöille ja rakenteille). Tällöin olisi vain loogista ottaa viimeinen askel ja asettaa selkeästi kysymys ideaalisesta ja sen 'alkuperästä'.
 31. EPF 263.
 32. Subjektin syystä, ks. CS tai ME 7-53. Argumentti etenee molemmissa samoin: Zizek tarkastelee ns. Frankfurtin koulun yrityksiä suhteuttaa Freudin ja Marxin ajattelua ja huomaa Adornon ja Habermasin Freud-tulkinnat ongelmallisiksi. Lopulta hän kääntyy Lacanin puoleen, jolta löytää vastauksen, objekti pikku a:n.
 33. EYS 49.
 34. Ks. myös Dews 1990, s. 89-90. Aiheesta lisää Dews 1995, s. 26. Tässä Dews myös huomauttaa Zizekin Lacan-tulkinnan osoittavan, ettei zizekismiä voi pitää lacanismina, koska Zizek ei huomioi, että Lacanilla objekti pikku a 'derivoituu' faktasta, että se on Toisen halun objekti jolloin se tavallaan ylläpitää subjektin ja Toisen välitystä. Jos Dewsin kritiikki todellakin tihtyy tähän, niin sitä on pidettävä harhaanjohtavana: Zizek on huomionoin objekti pikku a:n roolin subjektin ja Toisen välittäjänä (sisäistettyinä Toisen halun objektina), ks. ME 177-9.
 35. Ohitan tässä yhteydessä Toisen tarkastelun. Lyhyesti luonnehdittuna se tarkoittaa kaikkea subjektille 'vierasta', toisten kokonaisuutta tiedostamattomasta ulkomaailmaan. Taloudellisuus- ja selkeyssyistä ohitan myös 'nautinnon' ja 'symptomien' käsitteet, vaikka ne ovatkin zizekismissä melko keskeisessä asemassa; ks. esim. SOI 11-84 ja EYS 8
 36. Esseen "Beyond Discourse-Analysis" (1990) nimi kertonee Zizekin intressin. Hänen mukaansa diskurssianalyysi ei riitä, sillä diskurssillakin on ehtonsa. 'Tuonpuoleisuuden' logiikkaa meidän on tarkasteleminen.
 37. BDA 254.
 38. SOI 104-5, 110.
 39. ME 177.
 40. ME 178.
 41. BDA 259.
 42. SOI 33. Zizek ei kuitenkaan missään vaiheessa ole jäsentänyt tarkemmin fantasian ja ideologian käsitteellistä suhdetta: Mikä on tarkasti ottaen sosiaalisen fantasian ja ideologian välinen suhde? Miten ne eroavat toisistaan? Tähän Zizek ei vastaa kunnolla.
 43. SOI 93.
 44. SOI 97.
 45. SOI 100.
 46. Kuten yllä (imaginaarisen järjestyksen yhteydessä) koetin esittää. Lyhy-

esti: imaginaariselle perustuva ajattelu postuloi 'hengen', 'itsen', 'minän' tms:n lähtökohdaksi ja perustaksi.

47. Jos subjektivistis-solipsististen käsitysten ydin on siinä, että minä voin olla varma vain mieleissäni olevista ideoista, jolloin itseni ulkopuolinen todellisuus aina välittyneenä kyseenalaistuu, niin psykoanalyttinen teoria on niiden vastakohta: todellisuus on ehdottomasti olemassa, sen sijaan minä ei koherenttina entiteettinä ole olemassa. ME 170.
48. Ks. viite 7 edellä.
49. Näin ainakin Zizek tulkitsee Schellingin Weltalter-luonnosta (IR).
50. TN 237.

Kirjallisuus

- Judith P. Butler, *Bodies That Matter: On the Discursive Limits of "sex"*. Routledge, New York & London 1993.
- Joan Copjec, *Read My Desire: Lacan Against the Historicists*. The MIT Press, Cambridge, Mass. & London 1994.
- Ferdinand de Saussure, *Course in General Linguistics*. (Ed.) Charles Bally & Albert Sechehaye. McGraw-Hill, New York, Toronto, & London 1966.
- Peter Dews, *Logics of Disintegration: Post-structuralist Thought and the Claims of Critical Theory*. Verso, London & New York 1990.
- Peter Dews, The Tremor of Reflection. *Slavoj Zizek's Lacanian Dialectics. Radical Philosophy* no. 72 July/August 1995, s. 17-29.
- Teresa L. Ebert, 1994. The Surplus of Employment in the Post-al Real. *Rethinking Marxism* no. 7, Fall 1994, s. 137-42.
- Anthony Elliott, *Social Theory & Psychoanalysis in Transition: Self and Society from Freud to Kristeva*. Basil Blackwell, Oxford & Cambridge, Mass. 1992.
- Sigmund Freud, *Johdatus psykoanalyysiin*. Gummerus, Jyväskylä 1981.
- Sigmund Freud, *Johdatus narsismiin ja muita esseitä*. Valikoineet Ilpo Helén & Mirja Rutanen. Love Kirjat, Helsinki 1993.
- Rodolphe Gasché, Yes Absolutely: Unlike any Writing Pen. Teoksessa Ernesto Laclau (ed.), *The Making of Political Identities*. Verso, London & New York 1994, s. 76-102.
- Juhani Ihanus, *Toinen. Kirjoituksia psykeestä, halusta ja taiteista*. Gaudeamus, Helsinki 1995.
- Evald V. Iljenkov, Ideaalisen ongelma 1. *Soihtu* no. 1, 1984a, s. 27-38.
- Evald V. Iljenkov, Ideaalisen ongelma 2. *Soihtu* no. 2, 1984b, s. 14-30.
- Saul A. Kripke, *Naming and Necessity*. Harvard University Press, Cambridge, Mass. 1980.
- Ernesto Laclau, Preface, Teoksessa Slavoj Zizek, *The Sublime Object of Ideology*. Verso, London & New York 1989, s. ix-xv.
- J. Laplanche & J.-B. Pontalis, *The Language of Psycho-analysis*. W. W. Norton, New York 1973.
- Jacques-Alain Miller, *Microscopia: An Introduction to the Reading of Television*. Teoksessa Jacques Lacan, *Television: A Challenge to the Psychoanalytic Establishment*. Norton, New York & London 1990, s. xi-xxxi.
- Ellie Ragland-Sullivan, *Jacques Lacan and the Philosophy of Psychoanalysis*. Croom Helm, London & Canberra 1986.
- Matthias Waltz, Anders Gesagt: Die Substanz ist Subjekt. Wie der Geniale 'Vereinfacher' Slavoj Zizek Hegel und Lacan Zusammenbringt. *Süddeutsche Zeitung* 5.1. 1996.
- Elizabeth Wright (ed.), *Feminism and Psychoanalysis: A Critical Dictionary*. Blackwell Publishers, Oxford & Cambridge, Mass. 1992.
- Slavoj Zizek, *The Sublime Object of Ideology*. Verso, London & New York 1989. [= SOI]
- Slavoj Zizek, Beyond Discourse-Analysis. Teoksessa Ernesto Laclau, *New Reflections on the Revolution of Our Time*. Verso, London & New York 1990, s. 249-260. [= BDA]
- Slavoj Zizek, *For They Know not What They Do: Enjoyment as a Political Factor*. Verso, London & New York 1991. [= EPF]
- Slavoj Zizek, *Enjoy Your Symptom! Jacques Lacan in Hollywood and Out*. Routledge, New York & London 1992. [= EYS]
- Slavoj Zizek, *Looking Awry: An Introduction to Jacques Lacan Through Popular Culture*. The MIT Press, Cambridge, Mass. & London 1993. [= LA]
- Slavoj Zizek, *Tarrying with the Negative: Kant, Hegel, and the Critique of Ideology*. Duke University Press, Durham 1993. [= TN]
- Slavoj Zizek, Introduction: The Spectre of Ideology. Teoksessa Slavoj Zizek (ed.), *Mapping Ideology*. Verso, London & New York 1994, s. 1-33. [= SI]
- Slavoj Zizek, Is There a Cause of the Subject? Teoksessa Joan Copjec (ed.), *Supposing the Subject*. Verso, London & New York 1994, s. 84-105. [CS]
- Slavoj Zizek, *The Metastases of Enjoyment: Six Essays on Woman and Causality*. Verso, London & New York 1994. [= ME]
- Slavoj Zizek, *The Indivisible Remainder: An Essay on Schelling and Related Matters*. Verso, London & New York 1996. [= IR]

DOSTOJEVSKIN PÄIVÄKIRJA

Fjodor Dostojevski, *Kirjailijan päiväkirja* (Dnevnik pisatelja). Valikoiman toimittanut ja suomentanut Olli Kuukasjärvi. Otava, Helsinki 1996, 365 sivua.

Suora puhetta Dostojevskilta

Sadan vuoden odotus on ohi. Esa Adrian esitti taannoin Kirjailijan päiväkirjan olevan merkittävin venäjänkielinen teos, jota ei ole suomennettu. Siitä, että kyseessä ei ole Sodan ja rauhan ja Vankileirien saariston kääntäjän hyperbola, voi suomalainen lukija nyt varmistua.

Dostojevski laati vuodesta 1873 alkaen julkista päiväkirjaa ajankohtaisten kysymysten ympärillä. Aluksi hän piti palstaa muiden julkaisuissa, kunnes vuodesta 1876 Kirjailijan päiväkirja ilmestyi omana julkaisuna, pienin tauoin tekijän kuolinvuoteen 1881 asti. Kaikista Dostojevskin teoksista juuri tällä oli suurin vaikutus hänen elinaikanaan.

”Ja mistä minä oikein aion puhua?”, kirjailija huudahtaa. ”Kaikesta mikä kummastuttaa minua tai saa minut Mietteisiin.” (s. 17) Ja ”kaikkea” on mahtunut myös suomennosvalikoimaan. Kirjallisuuden, filosofian ja teologian rajat himmenevät. Mukana on aiheita kriminologiasta, naisasiasta, diplomaatiasta, uskonnosta, kasvatuksesta, aatehistoriasta, ja kaiken sitoo yhteen huoli Venäjän kohtalosta.

Kun vastaavia teoksia ilmestyy, hyvin tapoihin kuuluu vakuuttelu niiden ajankohtaisuudesta, siitä kuinka sattuvasti ne puhuttelevat myöhempien aikojen lukijaa. Dostojevskin kohdalla tämä olisi tyylirikko. Hänen kaunokirjallinen tuotantonsa on siinä määrin ajatonta, että on täysin tarpeetonta korostaa ei-fiktiivisen tuotannon merkitystä.

Sitä paitsi Kirjailijan päiväkirjan tekstit ovat laajittuillaan ikään kuin liukenevia. Kun Dostojevski pohtii yksilön vastuuta ja ympäristön vaikutusta rikollisuuteen, hän viittaa vaimoaan pahoinpidelleen talonpojan tapaukseen. ”Lisäisin vielä,” tekijä täydentää omasta päästään, ”että hänellä oli ohut tukka. Vartalo oli valkea ja pulska, liikkeet verkkaisia ja tärkeileviä ja katse keskittynyt.” (39)

Suomeksi ilmestynyt nide on siis valikoima. Se kattaa noin viidenneksen alkuperäismateriaalista, mikä on täysin kohtuullinen johdatus näin valtavan teoksen. Parempi hieman kuin ei ollenkaan.

Mutta ongelmilta ei ole vältytty. Dostojevskin tarkoitus, joka ei tosin toteutunut täysin, oli rakentaa kuukausijulkaisun lukujen sisäl-

le ja niiden väliin laaja kaari. Sanomalehtien kiihkeänä lukijana hän usein tarttuu näennäisen harmittomaan pikku-uutiseen, laajentaa tekstin esseeksi ja lopulta novelliksi. Nyt tämä jännite jää syntymättä.

Kirjoitusten valikointi on makukysymys ja siitä valittaminen ei kannata. Mutta koska Dostojevski sitoo tekstit yhteen, on suomentaja esteettisistä syistä leikellyt paria aloitusta. Artikkelin ’Junamatka Pietariin’, kohdalla tämä on ollut turhaa. Sitä vastoin lapsus lienee syytä siihen, että tammikuun 1873 kohdalla ovat ’Haaveita ja unikuvia’ ja ’Henkilökohtaista’ virheellisessä järjestyksessä.

Kirjailijan päiväkirjan yksi keskeinen teema on Venäjän kansan ja älymystön väliin auennut kuilu. Vieraiden aatteiden viettelemä intelligentsia on repäissyt itsensä irti Venäjän maasta, sen hengestä ja kansasta. Kohtalokas repeämä voidaan ylittää vain nöyrytyksellä kansan edessä. Älymystön kopeus häviää musikan luontaiselle viisaudelle.

Dostojevski puhuu samalla itsestään, entisestä kumouksellisesta. Vankeus ja Siperia eivät sinänsä muuttaneet häntä; sen teki ”väliön kosketus kansaan” ja sitä seurannut ”veljesliitto” sen kanssa. ’Alkujuuri’ ja ’Kansan rakastamisesta’ ovat tässä suhteessa paradigmaattiset tekstit. Niissä Venäjän (myyttinen, joku lisäksi) kansa esiintyy räyhäävänä ja katuvana, syntisenä mutta hurskaana, sivistymättömänä ja silti hyväsydämisenä.

Toinen, edelliseen liittyvä, alituinen huolenaihe on Euroopan ja Venäjän suhde. Euroopassa ei edes haluta ymmärtää Venäjää, Dostojevski surehtii, se vain halutaan nähdä ikuisena barbaarilaumana. Kaikki, mikä Venäjän erottaa Euroopasta, luetaan sen erheeksi tai puutteeksi.

Edelleen hän mainitsee kiehtovan paradoksin, jossa kiivaimmat zapadnikit, länsimieliset, lähestyvät slavofiileja, Venäjän erikoislaadun tunnustajia. Siirtyessään länteen zapadnikit kapinoivat myös sikäläisiä arvoja vastaan, siten epäsuorasti slavofiilien esittämään kritiikkiin yhtyen. Alkuperäinen virhe johtuu tietysti siitä, Dostojevski jatkaa,

että ei myönnä Venäjän ja Euroopan olevan yhteismitattomia suureita.

’Slavofiilin tunnustuksia’ kehrittelee tätä koko venäläisen ajattelun läpäisevää kysymystä. Dostojevski muistuttaa, että slavofiilit eivät suinkaan ole homogeeninen joukko. Slavofiliaa on moneen makuun; kansanomaiseen ja elitistiseen, lempeään ja hyökkäävään. Hänelle se merkitsee ”sanomaa”, jota Venäjä kantaa, ja jonka avulla Venäjä on yhdistävä koko ihmiskunnan.

”Idän suuri kotka’, [...] ei halua alistaa, ei valloittaa eikä laajentaa rajojaan, vaan vapauttaa ja hyvittää sorrettujen ja lyötyjen vai-
vat, antaa heille uuden elämän heidän itsensä ja koko ihmiskunnan hyväksi.” (256-257)

Ja heti raamatullisen vision jälkeen Dostojevski julistaa rakkauttaan Eurooppaa kohtaan. Mielistelyä näiltä riveiltä ei pidä lukea. Pinttynyt käsitys siitä, että slavofiliaan kallistuvat ajattelijat kääntäisivät selkensä Euroopalle, on virheellinen. Euroopan kohtalo on aina ollut läheinen ”haaveilija-slavofiileille”, Dostojevski vakuuttaa, sen puolesta he ovat surehtineet, ja sen ymmärrystä he ovat eniten kaivanneet.

Odoteltaessa hetkeä, jona Venäjä ”sanansa” lausuu, voidaan havaita kirjailijan toisen profetian kenties jo toteutuneen. Hän mainitsee Euroopassa esiintyvän levotonta ja pahaenteista aavistelua: ”Ihminen, joka on hylännyt Kristuksen, voi päästä hämmästyttävän pitkälle. Se on aksiooma. Eurooppa, tai ainakin sen johtavat ajattelijat, ovat hylkäämässä Kristuksen, ja mehän, kuten tunnettua, jäljittelemme Eurooppaa.” (89)

Suomentaja ei ole ottanut mukaan Dostojevskin kiihkeimpiä tekstejä. Siitä huolimatta valikoima paljastaa suuren kirjailijan toisinaan hyvin ahtaan sydämen. Väitteestä, että vain ortodoksinen kirkko on säilyttänyt ”jumalallisen totuuden”, on lyhyt askel uskonnosiin. Dostojevskin Venäjä on slaavilaisten kansojen pyyteeton suojelija, ja kun Balkanilla esiintyy vuonna 1880 uuden sodan oireita, hän riemastuu. Tätä hetkeä Venäjä on odottanut, ei yksinomaan ortodoksinen uskon puolustamiseksi, vaan koska ”sota puhdistaa ilmaa jota me hengitämme” (241).

KIRJOITUKSIA KONEESTA



Timo Siivonen, *Kyborgi: Koneen ja ruumiin niveltymisiä subjektissa*. Nykykulttuurin tutkimusyksikön julkaisuja 53. Jyväskylän yliopisto, Jyväskylä 1996. Erkki Huhtamo & Martti Lahti, *Sähköiho*. Vastapaino, Tampere 1995. Leena Krohn, *Kynä ja kone: Ajattelua mahdollisesta ja mahdottomasta*. WSOY, Helsinki 1996.

Juutalaisvastaisia heittoja löytyy sieltä täältä. Seuraavassa otteessa Dostojevski näkee juutalaisten alistavan talonpojat uuteen orjuuteen taloudellisen vapauden nimissä: "Mutta mitä tasa-arvoa se muka on – kysehän on ilmiselvistä talmudilaisesta ajatuksesta valtio valtiossa ja pyrkimyksestä imeä rutiköyhiksi maan lisäksi myös meidän talonpoikamme [...]." (161)

Kun Kirjailijan päiväkirja on kaikkine särmineen vihdoin saatu avattua suomeksi, kohtaa Dostojevskin lukija tervetulleen ongelman. Mistä tulisi lähteä liikkeelle: Päiväkirjasta, jossa tekijä puhuu avoimesti omalla äänellään, vai romaaneista?

Tämä valikoima antaa eväitä useimpien romaaniin lukijoille. Merkkejä siitä, että Dostojevski katkaisee Päiväkirjansa Karamazovin veljesten hyväksi, löytyy runsaasti. Riivaaajiin viitaten hän esittää, kuinka "nykyinen on joka tapauksessa murskattava – siinä poliittisen sosialismin tämänhetkinen motto" (86). Ja Muistelmia kuolleesta talosta nousee esille, kun kirjailija käsittelee karkoitussuusia ja kärsimyksen merkitystä.

Äärimmäisten mielentilojen tutkijan koko tuotannossa toistuu itsemurhan ongelma. 'Naurettavan miehen uni' on jäänyt valikoiman ulkopuolelle, mutta 'Tuomio' siitä löytyy. Se on pirullisen taitava itsemurhaajan testamentti, hyvin camus'lainen kertomus, jos anakronistinen ilmaisu sallitaan. Samalla siinä todentuu Dostojevskin nerous vastakaisten näkökulmien omaksumiseen.

'Tuomiota' seuraavissa päiväkirjoissa tekijä joutui lepyttelemään lukijoitaan, joiden kanssa hän kävi jatkuvaa dialogia. Ei, hän ei esittänyt puolustusta itsemurhalle. Kyllä, usko sielun kuolemattomuuteen on välttämättömyys. Ja ilman vakaata uskoa ihmissielun kuolemattomuuteen on lähimmäisenrakkaus "järjetöntä, käsittämätöntä ja täysin mahdotonta" (200).

Tätä näkemystä ei Camus enää allekirjoitaisi. Mutta Adrianin arvioon Kirjailijan päiväkirjasta ei suomennoksen lukijalla pitäisi olla huomauttamista. Toivottavasti seuraavan valikoiman ilmestymistä ei tarvitse odottaa aivan yhtä monta vuotta.

Erkki Vettenniemi

Sähköisen kulttuurin nousu on toistuvasti kannustanut kuuluttamaan Kirjan kuolemaa. Paradoksaalisesti julkaisujen tulva on kuitenkin ehtymätön, erityisesti uuden tekniikan kulttuurivaikutuksia analysoivan kirjallisuuden osalla. Kirja näyttäisikin enemmän muuttavan muotoaan, kehittyvän nopeasti mutatoituvaksi olenoksi, paperivedoksiksi käynnissä olevista keskusteluista ja prosesseista, vailla lopullisuuden vaateita.

Jyväskyläläisen kirjallisuudentutkija Timo Siivosen uutuus *Kyborgi: Koneen ja ruumiin niveltymisiä subjektissa* pyrkii lähinnä postmodernin tieteskirjallisuuden esimerkkien (erityisesti William Gibsonin) avulla analysoimaan ihmisyypen toteutumista teknistyneen todellisuuden osana. Otsikon niveltymiset, artikulaatiot liittyvät kulttuuritutkimuksessa vankan jalansijan saavuttaneeseen diskursusiteoriaan, lähinnä Foucault'n ja Deleuze & Guattarin jälkeiseen ajatteluun subjektista erilaisten käytänteiden muuntelevana tuotteenä/tuottajana. Siivonen kirjoittaa (sekä analysoi että itse samalla tuottaen) kyborgidiskurssia, kieltä tekniikkaan uponneen olemisen hahmottamiseen.

Tekstiä kehystää kirjoittajan oma kokemus, joka esitetään ambivalenttina; saatesanoissaan hän kirjoittaa kuinka innostavilta ja kiihottavilta tietokoneen avaamat mahdollisuudet alussa tuntuivat — ja kuinka koneen ottaessa yhä enemmän haltuun ja syrjäyttäessä "todellista elämää" heräsivät myös hämmennykset ja lopulta ahdistus omasta itsestä ja elämästä koneen kanssa. Donna Haraway, amerikkalainen biologi ja radikaali feministi, kehitti 1980-luvun puolivälissä oman vastauksensa tämänkaltaiseen hämmennykseen. *A Cyborg Manifesto* -nimellä julkaistussa kannanotossaan hän liittyy koneen ja organismin figuratiivisen hybridin — kyborgin — laajempiin kysymyksiin identiteetistä ja rajatiloista. Harawayn mukaan olemme kaikki kyborgoja, sekasiitoksia historiamme potentiaalisesti ristiriitaisista ainesosista. Puhtaat identiteetit ovat mahdottomia; joudumme jatkuvasti teke-

mään valintoja ja neuvottelemaan 'minän' ja 'toisen' välisellä rajalla.

Siivonen on Harawayn tapaan ottanut haltuun hämmennyksen ja kääntänyt sen tutkimusretkensä liikevoimaksi. "Hän on kyborgi", toteaa takakannen kirjoittajaesittely lakonisesti. Tällaiseen tunnustukseen sisältyvät omat ironiansa ja sisäiset jännitteensä. Haraway itse kirjoittaa oman uransa ja väitöstudiumuksensa olleen mahdollista vain sen taloudellisen panostuksen avulla, jonka kannustimena USA:ssa olivat Neuvostoliiton Sputnik ja kylmän sodan paranoia. Siivonen nostaa esille sen, kuinka kirjoittaessaan Roland Barthes -kritiikkiä hän samalla myös pönkittää jo kanonisoidun kirjallisuuden tutkijan asemaa. Sen sijaan hän ei suoraan lähde analysoimaan omaa "kyborgipositiotaan" tietotekniikan kulttuurivaikutuksista kirjoittavana intellektuellina. Teollisuuden ja liike-elämän julistaessa tietoteknistä imperatiiviaan ("yhä enemmän, yhä tehokkaammin, yhä nopeammin!") tarvitaan koko teknisen liitoksemme peruslähtökohtien ja logiikan pohdintaa.

Myytti nykyhetkelle

Kyborgisuus on Siivoselle sekoittuneen ja ristiriitaisen myöhäisteknisen olemisemme metaforiikkaa; tieteisfantasioissa hajoava ja toiseksi rakennettu ruumis tarjoaa kuvan identiteetin purkautumiselle, mutta myös pyrkimyksille ajatella entistä muuntuvampia identiteettejä. "Kyborgi-metafora on eräänlainen 'fantasmaattinen tihentyminen', johon tiivistyy kulttuurin kollektiivisella tasolla olevia huolenaiheita ja toiveita suhteessa teknologisen kehityksen aiheuttamiin muutoksiin", Siivonen kirjoittaa. Leena Krohn sivuaa myös kyborgi-käsitettä esseekokoelmassaan *Kynä ja kone*, ja myös hän päätyy painottamaan ihmisen ja teknologian välisen suhteen jännitteitä ja ristiriitoja. Ihminen on rajatilaolento materiaalsen ja mentaalisen leikkauspinnalla, syntyessään perustavasti kesken-eräinen ja avoin kulttuuriselle "ohjelmoinnille", joka vasta tekee meistä täysivaltaisia toimijoita. Paradoksaalisesti tämä on myös se yhteys, joka tekee meistä uusien, informaatioaikakauden koneidemme kaltaisia. Ympäristötuhot ja teknologista kehitystä lakkaamatta vainoavat uhakuvat puolestaan kertovat kuinka oma redusoimaton epätäydellisyysperiyty myös teknisten väli-

neiden arvaamattomiksi seuraamuksiksi.

Siivonen ei ole kiinnostunut Hans Moravecin ja muiden radikaalien tekoäly-tutkijoiden äärimmäisistä visioista post-biologisen evoluution noususta ja epätodellisen biologiamme tuhosta. Hänelle unelmat ruumiin korvaamisesta jonkinlaisella haavoittumattomuuden panssarilla ovat oireellisia (maskuliinisia) fantasioita; Siivonen liittää ne Walter Benjaminin shokin käsitteen kautta moderniin elämykseen liittyvään turtumiseen, vetäytymiseen sekä narstisiin hallinnan tarpeisiin. Tieteisfantasioiden kuvaukset ihmisen muodonmuutoksesta tekniikan oteessa korostavat usein uuden tilanteen hirviömäisiä piirteitä. Tämä on tulkittavissa esteettiseksi haltuunotoksi: oman minuuden epätodellisuuden tai merkityksettömyyden kokemukset ovat fiktiossa kontrolloitavissa ja esitettävissä luonnollisina. Näennäisesti tulevaisuuteen sijoittuvat fantasiat siis itse asiassa kertovat omasta nykyhetkestämme, yrityksistä työstää merkityksien ja identiteettien hajoamisen käsittelyyn sopivia kielikuvia ja kertomuksia.

Erossa itsestään

Volker Grassmuckin artikkelissa otakuista, japanilaisista medialapsista (*Sähköiho*-kokoelmassa) esitellään hyperteknisen, urbaanin todellisuuden kasvattamaa sukupolvea, joka vetäytyy sosiaalisesta todellisuudesta yksittäisten fanaattisten harrastusten pariin. Massamedioiden muovaama historiaton tila ja loputon erilaisten ärsykkeiden virta kannustavat rakentamaan irrallisen ja leikille perustuvan suhteen todellisuuteen. Intohimoinen erilaisten pintailmiöiden (tietokonepelit, sarjakuvat, idolien kuvat) täyttämä elämä on herättänyt keskustelua kypsytymättömyyden yleistymisestä; "Japanissa ei ole itsestäänselvää mielikuvaa siitä, mitä aikuisena oleminen tarkoittaa; kaikki ovat lapsia." Jossakin määrin samanlaisen huomion voisi tehdä myös länsimaiden suhteen. Krohn kirjoittaa, että susien kasvattama lapsi perii susien todellisuuden. Epävarmojen vanhempien ja ristiriitaisten mediamaailmojen kasvattamana harvalla tuntuu olevan todella varma käsitys siitä, mitä merkitsee olla aikuinen. Keskustelua subjektin keskeneräisyydestä tai fragmentoitumisesta on käyty jo pitkään, mutta tarve kriittiseen itsereflektioon uusista näkökulmista herää aina uudelleen.

Siivosen analysoimissa teksteissä toistuvasti törmätään samaan perustan ongelmaan; keinotekoisesti tuotetut tai manipuloidut ihmiset simuloituine muistoineen ja kokemuksiineen kysyvät: "Mitä ihmisyyys on?"

Kyborgisubjekti on uhmakas ja puoli-ironinen yritys määrittellä itse itsensä. Siivonen siteeraa Harawayn toteamusta: "Jos kyborgi ylipäätään on jotain, se on itse-eroa (self-difference)". Tässä mielessä kyborgisuus on kaiken identiteetinmäärittelyn antiteesi, käsitteellinen oksymoroni, jossa automaatti ja autonomia kohtaavat. Positiivisten termien sijaan sisäisistä ristiriidoistaan ja heterogeenisyydestään oman identiteettinsä kutova kyborgisubjekti on jatkuvassa jännitteessä. Oman toiseutensa edessä tällainen subjekti tiedostaa myös konstruktioolonteensa — kohtaa itsensä muokattavana objektina yhtä hyvin kuin toimijanakin. Tällaisena kyborgi ei tarjoa ratkaisua (post)modernin identiteetin ongelmiin; se vain auttaa hahmottamaan näitä ongelmia ja eräällä mielenkiintoisella tavalla antaa tälle tilalle nimen ja hahmon.

Silmäys *Kyborgin*, *Sähköihon* sekä *Kynä ja kone*-kokoelmien kaltaisiin teksteihin muistuttaa kokemuksena katsausta kaleidoskooppiin. Parhaimmillaan ne pystyvät puhtaalla kielellisellä innovatiivisuudellaan ja intohimolla kysymiseen vangitsemaan mielenkiinnon ja hämmentämään ajattelua selkeiden vastausten sijaan. Aiheet, oivallukset ja anekdootit kiitävät nopeasti ohitse kytkentöjen ja kiertoliikkeiden konstellaatioina. Heikoimmilla hetkillä käsitysteikköisissä tekstisokkeloissa lukijassa herää halu painaa pikakelausta. Erityisesti Siivosen ja Krohnin kirjoissa on havaittavissa myönteistä pyrkimystä irtaantua hi-tech -kokeilujen palvovista esittelyistä arkeamme merkittävämmin leimaavien ilmiöiden pariin. Verkostumisen muuntamin silmin tavallinen kirjakin muuntuu lukemattomien näkymättömien säikeiden kiintopisteeksi, tekniset fantasiat puolestaan paljastavat hämmennyneen nykyihmisen oman kytkettyneisyytensä tulkitsijaksi.

Ilkka Mäyrä

USKOSTA JA ARGUMENTEISTA

Olli Koistinen ja Juha Räikkä, *Taivaassa ja maan päällä: Johdatus uskonnonfilosofiaan*. Edita, Helsinki 1997. 116 s.

Turkulaisten tutkijoiden yhteistyönä syntynyt ensimmäinen suomenkielinen uskonnonfilosofian oppikirja on hyödyllinen lisä suomalaiselle lukijakunnalle jo tuttujen tietoteorian, tieteenfilosofian ja moraalifilosofian yleisesitysten rinnalle. Tähän mennessä luetuimpia suomalaisten laatimia uskonnonfilosofiaa tekstejä lienevät olleet Eino Kailan *Syvähenkisen elämän* (1943) maailmankatsomukselliset keskustelut sekä Ilkka Niiniluodon lukuisat 1980- ja 1990-luvuilla esittämät ateismin puolustukset. Tasapuolista, jyrkkiä kannanottoja välttävää johdatusta aiheeseen tosiaan tarvittiin.

Teoksen teema on mitä tärkein. Juuri uskonnosta, jossa räikeän ristiriitaiset tunteet joutuvat usein vastakkain, meidän kaikkien — myös niiden, joille filosofia ei ole ammatti — pitäisi osata keskustella kiihkottomasti, järkeviä perusteluja ja vastaväitteitä kuunnellen. Sekä dogmaattisia saarnamiehiä että kirkkoa ja uskontoa solvaavia "vapaa-ajatteliijoita" on jo aivan tarpeeksi. *Taivaassa ja maan päällä* -kirjan kirjoittajat ovat alansa ehdottomia asiantuntijoita: etiikan uskonnollisen perustelemisen mahdollisuuksia, uskonnonvapautta sekä kirkon ja valtion suhdetta pohtiva Juha Räikkä on perinpohjaisesti syventynyt moraali- ja yhteiskuntafilosofiseen keskusteluun, ja uuden ajan alun filosofian historiaa (muun muassa Spinozaa) tutkinut Olli Koistinen on juuri oikea henkilö kertomaan filosofien yrityksistä todistaa Jumalan olemassaoloa.

Koistisen ja Räikän sujuvasti kirjoitetussa kirjassa parasta onkin juuri sen selkeä, argumentatiivinen lähestymistapa. Erilaisten uskonnonfilosofisten näkemysten puolesta esitetyt perustelut eksplikoidaan ja kiteytetään mallikkaasti. Useimmiten argumentit niin moraali- ja yhteiskuntafilosofian kuin metafysiikan alueella esitetään täsmällisesti numeroiduista premisseistä ja johtopäätöksestä muodostuvina, eivätkä päättelyaskeleet voi jäädä kenellekään epäselviksi. Teoksen alkuun on myös liitetty muutaman sivun mittainen johdanto filosofisen argumentaation arvioimiseen.



Itse ongelmat jäävät kuitenkin miellyttävällä tavalla reilusti avoimiksi. Uskonnollisia ja filosofisia ratkaisujaan etsivälle ei tyrkytetä mitään valmista ajattelutapaa – paitsi ehkä analyttisen filosofian perushyvettä, jonka mukaan vakuuttavinta argumenttia on kuunneltava. Juuri avoimuudessaan käsillä oleva teos eroaa esimerkiksi Robin Le Poidevinin äskettäin ilmestyneestä uskonnonfilosofian yleisesityksestä *Arguing for Atheism: An Introduction to the Philosophy of Religion* (Routledge, London & New York 1996), joka ”radikaaliteologian” linjoja noudatellen puolustaa Jumala-opin ”fiktionalistista” (ja siten ateistista mutta kuitenkin omalla tavallaan uskonnollista) tulkintaa.

Taivaassa ja maan päällä on myös riittävästi suppea. Siihen jaksanee tarttua sellainenkin uskon asioista kiinnostunut, joka ei filosofista kirjallisuutta muutoin ole harrastanut. Toisaalta suppeus on ehkä kirjan heikkous. Miksei suomeksi olisi saman tien voitu kirjoittaa hieman laajempaa uskonnonfilosofisen keskustelun esittelyä, jossa olisi selvitetty paitsi perinteisiä Jumala-uskon muunnelmia (kirjassa esiintyvän teismin lisäksi esimerkiksi deismia, panteismia ja polyteismia), myös monia nyt sivuutettuja spesifisti uskonnonfilosofia oppeja (kuten fideismia sekä teologisen realismin ja instrumentalismien välistä vastakkainasettelua)?

Ennen kaikkea on mielestäni vahinko, että uskonnollisen uskon rationaalisuutta koskeva keskustelu jää lyhyeen Pascalin vaa’asta ja todistamisen taakasta käytyjä kiistoja esittelevään katsaukseen teoksen lopussa (s. 104-113). Pascallilaista traditiota, jossa uskonnollisen uskon hyväksyttävyyttä ei arvioida tieteelliseltä uskomuksenmuodostukselta edellytettävillä evidentialisilla rationaalisuus-kriteereillä, ovat hyvin eri tavoin kehittäneet esimerkiksi Immanuel Kant, Søren Kierkegaard, William James ja Ludwig Wittgenstein. Näistä nimistä ainoastaan Kant vilahtaa tekstissä pari kertaa ohimennen (s. 31, 66-67). Pascalin vaakaa introdusoitaessa tehty evidentialisen ja prudentiaalisen rationaalisuuden erottelu (s. 104) ei sitä paitsi ole tyhjentyvä: etenkin Kantin ja Jamesin uskonnonfilosofiassa moraaliset (ei-prudentiaaliset) näkökohdat uskonnollisen uskon omaksumisessa ovat ratkaisevan tärkeitä. Lisäksi Wittgensteinin lyhytkin käsittely olisi tuonut kirjaan mielestäni erittäin tarpeellisen täydennyksen – nyt uskonnollisen kielen ja todellisuuden välistä suhdetta ei juuri lainkaan problematisoida (eikä siten kysymystä teologisesta realismista voida nostaa esiin).

Kirjoittajien valintoja voidaan toki puolustaa toteamalla, että esimerkiksi Kierkegaardin tai Wittgensteinin tarkastelu olisi laajentanut aihepiiriä liiaksi ja tuonut mukaan suurelle yleisölle tarkoitettuun johdantoteokseen liian vaikeita ongelmia. Oppikarjoisissa on väistämättä tehtävä tämännäköisiä rajauksia, eikä niiden suorittamiseen ole

mitään yleispätevää sääntöä. On kuitenkin mielestäni oman vuosisatamme jälkipuoliskon uskonnonfilosofista (ja ylipäänsä filosofista) keskustelua on mahdollista ymmärtää ilman Wittgensteinia.

Myös asioiden käsittelyjärjestys on nähdäkseni hieman ongelmallinen. Räkän osuus (”maan päällä”), joka valottaa uskonnon suhdetta moraalisiin ja yhteiskuntaan, on sijoitettu ennen Koistisen osuutta (”taivaassa”), joka analysoi perinteisiä yrityksiä todistaa Jumalan olemassaoloa sekä pahan ongelmaan nojaavaa argumentaatiota Jumalan olemassaoloa vastaan. Tämä on luonnollisesti lukijaystävällinen ratkaisu: filosofian historiaa tuntematon saattaisi kauhistua, jos uskonnonfilosofiassa aloitettaisiin ontologisesta Jumala-todistuksesta. Silti moraalialia ja yhteiskuntaa käsitteleviä jaksoja lukeva saattaa toivoa, että joitakin metafysisiä tai epistemologisia peruskysymyksiä olisi jo selvitetty.

Tavanomaisempi tapa olisikin ollut käsitellä ainakin yleisellä tasolla teismin ja ateismin välistä kiistaa sekä kysymystä uskonnollisen uskon perusteleminen ennen uskonnon ja moraalien suhteen tarkastelua. Teismistä ja liberalismista puhuttaessa huomautetaan muun muassa, että uskovakin ihminen voi kannattaa uskonnonvapautta, mikäli hänen uskonsa ei ole täysin ”varmaa” (ks. s. 42, 45). Eikö (uskon)varmuuden käsite olisi edellyttänyt hieman tieto-opillista pohdintaa?

Kirjaan on nähdäkseni pujahtanut yksi terminologinen epätarkkuus. Vaikka arkieleessä ”teologinen etiikka” ja ”moraaliteologia” voidaan ehkä identifioida, kuten sivulla 16 näyttää tapahtuvan, näiden välillä tulisi systemaattisessa tarkastelussa tehdä tiukka ero. Esimerkiksi Kantin ei missään tapauksessa voida sanoa edustaneen teologista etiikkaa, sillä moraalien on hänen ajattelussaan perustuttava ihmisjärkeen itseensä (autonomia) eikä uskonnollisen oppijärjestelmän auktoriteettiin (heteronomia), mutta hänen moraalifilosofiansa johtaa moraaliteologiaan, jossa Jumalan olemassaoloon sitoudutaan nimenomaan etiikan kannalta välttämättömänä ”käytännöllisen järjen postulaattina”. ”Uskonto ja moraalit” -luvussa Kant mainitaan kuitenkin vain lyhyesti ”kultaisen säännön” ja moraalien universalisoinnin vaatimuksen yhteydessä (s. 31). Hänen näkemykseensä, jonka mukaan uskonto perustuu moraalisiin (eikä päinvastoin), ei puuttanut.

Toinen terminologinen ratkaisu, joka saattaa herättää ihmetystä, on aprioristen Jumala-todistusten ja Jumalan käsitteestä liikkeelle lähtevien ontologisten todistusten (mukaan lukien niiden modaaliset versiot) identifiointi (s. 61 ff.). Ovatko kaikki esimerkiksi kausaaliiteettiä tai liikkeeseen nojaavat todistukset, kuten ns. kosmologinen Jumala-todistus, ”aposteriorisia” argumentteja? Viittaamaan jälleen Kantiin: *Puhtaan järjen kritiikin* ratio-

naalista, spekulatiivista teologiaa käsittelevässä osuudessa sekä ”ontoteologia” että ”kosmoteologia” kuuluvat ”transsendentaaliseen teologiaan”, kun taas ”suunnitteluaargumenttia” viljelevä ”fysikoteologia” on osa ”luonnollista teologiaa”. Tämännäköiset erottelut olisivat täsmäntäneet klassisten argumenttien käsittelyä paremmin kuin pelkkä *a priori vs. a posteriori* -dikotomia, joskin ne olisivat ehkä saaneet lukijan laskemaan kirjan helpommin kädestään.

Lukujen lopussa olevat kirjallisuusluettelot palvelevat hyvin aihepiiristä kiinnostunutta lukijaa uuvuttamatta kuitenkaan pituudellaan. Niissä olisi ehkä jotenkin voitu tuoda esiin suomalainen uskontokriittinen, tieteellistä maailmankuvaa ja -katsomusta painottava perinne (Rolf Lagerborg-Kaila-Niiniluoto-Raimo Tuomela). Edvard Westermarck on toki mukana (s. 25-26).

Mutkikkaisiin filosofisiin kysymyksiin johdattelevalle teokselle tyypillisistä pikku vaikeuksistaan huolimatta Koistisen ja Räkän kirja onnistuu mielestäni erinomaisesti siinä tehtävässä, jonka se itselleen rajaa: uskonnon suhdetta moraalisiin ja yhteiskunnalliseen elämään sekä Jumalan olemassaoloa ja pahan ongelmaa koskevien filosofisten argumenttien kriittisessä analyysissä. Uskonnonfilosofian kursseilla sitä voidaan varsin hyvin käyttää oppimateriaalina -ehkä jollakin sen sivuuttamia uskonnonfilosofian osa-alueita käsittelevällä teoksella tai antologialla täydennettynä.

Sami Pihlström



"RUUMIS ON OLEMISEN OLEMISTA ALTTIINA"



Jean-Luc Nancy, *Corpus*.
Suom. Susanna Lindberg,
Gaudeamus Helsinki 1996
(1992). 111 s.

Viime vuosina on monilla kielialueilla perustettu kokonaisia julkaisusarjoja, joissa käsitellään ihmisruumiiseen liittyvää problematiikkaa eri näkökulmista. Lääketieteen, psykologian ja antropologian ohella aiheesta ovat kiinnostuneet kirjallisuuden- ja taiteentutkijat, sosiologit, historioitsijat, kulttuurintutkijat ja viimein myös filosofit. Miten niin "viimein"? Ainakin, jos Jean-Luc Nancy on uskomisen, "filosofiassa ei koskaan ole ollut ruumista (muuta kuin *henkeä*)..." Teokseensa *Corpus* ranskalainen filosofi Jean-Luc Nancy (s. 1940) pohtii nimenomaan ruumista koskevan filosofian mahdollisuutta. Samalla hän tulee luonnostelleeksi "filosofisen ruumiin" perusteita alttiuden, altistumisen (exposition) ja kosketuksen käsitteiden kautta.

Suomentaja Susanna Lindbergin puhuttelevan ja asiallisen esipuheen ohella johdatuksen Jean-Luc Nancy teokseen *Corpus* tarjoaa Gary Shapiron artikkeli "Jean-Luc Nancy and the Corpus of Philosophy." Artikkelin on ilmestynyt MacCannellin ja Zakarinin toimittamassa antologiassa *Thinking Bodies*. Yhdessä Gayatri Spivakin ("Response to Jean-Luc Nancy") tekstin kanssa se kommentoi Nancy ajattelua kontekstina *International Association for Philosophy and Literature* -järjestön kokoontuminen University of Californiassa, Irvinessa vuonna 1990.

Siinä missä Spivak kritikoit Nancya muun muassa monoteismista, loitsuamisesta, sentimentaalisuudesta ja sukupuolisuuden unohtamisesta, Shapiro pyrkii lähemmäs filosofiaa luontaa. Tällöin lähtökohdaksi ajattelu, joka suuntautuu "pikemminkin corpuskeen kuin ruumiiseen" eli johonkin,

joka ei vielä ole tyystin, kokonaan ja ehjänä läsnä ja täällä. Minusta Shapiron pyrkimys erottaa toisistaan puhe corpuskesta ja puhe ruumiista (body) on olennainen. Valitettavasti tämän eron esiin tuominen ei käänöksessä ole aina täysin onnistunut. Kääntäjä Lindbergiä tästä ei voine moittaa, sillä hän on ymmärtääkseni tehnyt kelpo työtä. Pikemminkin syynä voisi olla suomen kielen sanavarasto ja sen samalla sekä varsin rajallinen että kuolemakeskeinen ruumiskäsitteistö.

Nancy on omassa ajattelussaan ja ilmaisussaan reunoilla, filosofian ja ei-filosofian ääri rajoilla, niitä tutkimassa ja testaamassa. Taustaan kuuluu yhteistyö Strabourgin yliopiston kollegan Philippe Lacoue-Labarthin kanssa sekä tutkimukset, joissa on käsitelty mm. saksalaista romantiikkaa, vapauden filosofiaa, Kantia, Hegeliä ja Heideggeria. Hän on — myös suhteessa filosofian traditioon — kiihkeästi ja värisvästi epäkeskeinen, ek-sentriinen ja ek-staattinen. Tiettyssä mielessä *Corpus* on kuitenkin tutkielma yhdestä ainoasta lauseesta tai lauseenkappaleesta: *hoc est enim corpus meum* eli "tämä on siis ruumiini (teidän edestänne annettu, ottakaa se ja syökää se minun muistokseni)". Sanat, joilla ehtoollinen asetetaan, merkitsevät *Corpus* sen oluttuvuuden kielen, ruumiin ja rituaalin toistuvissa ja toisinaan sivuavissa kehissä. Sananmukaisesti niiden ydinalueilla ovat "tämyyden", "olemisen", "subjektiivisuuden" ja "ruumiin" käsitteverkostot, siis koko kristillisen länsimaisen perinteen "ruumiillisuus".

Tässä keinoitekoisessa jatkumossa ruumis syntyi Nancy mukaan tarpeesta erottaa sielu sen toiseudesta. Tavallaan ruumis siitetään Platonin luolan hämäryydessä ja se syntyy Golgatan ristillä inkarnoitua keuhkeen ruumiin lihaksi tulevana henkenä ja "hengen ruumiina". Luola paikantaa toisiinsa liittyvät käsitteet toisiinsa liittyviksi (sisäpuoli-ulkopuoli, vanki-vankila, valo-pimeys, aito merkitys-simulacra) paikantamalla samalla koko ruumista koskevan myöhemmän keskustelun. Siinä kokonaisen ja ehjän ruumiin standardi on ennen muuta teologinen asia ja jollakin tavalla aina riippuvainen hengen läsnäolosta. Tässä on kuitenkin yhä syytä pitää mielessä käsitteellinen ero, jonka suhteen suomen kieli ei ole kovin antoisa toisin kuin esimerkiksi saksa (Körper-Leib) tai englantti (corpus-body). Tässä katsannossa "corpus" on tulemistä ja "ruumis" olioistuneisuutta. Samalla tavalla Nancy teos käsittelee corpuskesta pikemminkin kuin ruumista, siis tulemistä, olemista siten kuin se tapahtuu ja sen voidaan kuvitella tapahtuvan ennen oloita, ruumista (ja sen jälkeen). Juuri tässä suhteessa Nancy tähtäimessä on ruumiin itsellisyys, sen hengestä riippumaton "tässä oleminen", sen mureneva kovuus, "corpisuus".

Corpus on siten myös kielipeli. Lukijalle parhaimmillaan kiehtova siirtojen, syöttöjen ja sommitelmien kudos, pahimmillaan uuvutta-

vaa pallonsiirtelyä keskikentällä puolelta toiselle. Teos on tiivis, paikoin runollisuudessaan lähes mietelauseenomainen ja siinä luettavissa sekä varsin nopeasti että hyvin hitaasti. Määrällisesti tekstiä ei ole paljon, mutta se on pakattua ja pysäyttävää.

Keskeistä (ja toistuvaa) Nancy tyylille ovat luettelomaiset sanaketjut, litaniat, joiden avulla hän pyrkii ilmaisemaan tarkoitamansa kaikkine eri vivahteineen. Samalla ne tietysti ovat osoituksina merkitysten moninaisuudesta ja liukuvuudesta, siitä ettei corpus ole sidottavissa ja paikannettavissa kieleen ja kielen keinoin. Koska se on tulemistä, se on parhaimmillaankin vain toistettavissa, ehdotettavissa, kokeiltavissa, manattavissa esiin: "Tämä, tämä, *tämä*... on aina liikaa tai liian vähän ollakseen se" (s. 23).

Keskeinen käsite niin ikään on "ulos kirjoittaminen" (excription), jonka voisi sijoittaa samaan kastiin ek-sentriksen, ek-staattisen ja eks-position kanssa. Tässäkin suhteessa pyrkimys on pois kirjoittamisen viittauksellisuudesta eli siitä, että sanan tärkein paino olisi aina siinä merkityksessä, johon se viittaa. Nancyllä sana itsessään on painava ja sillä tavalla keskeinen elementti myös ruumiista puhuttaessa: "Kirjoittamisen olemuksena on, että se koskee ruumista" (s. 27). Pikemminkin kuin merkityksiinsä tai viittauksiinsa, sana suhteutuu niihin toisiin sanoihin, jotka esimerkiksi äänneasultaan muistuttavat sitä. Nancy rakentaa tällaisen sarjan esimerkiksi sanojen veri, mieli, merkitys, aisti, suunta, ilman ja sata kesken, jotka ranskan kielen ääntämyksessä ovat lähellä toisiaan. Nämä sanat sitten laajenevat, avautuvat ja altistuvat moniulotteiseksi käsitteverkostoksi tai litaniaksi (s. 99), joka hajottaa kaikki eheyteen ja yhteyteen tähtäävät tulkintayritykset.

Ehkä tulemisen käsitteen voisi palauttaa Nietzscheen, mutta Nancy kohdalla suoremman kontaktin tarjoaa aikalaisyhteys Gilles Deleuzen ajatteluun. Toisin kuin Deleuze, Nancy kuitenkin samalla seisoo aatteellisten aikalaistensa, eritoten Hegelin, kanssa samassa ruodussa. Nancy itse on nähnyt artikkelissaan "The Deleuzian Fold of Thought" oman ajattelunsa ja Deleuzen suhteen ikään kuin mannerlaattojen välisenä hankautumisena toinen toisiinsa: siinä "nancyläiset" olemisen, luomisen ja kuoleman käsitteet liittymät "deleuzeläisiin" kaaoksen, leviämisen ja muutoksen käsitteisiin. Näitä käsitteellisiä linjoja kenties yhdistää vain yksi yhteinen pyrkimys, vapaus, joka Nancyllä on keskeinen myös corpuskeen ja ruumiin käsitteistöissä: "[...] vapaus itse on kokemus ja ruumis itse on kokemus: altistuminen, tapahtuminen" (s. 96).

Nancy kirjoitus pakottaa pohtimaan, niin sanojen merkitystä, argumenttien merkitystä, omaa pohtimista kuin myös tapaansa pakottaa. Ehkä juuri tässä mielessä — johtuen monista päällekkäisistä ja toisiinsa lomittuvista operaatioista — Nancy teksti on



hyvin "vaikeatajuista". Toisaalta, ollakseen corpuksesta ja sen yhteydessä ruumiista (tai kuten Susanna Lindberg toteaa, "sanan *corps* paino on *Corpuksen* aihe" (s. 13)), tekstin täytyykin olla "vaikeasti tajuista", eli hengen, tajunnan ja mielen kannalta hankalaa. Koska juuri sen klassisesta kaksoissidoksesta tässä pyritään irti, ja koska myös ajattelu (*penser*) on punnitsemista ja painoa (*peser*). Tuon vaikeuden voi kuitenkin kokea myös verhona, jonka takana eri käsitteillä puhutaan lähestulkoon samasta kuin mistä esimerkiksi Deepak Chopra on puhunut populaarissa ja "helppotajuisessa" muodossa.

Kenties corpukseseen liittyvä problematiik-

ka on Nancyn näkökulmasta kiinnostavaa juuri siksi — kuten hän itsekin toistuvasti toteaa — koska myös ruumis on aina ääriensä ja rajojensa tila. Siinä mielessä se on paikantumista, joka tekee itse paikantumisen kokemuksen ja ajattelun mahdolliseksi. Ruumis corpuksen merkityksessä on juuri sellainen reunatilojen, -ehtojen, -huomautusten, -merkintöjen, yli päätään kaiken "reunallisen" mahdollistaja, joka on sitten myös "nancy-läisen" filosofian peruspiirre. Sen ydin on etuliitteessä "ex" tai vain lyhyesti merkissä "X", jossa rajalinjat risteytyvät toisiinsa mielen ja aineen leikkausviivoina: siinä on corpuksen tila. Jean-Luc Nancyn käsittelyssä venyvät nautinnollisesti ajattelun ja kielen ääret.

Tekstissä mainitut lähteet

Deepak Chopra, *lätön ruumis, ajaton mieli*. Suom. Elina Pokkinen. Otava, Keuruu 1995.

Juliet Flower McCannell & Laura Zakarin (eds.), *Thinking Bodies*. Stanford University Press, Stanford 1994.

Jean-Luc Nancy, "The Deleuzian Fold of Thought" teoksessa Paul Patton (ed.), *Deleuze: A Critical Reader*. Blackwell, London 1996.

Jukka Sihvonen

Tapahtumia

Esine ja olio -seminaari

Wäinö Aaltosen museo ja Suomen fenomenologinen instituutti järjestävät la-su 10.-11.5. 1997 seminaarin "Esine ja olio". Seminaari liittyy Wäinö Aaltosen museossa 10.4.-11.5. pidettävään Taide ja filosofia näyttelyyn. Seminaarissa esitelmöivät mm. filosofi Juha Varto, taiteilija/päätoimittaja Jyrki Siukonen, taiteilija/filosofi Göran Torrkulla.

Moraali epävarmuuden aikana

- konferenssi Tampere-talossa 24.-25.5.1997

- pääpuhujat: Aulis Aarnio, Zygmund Baumann, Maija-Riitta Ollila, John Vikström, G.H. von Wright,

- symposiumit: Antiikki (Juha Sihvola), keskiaika (Simo Knuuttila), uuden ajan alku (Olli Koistinen), uuden ajan loppu (Jussi Kotkavirta), meidän aikamme (Sara Heinämaa)

FILOSOFINEN AIKAKAUSLEHTI

Tee vuosikertatilauks (4 numeroa) hintaan 130 markkaa. Aiemmin ilmestyneet irtonumerot ovat saatavissa hintaan 40 markkaa/numero. Tilausosoite niin & näin, PL 730 33101 Tampere, puhelin tilaukset Heikki Suomiselta puh. (k.) 03-362 3185. Ks. myös <http://www.netn.fi>

1/95

Igor Jevlampjev, *Venäläinen "eksistentiaalisuus"*; Erna Oesch, *Gustav Shpet ja venäläinen fenomenologia*; Erkki Vettenniemi, *Venäläinen apokalyptis*, Aleksander Meier, *Oikeus myyttiin*; Aleksander Meier, *Esteettinen lähestymistapa*; Heikki Mäki-Kulmala, *Neuvostomarxismi ja dialektiikka*; Jukka Paastela, *Filosofiaa ulitsalla*; Vladimir Malahov, *Onko Venäjällä filosofiaa?*; Päivi Rantanen, *Laulavatko tutkijat Suomen suosta?*; G.W.F. Hegel, *Eleusis*; Markku Mäki, *Hegelin Oikeusfilosofia*; Susanna Lindgerg, *Hyödyllisen työn hyödyllisyys*; jne.

2/95

G.H. von Wrightin haastattelu; Matti Sintonen, *von Wrightin tuotannosta*; Hélène Cixous, *Sorties*; Baruch de Spinoza, *Kirje Jarig Jellesille & Kirje Henry Oldenburgille*; Vesa Oittinen, *Spinozistinen dialektiikka*; Juhani Pietarinen, *Spinozan Etiikan suomennos tuottaa iloa*; Jussi Kotkavirta, *Filosofian opettaminen ja ajatuksellinen suunnistautuminen*; Sirkku Hellsten, *Toimintamabdollisuudet ja oikeudenmukaisuus*; Ari Peuhu & Raimo Tuomela, *Onko maailma pelkkää ainetta?*; Petri Koikkalainen, *MacIntyren aristotelinen etiikka*; Mikko Lahtinen, *Filosofi pesukoneessa*; Jan Blomsted, *Luonto Leopardin silmin*; jne.

3/95

Raili Kauppi, *Tuokio Elysiassa eli keskustelua sivistyisestä*; Raili Kaupin bibliografia; Agnes Heller, *Yhteiskuntatieteiden hermeneutiikka*; Ismo Nikander, *Dialogin mahdollisuus ja mahdollisuus*; Jussi Vähämäki, *Nililismi kutsumuksena*; Gianni Vattimo, *Kommunikaatioetiikka vai tulkinnan etiikka*; Sari Husa, *Foucault'lainen metodi*; Jakke Holvas, *Kuuluu asiaan – pelin filosofia*; Thomas Ziehen haastattelu; Pekka Elo, *Filosofian tehtävät reaalikokeessa*; *Filosofia reaalikokeessa 95*; jne.

4/95

Martin Heideggerin *Der Spiegel*-haastattelu; Mikko Yrjösuuri, *Mediat ja juhlat*; Plutarkhos, *Sopiiko filosofia keskusteluaiheeksi juominkeihin?*; Mikko Lehtonen, *Naiset oppineisuuden tasavallassa*; Merja Kylmäkoski, *Rousseau ja iserakkaus*; Jean-Jacques Rousseau, *Iserakkaudesta*; Martti Kuokkanen, *Nyrkkeily ja väkivalta*; Jaana Parviainen, *Taideteoksen kehollisuus*; Juha Varto, *Kohiti tanssin filosofista tarkastelua*; Elisa Heinämäki, *Mitä ei voi nähdä*; Heikki Mäki-Kulmala, *Ilkka Niiniluoto – kulttuurimme Batman*; Heikki Lehtonen, *Postmodernia yhteisöä etsimässä*; Jukka Paastela, *"Revisionismi" ja sananvapauden eettiset ongelmat* jne.

1/96

W.V. Quinen haastattelu; Sven Krohn, *Ih-Katri Kaalikoski, Iris Murdoch: moraalimetafyysikasta retoriikkaan eli oikeudenmukaisuutta postmodernisti*; Päivi Kosonen & Marjo Kylmänen, *Gaarder filosofisen ihmettelyn rajoilla*; G.W. Leibniz, *Muistio... ja kirjoit...*; Lilli Alanen, *Leibnizin monadit, logikon utopia ja uusi representaation käsite*; Jyrki Siukonen, *Leibnizin kääntämisestä ja selittämisestä*; Kari Tuomainen, *Leibnizin Jumalasta*; jne.

2/96

Hans-Georg-Gadamer, *Käsittehistoria ja filosofian kieli*; Erna Oesch, *Hermeneutiikka – tietoteoriaa vai ymmärtämisen ontologiaa*; Simo Vehmas, *Kehitysvammaisen lapsen oikeus elämään*; Eerik Lagerspetz & Simo Vihjanen, *Armosta ja oikeudesta*; Vesa Talvitie, *Psykyepolyfonia*; Juha Varto, *Intentionaalisuus-käsitteen merkitys ja vaikutus...*; Kimmo Jylhämö, *Husserl ja fenomenologian idea*; Juha Himanka, ... lukuvihje fenomenologian ideaan; Jukka Tavi, *Opettamisen auktoriteetista*; jne.

3/96

Heikki Mäki-Kulmala, *Hobittien taloustiede*; Pekka Kalli, *Mitä Sinulle kuuluu?*; Leila Haaparanta, *Ajatuksia filosofista*; Sami Pihlström, *Tieteenfilosofian jätteläiset vastakkain*; Petri Ylikoski, *Tieteenfilosofian naturalistinen käänne*; I. A. Kieseppä, *Mistä fysiikan filosofissa on kyse?*; Antti Karisto, *Maataide ja maraton*; Eila Rantonen, *Lukijana uusnatsi*; Kia Lindroos, *Nykyisyyden lumo*; Kari Matilainen, *Bahtinin karnevalistinen groteski modernin kriisidiskursseissa*; *Nomadisen subjektin jäljillä*, *Filosofi Rosi Braidottin haastattelu* jne.

